

TEOLOGÍA ORTODOXA ACTUAL

Karl Christian Felmy



La presente obra está dirigida a todos aquellos que desean conocer los tesoros que conserva la tradición ortodoxa. En la Iglesia ortodoxa tres son las realidades fundamentales donde dirigir la mirada: la experiencia, el culto divino y la vida ascética.

Observando con atención esas tres fuentes es posible profundizar en cuestiones capitales como: las personas o hipóstasis de la Trinidad, la concepción de persona que emana de la teología de los iconos, la eclesiología a partir de la iglesia local, la realización de los sacramentos desde la teología del misterio.

Para llevar a cabo su estudio, el autor analiza las obras teológicas de la ortodoxia, pero también tiene en cuenta los iconos y los poemas himnicos. Todo ello le lleva hacia la experiencia y lo experimentable de una fe que busca ser idéntica a las proposiciones clásicas que siempre se enseñaron en Oriente.

Verdad
e Imagen
TEOLOGÍA



ISBN: 84-301-1443-2



9 788430 114436

EDICIONES

SIGUEME

TEOLOGÍA ORTODOXA
ACTUAL

Otras obras publicadas por Ediciones Sígueme

- P. Tillich, *Teología sistemática* I-III (VeI 73-75)
- J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (VeI 16)
- B. Forte, *María, la mujer icono del misterio* (VeI 121)
- P. Schoonenberg, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo* (VeI 141)
- I. Gorainoff, *Serafín de Sarov* (Ich 20)
- *Relatos de un peregrino ruso* (Ich 8)

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

CONTENIDO

*Al arcipreste Vladimir Fedorov
Al arcipreste Vladimir Ikanov
Al presbítero Boris Danilenko
y a todos mis amigos en Rusia*

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido sobre el original alemán
Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung

© Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990
© Ediciones Sígueme, S.A., 2002
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1443-2
Depósito legal: S. 73-2002
Fotocomposición Rico Adrados, S.L., Burgos
Impreso en España
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo - Salamanca 2002

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13
<i>Observaciones preliminares</i>	15
<i>Bibliografía introductoria</i>	17
1. «Hemos visto la Luz verdadera»: Teología de la experiencia ..	27
2. «Ver en el no-ver»: Teología apofática	57
3. «Venid, pueblos, adoremos a la Divinidad Trihipostática»: La experimentabilidad de Dios como Padre, Hijo y Espíritu santo	75
4. «...y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo Unigénito de Dios...»: Cristología	99
5. «...y en el Espíritu santo, Señor y dador de vida...»: Pneumatología	157
6. «Como Dios Yo estaré unido con vosotros como dioses»: La redención y la deificación	191
7. «...y a todos nosotros, los que participamos de un solo pan y de un solo cáliz, únenos para que seamos la comunión del único Espíritu santo»: La experiencia de la Iglesia en la Eu- caristía	207
8. Los misterios (sacramentos) en la experiencia de la Iglesia ...	235
9. «...y la vida del mundo futuro»: El rasgo escatológico fun- damental de la teología ortodoxa	321
<i>Índice onomástico</i>	329
<i>Índice analítico</i>	337
<i>Índice general</i>	345
<i>Ilustraciones</i>	349

PREFACIO

En el año 1746 la emperatriz rusa Isabel se dirigió al entonces alto presidente del Santo Sínodo, el príncipe Šahovskoj, con el ruego de que le explicara el ritual de la dedicación de una iglesia. Tal fue el comienzo de un comentario sobre la liturgia que no llegó a publicarse hasta 1793, cuando ya habían muerto todos los que habían intervenido en él, es decir, cuarenta y seis años más tarde.

En comparación con tales *plazos*, ha sido relativamente breve el transcurrido desde los primeros acuerdos hasta la aparición de la presente obra. Considerado en sí, es un tiempo muy largo, que costó una gran dosis de paciencia a la editorial alemana «Wissenschaftliche Buchgesellschaft» y principalmente a su director de publicaciones, Bruno Frisch. Por ello les estoy sumamente agradecido.

No es aquí el lugar indicado para describir lo mucho que hubo que andar hasta la terminación de la presente obra. Tan sólo hablaré brevemente de un último obstáculo. Habría sido excelente que la obra se publicara con ocasión del milésimo aniversario del bautizo de los Rus' de Kiev en el verano o, a lo más tardar, en el otoño de 1988. Pero precisamente ese milenio trajo consigo tantos quehaceres en otros terrenos, que lo que habría sido una magnífica ocasión para la publicación se convirtió precisamente en un escollo. Por tanto, la obra sólo puede ofrecerse a la Iglesia ortodoxa rusa como un obsequio con motivo de la llegada del nuevo milenio.

Originalmente la obra se proyectó como un número más de la serie de introducciones publicadas por la «Wissenschaftliche Buchgesellschaft». Sin embargo, con el paso del tiempo, la concepción de la obra se modificó tan intensamente, que hubo que

desligarla de esa serie. Estoy también muy agradecido por la comprensión que se me mostró en este aspecto. Al desligar la obra de la serie de introducciones, me sentí con mayor libertad para desarrollar mis ideas sobre una iniciación a la teología ortodoxa.

La presente obra es una iniciación a la teología ortodoxa, no es una «teología ortodoxa» propiamente tal. Porque exponer la teología ortodoxa –incluida su raigambre en la experiencia de la Iglesia ortodoxa, en la experiencia del culto divino, en la experiencia de la alabanza y en la experiencia de la vida ascética– es algo que puede hacerse también desde fuera. Por el contrario, una «teología ortodoxa» no puede desligarse de la experiencia ortodoxa personalísima. Y esta vinculación es precisamente lo que la presente obra quiere hacer ver.

En mi trabajo me he esforzado por presentar la teología ortodoxa con los ojos del amor, que es el órgano del conocimiento, pero sin idealizarla. Sobre todo tengo interés, no en presentar toda la amplitud de la teología ortodoxa –eso es imposible–, sino en mostrar algo de la amplitud de posibilidades que aparecen en dicha teología. La teología ortodoxa no es tan monolítica como a ella le gustaría aparecer en ocasiones, ni como afirman algunas críticas.

En la redacción de esta obra he encontrado ayudas y apoyos, por los que quiero expresar mi agradecimiento de corazón. Este agradecimiento va dirigido en primer lugar a mis oyentes de Heidelberg y de Erlangen, que asistieron a mis lecciones de «Iniciación a la teología ortodoxa», que –en sus diversas versiones– sirvieron para la preparación del presente libro. Estos oyentes, con su atención y sus preguntas, me ayudaron a su ulterior elaboración. La ya acreditada ΒΑΧΕΗΔΟΡΦΣΚΟΕ ΣΟΓΛΑΣΕ, bajo la dirección de mi estimada predecesora, Fairy von Lilienfeld, examinó críticamente algunos capítulos de la presente obra, y contribuyó a mejorarla con sus preguntas e indicaciones. Debo también mi agradecimiento a todos cuantos me acompañaron anónimamente en este camino.

Expreso mi cordial gratitud a mi auxiliar, Dr. Christoph Künkel, que revisó atentamente el manuscrito y que con sus inexorables preguntas contribuyó a aclarar algunas posturas. En cola-

boración con Birgit Schlegel, se encargó también de elaborar el índice alfabético, por lo cual estoy muy agradecido a ambos. A la señora Schlegel le debo además mi agradecimiento por su ayuda en la lectura de las pruebas de imprenta. A Dimitrios Moschos, que actualmente se encuentra en München, le doy las gracias por sus amables indicaciones, que ayudaron a completar el cap. 4.3.

Por su apoyo en la recopilación de la bibliografía, doy las gracias a la señora cand. theol. Heike Wild, a la señora stud. theol. et phil. Karin Schedler y al señor stud. theol. Winfried Klughardt.

A la señora Christa Margerete Freud le agradezco de corazón su esmero en la preparación del manuscrito.

Effeltrich, 28 de agosto de 1989, fiesta de la dormición de la Madre de Dios (como se dice según el viejo estilo).

KARL CHRISTIAN FELMY

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Sobre las bibliografías

Por principio, los títulos de las obras de introducción consignadas en el índice no se mencionan ya *in extenso* en los diversos capítulos. Las bibliografías, además de todos los escritos citados en el texto, contienen obras adicionales en alemán, inglés y francés. En las bibliografías se indica también la traducción de los títulos de las obras escritas en lengua griega, rumana, serbia y rusa.

Sobre la transcripción (adaptación española)

Los títulos y nombres en caracteres cirílicos se transliteran según el sistema internacional de la Organización Internacional de Normalización (ISO) R 9. Señalaremos algunas peculiaridades de pronunciación:

- ă – como una «a» muy breve
- c – como «ts»
- č – como «ch» en español
- e – como «e» en español. La consonante anterior se suaviza. Al comienzo de palabra se pronuncia como «ye»; en ruso, la «e» acentuada se pronuncia a veces como «o» o como «yo».
- s – siempre como «s» sorda
- š – como «sh» en inglés o «sch» en alemán.
- šč – como «sh» en inglés o «sch» en alemán, seguida inmediatamente de «ch» española
- v – como «f» al final de palabra o de sílaba; de lo contrario, como «v»
- y – como «i», pero sin equivalencia exacta en español
- z – «s» sonora
- ž – como «ge» en la palabra francesa *gelé*

Las términos y los nombres griegos, hasta principios de la época bizantina inclusive, se transcriben con arreglo a la pronunciación «erasmiana». Y lo mismo se hace con los títulos de libros litúrgicos. Pero los términos y los nombres de la época bizantina media y de griego moderno se transcriben con arreglo al sistema «Reuchling». Señalaremos a continuación algunas peculiaridades de la pronunciación:

Las vocales ει, η, ι, οι, υ (a no ser en diptongo) – como «i»

αι – como «e»

ω – como «o» (breve)

υ – en diptongo como «v» o como «f»

γ – ante vocales débiles como en español «y»

δ – como «th» sonora en inglés

θ – como «z» en español

β – como «v»; al final de sílaba o de palabra, como «f»

μπ – como «b»

ντ – como «d»

El espíritu áspero no se pronuncia.

[Adición del traductor. Para ulterior información se recomienda la consulta de las siguientes publicaciones: ISO, *Recommandation R 9* (Ginebra 1954); Julio Calonge, *Transcripción del ruso al español*, Madrid 1969; Javier Lasso de la Vega, *Las transliteraciones del cirílico, hebreo, árabe y griego y la romanización del chino y del japonés*, Madrid 1968].

BIBLIOGRAFÍA INTRODUCTORIA

Textos litúrgicos

Činovník, *Arhieresjskago Svjaennosluzženija*, kniha 2 [Ritual del culto divino episcopal, libro 2], Moscú 1983.

Euchologion. Εύχολόγιον τὸ Μέγα τῆς κατὰ ἀνατολᾶς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, περιέχον τὰς τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἀκολουθίας... σπουδῆ καὶ ἐπιστασίᾳ Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομονάχου [Gran Eucologio de la Iglesia Católica Ortodoxa del Oriente, que contiene los órdenes de los siete misterios, bajo el cuidado y la supervisión del monje sacerdote Spiridon Zerbos], Atenas 1980.

Es preise alle Schöpfung den Herrn. Hymnen aus dem Wochenlob der byzantinischen Kirche (Oktoichos), aus dem Nachlaß von P. Lillian Kirchhoff OFM hrsg. von J. Madey, Münster 1979.

Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang. Heft A, B, C unter Mitarbeit von R. Albrecht, K. Ch. Felmy und M. George, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, 2., verb. Aufl., Erlangen 1986 = Oikonomia 2.

Hōrologion. Ὁρολόγιον τὸ Μέγα περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ εὐαγῶν μοναστηρίων. Ἔκδοσις ἑπτῆ [Gran Hōrologion (libro de horas), que contiene todo el servicio divino correspondiente según el orden de la Iglesia oriental y de los piadosos monasterios que a ella pertenecen], Atenas 1977.

Hymnen der Ostkirche. Dreifaltigkeits-, Marien- und Totenhymnen, Münster 1960.

Kanonik [Libro eclesial de horas], Moscú 1986.

Liturgikon. «Meßbuch» der Byzantinischen Kirche von Neophytos Edelby, Recklinghausen 1967.

- Maltzew, Alexios von, - A. Mal'cev, *Liturgikon (Služebnik» - Sluschebnik)*. Die Liturgie der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus nebst einer historisch-vergleichenden Betrachtung der hauptsächlichsten Liturgien des Orients und Occidents, Berlin 1902.
- Maltzew, A. v. - A. Mal'cev [citado: A. v. Maltzew I, II], *Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes* = Oktoih ili Osmoglasnik Pravoslavnoj Kafoličeskoj Vostočnoj Cerkvi I-II, Berlin 1903-1904.
- Maltzew, A. v. - A. Mal'cev, *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes* = Tainstva Pravoslavnoj Kafoličeskoj Vostočnoj Cerkvi. Nemeckij perevod s parallel'nym slavjanskim tekstom, proverennym po grečeskim originalam, Berlin 1898.
- Mēnaion tou Augoustou*. Μηναῖον τοῦ Ἀυγούστου, περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθηκῆς τοῦ τυπικοῦ [Minea de agosto (fiestas según el calendario no movable), que contiene todo el culto divino correspondiente con el apéndice del typikon], Atenas 1970.
- Mēnaion tou Martiou*. Μηναῖον τοῦ Μαρτίου περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθηκῆς τοῦ Τυπικοῦ [Minea de marzo (véase Minea de agosto)], Atenas 1982.
- Mineja. Mart* [Minea. Marzo], T. 1, Moscú 1984.
- Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, hrsg. von Erzpriester Sergius Heitz, übers. und bearb. von Susanne Hausammann und S. Heitz, Köln 1986.
- Der Orthodoxe Gottesdienst*. Bd. I. Göttliche Liturgie und Sakramente. Hrsg. von Erzpriester Sergius Heitz, Mainz [1965].
- Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus den fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche*, Münster 1961.
- Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*. Bd. I. Vorfastenzeit bis dritte Fastenwoche; Bd. II. Vierte bis sechste Fastenwoche. Die Heilige Woche, Münster 1962-1963.
- Paraklētikē*. Παρακλητικὴ περιέχουσα ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν μετὰ τῶν θεοτοκίων καὶ ἀπολυτικίων τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ, τῶν δύο παρακλητικῶν κανόνων τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ τοῦ κανόνος τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου. Ἔκδοσις νέα ἐπιμεμηλεμένη [Libro para el culto di-

- vino, que contiene todo el culto divino pertinente con las theotokías y apolitikías de todo el año, con los dos cánones de oración de la Santísima Madre de Dios y el canon del himno Akathistos. Nueva edición revisada], Atenas 1984.
- Pentēkostarion*. Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν ἁγίων πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν περιέχον ἐπὶ τέλος δὲ καὶ τὰ ἐωθινὰ εὐαγγέλια τὰ ἐν τῷ ὄρθρω ἐκάστης τῶν ἐν τῷ μεταξὺ τούτῳ ἑορτῶν ἀναγιγνωσκόμενα. Ἔκδοσις νέα καὶ ἐπιμεμηλεμένη [Pentēkostarion de gozos (Libro con textos para el tiempo entre Pascua y Pentecostés), que contiene el culto divino desde Pascua hasta el Domingo de Todos los Santos, incluidos los evangelios de la mañana que se leen en el Orthros de cada fiesta de [ese] tiempo. Nueva edición revisada], Atenas s. a.
- Služebnik* [Agenda para la liturgia y el oficio de horas], Moscú 1977.
- Trebnik v dvuh častjah*, č. 1 [Agenda (para los sacramentos y las consagraciones) en dos partes, parte 1], Moscú 1979.
- Triōdion*. Τριώδιον κατασκευαστικὸν περιέχον ἀπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακόστης ἀπὸ τῆς κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σαββάτου [Comovedor Triodion, que contiene todo el culto pertinente de los santos y grandes 40 días desde el domingo del publicano y el fariseo hasta el santo y grande sábado. Nueva edición revisada], Atenas 1983.
- [Adiciones del traductor:
Cantemos con el Oriente Bizantino. La divina liturgia de nuestro padre san Juan Crisóstomo, Roma 1975.
 J. Meyendorf, *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy*, Bilbao 1969.]
- Padres de la Iglesia antigua y de la Iglesia bizantina*
- Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 14, 1607-1944.
- Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440; PL 73, 855-2022; en español: *Apotegmas de los padres del desierto*, Salamanca 1986.
- Atanasio Magno, *De Incarnatione Verbi*, PG 25, 95-198.
- Agustín, *De Trinitate*, PL 42, 819-1098; edición bilingüe en latín y español: *La Trinidad*, B.A.C. n° 5.
- Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug*, traducidos del siríaco al alemán por P. S. Landesdorfer, München 1913) = BKV 6.

- Basilio el Grande, *Homilia in sanctam Christi generationem*, PG 31, 1457-1476.
- , *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 67–218.
- Efrén el Sirio, *Des heiligen Ephräm des Syrsers ausgewählte Schriften*, traducidos del siríaco y del griego y con una introducción general por O. Bardenhewer, München 1919 = BV 37.
- Epifanio, *Adversus Antidiocomarianitas*, PG 42, 699–750.
- Fischer, Joseph A., *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1981.
- Gregorio Nacianceno, *Ep. 101*, PG 37, 175–194.
- , *In sactum baptisma*, or. XL, PG 36, 359-428.
- [Gregorio de Nisa] Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, Paris ³1968 = SC 1 (trad. castellana, Sígueme, Salamanca 1993).
- [Gregorio Palamas] Grigorij Palama, *Slova*, Avtori na vstápitelnata studija: Michail Bačvarov i Nijolaj Cv. Kočev [Discursos. Autores del estudio de introducción: M. Bačvarov y N. C. Kočev], Sofía 1987.
- Jerónimo, *Adversus Helvidium*, PL 23, 183–206.
- , *Ep. 146 ad Euangelum*, PL 22, 183–206.
- Ireneo de Lyon, *Contra haereses libri V*, PG 7, 433–1224.
- Juan Crisóstomo, *De proditiōne Judae*, PG 49, 373–393.
- , *De sancta Pentecoste I, II*, PG 50, 453–464; 463–470.
- , *In II ad Corinthos epistolam commentarius, hom. 18*, PG 61, 523–530.
- Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, PG 94, 789–1228.
- , *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Contra imagonum calumniatores orationes tres*, ed. a cargo de B. Kotter, Berlin - New York 1975) = PTS 17.
- Justino Mártir, *Apologia I pro christianis*, PG 6, 327–442; edición bilingüe en griego y español, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, BAC 116, 182–260.
- , *Dialogus cum Thryphone Judaeo*, PG 6, 471–800; edición bilingüe en griego y español, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, BAC 116, 300–548.
- Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicae* = Catecheses XIX–XXIII, PG 33, 1059–1128.
- Máximo Confesor, *De ambiguus*, PG 91, 1031–1418.
- Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, traduction et notes de Séverin Salaville, 2^e édition, munie du texte grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Perichon = SC 4 bis.

- , Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ θεομήτωρ. Τρεῖς θεομητρικῆς ὁμιλίης. Κείμενὸ-μεταφράση εἰσαγωγή-σχολία. Παναγιώτης Νελλας = Ἐπὶ τὰς πηγᾶς. Ἐκλέκτα Πατερικὰ κείμενα 2 [La Madre de Dios. Tres homilías sobre la Madre de Dios. Texto, traducción, introducción, notas Panayotis Nellas = Sobre las fuentes. Textos patristicos selectos 2], Atenas ²1974.
- Ruiz Bueno, Daniel (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid 1974 y numerosas reediciones.
- Teodoro de Mopsuestia, *Liber ad Baptizandos. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*, ed. and translated by A. Mingana, Cambridge 1933 = WoodSt VI.

Ordenamientos eclesiásticos y fuentes jurídicas de la Iglesia antigua

- Lauchert, Friedrich, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, ed. de F. Lauchert, reimpresión: Frankfurt 1961 = SQS 12.
- Funk, Franz Xaver, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vols. I y II, Paderborn 1905.

Teologías dogmáticas

- Androutsos, Christos, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ Χρήστου Ἀνδρούτσου. Ἔκδοσις δευτέρη* [Dogmática de la Iglesia ortodoxa Oriental por Ch. A., 2^a ed.], Atenas 1956.
- Filaret [Gumilevskij] (arzobispo de Chernigov), *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* [Teología dogmática ortodoxa], San Petersburgo 1882.
- Makarij [Bulgakov], *Pravoslavno-Dogmatičeskoe Bogoslovie Makarija, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago* [Teología dogmática ortodoxa de Makarij, metropolita de Moscú y Kolomna], San Petersburgo ⁴1883.
- Malinovskij, Nikolaj, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* [Teología dogmática ortodoxa], vol. 1, Sergiev Posad 1910.
- Popovič, Justin, *Dogmatika Pravoslavne Crkve* [Dogmática de la Iglesia ortodoxa], vols. 1-3, Belgrado 1932, 1980, 1978.

- Sil'vestr (Malevanskij), *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago bogoslovija. S istoričeskim izloženiem dogmatov* [Ensayo de teología dogmática ortodoxa. Con una explicación de los dogmas], vols. 1-4, Kiev 1884-1891.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice* [Teología dogmática ortodoxa para los institutos teológicos], vols. 1-3, Bucarest 1978.
- Stăniloae, Dumitru, *Orthodoxe Dogmatik*, traducida del rumano al alemán por H. Pitters, vols. I-III, Zürich-Einsiedeln-Köln-Gütersloh 1985-1995.

Catecismos

- Feofan Prokopovič, *Pervoe učenie otrokom. V nemže bukvy i slogi. Taže: Kratkoe tolkovanie zakonnago dejatislovija, Molitvy Gospodni, Simvola very i devjati blaženstv* [Cartilla infantil con letras y sílabas. También una breve explicación del Decálogo de la Ley, de la Oración del Señor, del Símbolo de la Fe y de las nueve Bienaventuranzas], San Petersburgo 1724.
- Platon [Levšin], mitr., *Provoslavnoe Učenie ili Sokračennaja Christianskaja Bogoslovija dlja upotreblenija Ego Imperatorskago Vysočestva, Presvetlejšago Vserossijskago Nadlednika, Blagovernago Gosudarja, Cesareviča i Velikago Knjazja Pavla Petroviča, sočinennaja Ego Imperatorskago Vysočestva učitelem Jeromonachom Platonom* [para la traducción véase el título siguiente].
- , *Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zum Gebrauche Seiner Kaiserlichen Hoheit des Durchl. Thronfolgers des russischen Reiches, rechtgläubigen Großen Herrn Zesarewitsch und Großfürsten Paul Petrowitsch, verfasst von Seiner Kaiserlichen Hoheit Lehrer dem Jeromonach Platon, nunmehrigen Archimandriten des Troitzschen Klosters* [Doctrina ortodoxa o breve extracto de la teología cristiana, para uso de Su Alteza Imperial, el sucesor legítimo al trono del Imperio Ruso, el ortodoxo Gran Señor Zesarevich y Gran Príncipe Paul Petrovich, compuesto por el maestro de su Alteza Imperial, del sagrado monje Platón, actualmente Archimandrita del Monasterio de Troitz], Riga 1770.
- Pravolaven Katehizis i Poslanie na iztočite patriarsi za paravoslavnata vjara. Vtoro izdanie preraboteno dopълнено i redaktirano ot Torju Koev* [Catecismo ortodoxo y carta circular de los patriar-

- cas orientales sobre la fe ortodoxa], 2ª ed., refundida, completada y redactada por T. Koev, Sofía 1985.
- Prostrannyj Hristianskij Katihizis Pravolavnyja Kafoličeskija Vostočnyja Cerkvi, razsmatrivannyj i odobrennyj Svjatejšim Pravitel'stvjuščim Sinodom i izdannyy dlja prepodavanija v Učiliščah i dlja upotreblenija vseh pravoslavnyh hristian. Po Vysočajšemu Ego Imperatorskago Veličestva Povelenuju* [Catecismo cristiano extenso de la Iglesia Católica Ortodoxa Oriental, revisado y aprobado por el Santísimo Sínodo Rector y publicado para enseñanza en las escuelas y para utilización por todos los cristianos ortodoxos. Por mandato de su Majestad Imperial], Moscú 1909.
- Semenoff-Tian-Hansky, Alexandre, archiprêtre, *Catéchisme Orthodoxe. Catéchèse pour adultes*, Paris 1966.
- The Living God. A Catechism*, translated from the French by Olga Dunlop, Creswood N.Y. 1989.
- Zakon Božij* [literalmente: La ley de Dios; quiere decir: instrucción en la religión], vols. 1-5, Paris 1950-1979.

Estudios de introducción

- Benz, Ernst, *Geist und Leben der Ostkirche*, München 1971 = Forum Slavicum, vol. 30.
- Bulgakov, Sergij, *Pravoslavie. Očerki učeniya Pravoslavnoj Cerkvi* [La Ortodoxia. Esbozos de la doctrina de la Iglesia ortodoxa], Paris [1935].
- Diedrich, Hans-Christian (ed.), *Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*, München 1988.
- Döpmann, Hans-Dieter, *Die orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991.
- Erickson, John, *The Challenge of our Past*, Crestwood, N.Y. 1991.
- Evdokimov, Pavel, *Grundzüge der orthodoxen Lehre*, en *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*, Witten 1966, 62-82.
- , Paul, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965.
- Felmy, Karl Christian, G. Kretschmar, F. von Lilienfeld, C.-J. Roepke (eds.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland*. Redaktion Wolfgang Heller, Göttingen 1988.
- Florovsky, Georges, *Collected Works*, vols. I–X, Belmont 1972-1987.
- Galitis, Georg, G. Mantzaridis, P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987.

- Hämmerle, Eugen, H. Ohme, K. Schwarz, *Zugänge zur Orthodoxie*, Göttingen ²1989 = BenschH 68.
- Hauptmann, Peter, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen 1971 = KO. M 8.
- (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1982.
- Heiler, Friedrich, *Die Ostkirchen. Neubearbeitung von 'Urkirche und Ostkirche'*, München - Basel 1971.
- Heyer, Friedrich, *Orthodoxe Theologie*, en F. Heyer, *Konfessionskunde*, mit Beiträgen von H. Chadwick, H. Dombois, K. Ch. Felmy u. a., Berlin - New York 1977, 132-201.
- Iwanow, Wladimir, *Rußland und das Christentum*, Frankfurt 1995.
- Jugie, Martinus, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, vols. I-V, Paris 1926-1935.
- Kallis, Anastasios, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz 1979 = Orthodoxe Perspektiven, vol. 1.
- Karmiris, Ioannis, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, en P. Bratsiotis (ed.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart ²1970, 15-20.
- Nyssen, Wilhelm, H.-J. Schulz, P. Wiertz (eds.), *Handbuch der Ostkirchenkunde I*, Düsseldorf 1984.
- Patock, Coelestin, E. Chr. Suttner, *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*, Würzburg 1971 = ÖC 25.
- Paul, Erzbischof von Finnland [Paavali Olmari], *Unser Glaube*, Köln 1983.
- Rauch, Albert, P. Imhoff, *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internationales Symposium zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz*, München - Zürich 1988.
- Rexheuser, Adelheid, K.-H. Ruffmann (eds.), *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1982.
- Seraphim [Lade], *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950.
- Slenczka, Reinhard, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, en C. Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II*, Göttingen 1980, 499-559.
- Thöle, Reinhard, I. Friedeberg, *Philoxenia. II, Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen*, Fürth 1986.

- Ware, Kallistos, *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, Freiburg - Basel - Wien 1983.
- , Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, Harmondsworth, 1 Middlesex 1963.
- Yannaras, Christos, Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως [Catecismo], Atenas ⁶1988.
- Zankow, Stefan, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin 1928.

«Hemos visto la Luz verdadera»*
Teología de la experiencia

El teólogo ruso y erudito de fama universal, Pavel Florenskij, escribe: «Se cuenta que en el extranjero se aprende a nadar utilizando aparatos extendidos sobre el suelo. De la misma manera exactamente se puede ser católico o protestante –según las instrucciones que se dan en libros y sin ningún contacto con la vida– en el propio gabinete de trabajo. Pero, para ser ortodoxo, hay que zambullirse de lleno en la Ortodoxia, hay que comenzar a vivir ortodoxamente –no existe ningún otro camino–»¹. En el hecho de que sólo por el camino de la experiencia se pueda comprender lo que es la Ortodoxia, ve Pavel Florenskij² su peculiaridad, en contraste con las demás confesiones. La primerísima frase de su

* Del propio de Pentecostés y del Orden de la Divina Liturgia: *Die Göttliche Liturgie*. 84; *Pentēkostarion*, 217; *Osterjubel*, 253.

1. P. Florenskij, *Stolp* [Columna], 8 = P. Florenskij, *Der Pfeiler*, 21. Cito según la edición rusa. En la grafía de los nombres rusos me rijo por las normas científicas de la transliteración expuesta detalladamente por la Organización Internacional de Normalización en la *Recommandation ISO R 9*. Cuando esta transliteración crea grandes dificultades para la pronunciación, añado entre corchetes a la primera mención de un nombre una transcripción en forma popular. [Recordemos la diferencia entre «transliteración» (representación de las letras de un alfabeto por las de otro alfabeto distinto) y «transcripción» (representación de los sonidos de una lengua, que utiliza un determinado alfabeto, por los de otra lengua, que utiliza otro alfabeto distinto; se basa entonces en el fonetismo). Adición del traductor.]

2. Pavel Florenskij (1882–1941) es, entre los filósofos de la religión del siglo XX, el que goza de mayor prestigio en la Iglesia Ortodoxa rusa. Sus obras fueron editadas por los órganos de publicación del Patriarcado de Moscú, a pesar de los escasísimos recursos con que contaba. Entre los estudios rusos acerca de él, tiene especial importancia la obra del archim. Innokentij (Prosvirnin), *O tvorčeskom puti*.

principal obra teológica *Columna y fundamento de la verdad*³ designa ya «la experiencia religiosa viva como la única forma legítima de llegar a conocer los dogmas»⁴.

Para el contexto de la presente exposición, no es importante que Florenskij contemple aquí correctamente o no a las confesiones occidentales⁵. Podemos incluso negarlo, basándonos en buenas razones. Pero, aunque un teólogo evangélico o un teólogo católico romano puedan opinar también que no se puede ser evangélico o católico romano, si no se vive imbuido en el ámbito de las experiencias del Cristianismo evangélico o del Cristianismo católico romano, veremos sin embargo que es típicamente ortodoxo el que se acentúe tanto la experiencia vivida en la Iglesia, que este hecho aparezca como la característica principal que, según ellos, diferencia a la Ortodoxia de las demás confesiones cristianas.

Pavel Florenskij no está solo en esta perspectiva. Y no son únicamente filósofos de la religión los que la comparten. Vladimir Losskij (1903-1958)⁶, el autor de la conocidísima obra de introducción *La teología mística de la Iglesia oriental*⁷, caracteriza el apofatismo⁸ de los Padres de la Iglesia de Oriente como «una actitud existencial que se apodera de toda la personalidad: enseña que no hay teología al margen de la experiencia y que, si uno quiere llegar hasta esa experiencia, ha de convertirse en un hombre nuevo y transformado. Para conocer a Dios, hay que acercarse a Él: no se es teólogo si no se recorre el camino que conduce a la unión con Dios»⁹.

3. 1 Tim 3, 15; cf. nota 1.

4. P. Florenskij, *Stolp*, 3.

5. Desde luego, habla en contra de ello la última anotación de Martín Lutero: «La Sagrada Escritura no pensaría haber hartado jamás a nadie, porque durante cien años ha gozado de autoridad en las comunidades, con profetas como Elías y Eliseo, Juan el Bautista, Cristo y los apóstoles»; cita según J. Köstlin-G. Kawerau, *Martin Luther II*, 621.

6. P. Endokimov, *Christus*, 236-239.

7. V. Lossky, *Die mystische Theologie*. La diferencia en la grafía del nombre Lossky y de otros nombres se debe a la transliteración según los principios mencionados en la nota 1 y otras formas de transcripción. En las citas bibliográficas me guío fundamentalmente por el modelo citado.

8. Cf., a propósito, el capítulo 2.

9. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 51.

Para el teólogo griego Christos Yannaras (Χρήστος Γιανναράς, nacido en 1935)¹⁰, la existencia de la «experiencia» y el hecho de que se la tenga debidamente en cuenta en el pensamiento teológico es precisamente un criterio para valorar tal pensamiento. Critica a la teología occidental «por ‘desterrar’ a Dios a un ámbito inaccesible a la experiencia, y por establecer una separación entre la religión y la vida»¹¹. Pero parecidos reproches se pueden hacer también a teólogos ortodoxos. En la Universidad de Atenas y según opinión suya, la teología, después de la fundación de la facultad de teología, «quedó rigurosamente separada de la experiencia y de la espiritualidad eclesial, litúrgica y mística, y quedó a merced de la ciencia y de sus métodos»¹². Principalmente Christos Androutsos (Χρήστος Ἀνδρουῦτσος, 1869-1935), el representante más notable de una orientación «escolástica» de la teología ortodoxa, afirma: «La formulación dogmática no tiene ya la más mínima relación con la experiencia de los santos y con la piedad eclesial. La verdad de los dogmas no es empírica, no tiene relación alguna con el *ethos* de la Iglesia, es exclusivamente ideológica»¹³. Hablando en términos positivos, Yannaras dice: «Para los ortodoxos el dogma expresa la experiencia de la Iglesia y no sencillamente ‘principios’ teóricos»¹⁴. Para que esto no se aplique ya a la teología ortodoxa actual, ésta tendrá que «volver a las raíces de la experiencia eclesial, y de este modo la verdad no quedará limitada a simples pensamientos e ideas [...]». Dada la situación actual, no sería útil que alguien contrapusiera pensamientos y sensaciones «al caos de la confusión y de la incompreensión, aunque lo hiciera con pureza de intención. En las raíces de la experiencia eclesial, en la vida de la ascética, del

10. En lo sucesivo, la transcripción de los nombres griegos se regirá fundamentalmente por la pronunciación del griego moderno. Cuando determinadas grafías se hayan impuesto en nuestra lengua, como sucede con nombres como Yannaras y Zizioulas, usaré tales grafías.

11. Ch. Yannaras, *Person und Eros*, 71 y *passim*.

12. Ch. Yannaras, *I theoloyia*, 68.

13. *Ibid.*, 85. De manera parecida, en lo que respecta al teólogo P. Trembelas (Π. Τρεμπέλας), *ibid.*, 89.

14. *Ibid.*, 84.

culto divino y de los misterios¹⁵, la confusión y el error no se refutan dialécticamente, sino en la práctica»¹⁶.

Las exposiciones de Christos Yannaras muestran claramente en qué sentido se habla aquí de experiencia. La experiencia, según la entiende este autor, no significa una experiencia general de Dios o una experiencia mística del mismo, la cual, en opinión del filósofo ruso de la religión Vladimir Solov'ev [Soloviev] (1853-1900), es accesible a todo hombre, incluso al que no es cristiano¹⁷. Tampoco se trata, como en la «teología de la experiencia» de Erlangen, propugnada por los teólogos Adolf von Harleß (1806-1879) y F. H. R. Frank (1827-1894), de la posibilidad de comprobar mediante la experiencia del nuevo nacimiento que la persona ha asimilado las enseñanzas de la fe¹⁸. Finalmente, tampoco significa la experiencia personal de la fe que se produce en la conversión, como sucede en el pietismo¹⁹. Por el contrario, la experiencia ortodoxa, en el sentido en que la entiende la Escuela neoortodoxa y nos la dan a conocer las exposiciones de Christos Yannaras, hace referencia a la Iglesia, al culto divino, a los misterios, a la oración y a la ascética, y por eso es identificada a menudo con el concepto de «eclesialidad». Pavel Florenskij nos lo hace saber ya con el título de su obra teológica más importante, *Columna y fundamento de la verdad*. Así es como en 1 Tim 3, 15 se describe a la Iglesia. Pero también en otros pasajes de este autor son casi intercambiables los conceptos de «experiencia» y «eclesialidad»²⁰. Para los filósofos de la religión Vladimir Solov'ev y Aleksej Homjakov (1804-1860), la experiencia eclesial es el nivel supremo y la plenitud de la experiencia religiosa que, en un nivel inferior, es accesible a todo hombre en calidad de experiencia general de

15. Son «misterios» en sentido más especial los «sacramentos».

16. Ch. Yannaras, *I theoloyia*, 124s. Por desgracia, no se pudo tener ya en cuenta en la medida deseada el «Alfavitari tis pistis», en el que Yannaras mismo intenta cultivar una teología orientada por la experiencia.

17. M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung*.

18. J. Track, *Erfahrung III/2*, 122s.

19. *Ibid.*, 121.

20. P. Florenskij, *Stolp*, 7s.; cf. también G. Florovskij, *Puti*, 178, 222, 252, 492.

Dios²¹. A la Iglesia y al culto divino como transmisores de experiencias, remiten durante el siglo XIX, en Rusia, principalmente los sectores influidos por ideas eslavófilas, entre los cuales se contaba también el arzobispo Amvrosij (Ključarev [Kliucharioff]); 1820-1901) de Har'kov [Jarkov], importante a este respecto, pero, por lo demás, menos conocido²². Para alcanzar experiencias de fe, el arzobispo dice en uno de sus sermones que el cristiano «debe pasar parte importante de su vida en la casa de Dios. Allí es donde se despierta en él, por la acción de la gracia, el hombre interior; allí es donde, por la repetición frecuente de las impresiones procedentes del mundo superior, se desarrollan en él los órganos que originan las sensaciones de la parte más elevada de nuestra naturaleza, que está orientada hacia el mundo espiritual»²³.

Hay que retener de manera especial que, en la teología neoortodoxa, la experiencia ha de entenderse como experiencia *eclesial*. Porque en esto radica, en su nivel más profundo, la diferencia entre la comprensión ortodoxa de la experiencia y la comprensión pietista de la misma, de la que, por lo demás, existen también analogías en la vida ortodoxa. Y no sólo la acentuación de la necesidad de la experiencia, sino también el punto de partida del pensamiento teológico que se halla en lo concretamente experimentable, que es lo que puede designarse como típicamente ortodoxo, tiene también su correspondencia en el pietismo. No obstante, la ortodoxia se diferencia específicamente de éste por el hecho de que en él la experiencia no ha de entenderse como experiencia *eclesial*, sino principalmente, e incluso exclusivamente, como experiencia *personal*. El pensamiento ortodoxo, según el sentido de la teología neoortodoxa de la experiencia en la teología de la Trinidad, toma como punto de partida las Hipóstasis concretas, pero la teología y la piedad pietistas parten de la relación personal con Jesús como «Salvador personal». La eclesiología ortodoxa reciente toma como punto de partida la asam-

21. Cf. M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung*, 204-210 y *passim*; Id., *In der Kirche leben*.

22. Cf. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 99-169 y *passim*.

23. Amvrosij (Ključarev), *Polnoe Sobranie*, parte 2, 60s.

blea eucarística concreta, pero el pensamiento pietista parte de la asamblea de los creyentes, aunque no de la comunidad eucarística. Los ejemplos se podrían multiplicar.

A pesar de una acentuación parecida de la experiencia, las diferencias son tan grandes, que es finalmente discutible que ambas partes se refieran a lo mismo cuando hablan de la «experiencia». Pues, en la medida en que la Ortodoxia acentúa la *eclesialidad* de la experiencia, ésta –a diferencia de la experiencia subjetiva– debe ser mediatizable y trasmisible y debe estar sometida al criterio de la eclesialidad. Además, para la parte ortodoxa, la experiencia es un proceso continuado de crecimiento y maduración, de ir identificándose con la experiencia de la Iglesia. Por el contrario, en el pietismo (¿o esto se aplicará quizás únicamente al neopietismo?) predomina el elemento de lo espontáneo, el elemento de lo emocional y, con ello, el elemento de la vivencia. Esto sucede incluso en grado tan intenso, que –a mi parecer– en vez de hablarse de *experiencia*, debiera hablarse más bien de *vivencia*.

La orientación de la teología ortodoxa hacia la experiencia se halla dentro de un contexto cultural en el que se redescubrió la «experiencia», incluso fuera de la teología ortodoxa, por ejemplo, en la teología de Erlangen. Es posible que el descubrimiento de la experiencia por parte de la teología esté relacionado con el auge de las ciencias naturales, que se basan en el principio del experimento y, con ello, en el principio de la experiencia²⁴. No debe menospreciarse esta conexión cultural global. Sin embargo, es sorprendente que no sólo la realidad objetiva sino también el concepto de «experiencia» hayan influido de manera más persistente en la teología ortodoxa que en la teología occidental. Y esto no sólo se aplica al caso de Florenskij, aficionado al estudio de las ciencias naturales, y a la escuela teológica que lleva su sello²⁵, sino que, a nuestro parecer, se debe también al hecho de que la teología ortodoxa, en este punto, enlazaría efectivamente con la teología de los Padres y de la Iglesia antigua.

24. Esta referencia se la debo a Rex Rexheuser. Cf. también M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung*, 127s.

25. Cf., por ejemplo, V. Ivanov, *Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit*.

Es verdad que el término «experiencia» apenas se encuentra en los Padres orientales. Pero su teología era «teología de la experiencia» por cuanto se hallaba en constante relación con los «misterios», principalmente con el bautismo y la eucaristía, pero también con las demás acciones y prácticas que, en parte, se llamarían más tarde «sacramentos», y con la vida ascética. Se hallaba igualmente en constante relación con el culto divino en general, con la plegaria y el himno. Se hallaba, pues, dentro de la unidad de la *lex orandi* y la *lex credendi*²⁶.

Esta unidad existente entre la doctrina, la teología y la experiencia litúrgica se condensó en la formación de las plegarias eucarísticas de la antigua Iglesia²⁷. Aparece con especial claridad en el contenido y en la historia de la formación del escrito de Basilio Magno titulado *Sobre el Espíritu santo*, y aparece también en la historia de la plegaria eucarística que lleva el nombre de San Basilio²⁸, e igualmente en la formación del rito bautismal de la Iglesia antigua²⁹. Pero aparece también en el hecho de que la cuestión acerca del conocimiento y de la experiencia de Dios se plantee y estudie principalmente en relación con los escritos ascéticos³⁰.

Durante el periodo de los siglos VII al IX se acentúa de nuevo una vez más en la Iglesia de Oriente la unidad entre la alabanza y la doctrina. Por aquel entonces los poemas *kontakia*, sobre todo del «melodos» Romanos († hacia 560), procedentes del siglo VI, son sustituidos por el poema del canon³¹. Los *kontakia* eran poemas de impronta dogmática, pero eran más que nada poemas narrativos. Por el contrario, en el canon predomina la contemplación laudatoria y dogmática con abundante uso de conceptos dogmáticos, pero tan revestidos de alabanza, que incluso términos como «hipóstasis», «homoousios», «arquetipo» e «imagen» se crearon para ser cantables.

26. Cf. K. Federer, *Lex orandi - lex credendi*, en: LThK² 6, 1001s.

27. Cf. K. Ch. Felmy, *Was unterscheidet*, 13-15

28. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 2.

29. Cf. H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit*.

30. Cf. principalmente V. Lossky, *Die mystische Theologie*.

31. Cf. E. Wellesz, *A History*.

En una forma que constituye precisamente un reto para el pensamiento occidental, el patriarca Jeremías II de Constantinopla³², en su carta a los teólogos de Tubinga Jacob Andreae y Martin Crusius, identificó el recto uso de los sacramentos (según el artículo XIII de la Confesión de Augsburgo) con la divina liturgia, tal como se celebra en la Iglesia ortodoxa, y la descripción de la divina liturgia la asoció con la explicación de los sacramentos. *Esto* lo entendía él como la respuesta adecuada al citado artículo³³. Tal cosa se hace, propiamente, con una tendencia crítica, pero de manera tan acertada, que un pensamiento se designa «por decirlo así, con arreglo a su realización en el culto divino»³⁴. Lo que es un sacramento, en lenguaje ortodoxo, lo que es un misterio, eso no se define, sino que se medita mediante la descripción y la presentación del acto que lo realiza.

Claro que otra cosa sucede en la teología ortodoxa determinada por la escolástica occidental, principalmente a partir del siglo XVII³⁵. De hecho, también en la teología «escolástica» se encuentran «definiciones», pero no en el sentido de los *horoi* de la Iglesia antigua. Allí los dogmas –así opina Christos Yannaras– «no eran ‘principios’ teóricos, sino los límites (*horoi, termini*)»³⁶ de la experiencia de la Iglesia, que establecían una separación entre la verdad vivida y su falsificación por la herejía»³⁷. Pero las definiciones de la teología «escolástica» ortodoxa no pretenden circunscribir el misterio y deslindarlo de falsas interpretaciones, sino definirlo en el sentido actual, condensarlo en una fórmula y, de este modo, captarlo y comprenderlo.

Este alejamiento de la teología de la experiencia, de la teología «que va siguiendo el acto», un alejamiento que se produce en

32. Con arreglo a la política turca de entonces en relación con el personal y las finanzas, Jeremías fue depuesto repetidas veces como patriarca e instituido de nuevo según nuevos recuentos presentados ante la Sublime Puerta. Fue patriarca en 1572-1579, 1580-1584, 1586-1595.

33. I. Karmiris, *Ta dogmatika*, 470-476; *Wort und Mysterium*, 85-93; cf. D. Wendebourg, *Reformation*, 272-304.

34. D. Wendebourg, *Mysterion und Sakrament*, 293.

35. Dorothea Wendebourg muestra que hubo ya antes unos primeros enfoques en este sentido (cf. *ibid.*).

36. Se denominan *horoi* las decisiones dogmáticas de los concilios.

37. Ch. Yannaras, *I theologia*, 54.

el periodo «escolástico» de la «pseudomorfosis»³⁸, está siendo duramente criticado en recientes exposiciones de la historia de la teología ortodoxa. Pienso especialmente en las declaraciones formuladas en el contexto de la exposición histórico-crítica de la liturgia, efectuadas desde la segunda mitad del siglo XIX³⁹; en las declaraciones sobre la doctrina «escolástica» de la redención formuladas por Pavel Svetlov (1861-1941), el patriarca Sergij (Stragorodskij; 1867-1944), Viktor Nesselov (1863-1941) y el metropolitano Antonij (Hrapovickij; 1864-1934)⁴⁰; en las declaraciones de los teólogos griegos Panayotis Christou (Παναγιώτης Χρήστου) y el obispo Yoannis Zizioulas (Ἰωάννης Ζηζιούλας), pero principalmente en los estudios del gran especialista ruso en patrística Georgij Florovskij (1893-1979) y en los de Christos Yannaras⁴¹. Más aún, puede mostrarse incluso que la exposición que los ortodoxos hacen de la historia de su propia teología se inclina hoy día ampliamente, y precisamente en sus mejores exponentes, hacia una apreciación sumamente crítica, no porque ellos estuvieran convencidos de la superioridad de la «ortodoxia en sí», sino porque la teología ortodoxa que apareció después de la caída de Constantinopla correspondió raras veces al ideal de una teología acorde con la experiencia litúrgica y ascética de los Padres. La teología, con anterioridad a la caída de Constantinopla, con su vinculación a la experiencia litúrgica y ascética, es –en su totalidad– norma y fuente del pensamiento teológico para la actual teología ortodoxa; es considerada en cierto modo como un canon para la teología actual, y, por lo mismo, su estudio –considerado en sí mismo– rebasa ya la simple esfera de una introducción a la teología ortodoxa actual.

Debido a que la teología ortodoxa, incluso la teología ortodoxa rusa más destacada a lo largo de los siglos, se había desligado

38. Georgij Florovskij tomó este concepto de Oswald Spengler y se lo aplicó a la teología rusa. Es discutible si el concepto fue elegido o no felizmente, pero la realidad designada por él fue conocida claramente por muchos teólogos, especialmente por el mismo Florovskij.

39. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 309-351.

40. Cf. P. Gnedič, *Russkaja bogoslovskaja literatura*.

41. K. Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*.

hacía ya tanto tiempo de su propio terreno litúrgico y ascético, Georgij Florovskij llegó a formular juicios muy duros acerca de la teología ortodoxa del pasado –¡pero no lo hizo para confirmar prejuicios occidentales!–. Florovskij conocía como ningún otro los enormes logros intelectuales, todavía no debidamente apreciados, de la teología ortodoxa durante el siglo XIX y principios del siglo XX hasta el estallido de la revolución⁴². Teniendo en cuenta ese *conocimiento* de los logros, habrá que leer el siguiente juicio:

Y de este modo se llegó a que, después de la caída de Bizancio, tan sólo el Occidente cultivara la teología. La teología es, por su esencia, una tarea católica, pero esta tarea llegó sólo a disolverse en el cisma. Tal es la paradoja fundamental en la historia de la cultura cristiana. El Occidente cultiva la teología, mientras que el Oriente guarda silencio o, lo que es peor, repite sin reflexión y tardíamente lugares comunes occidentales⁴³.

El que conozca, aunque sólo sea un poco, la historia de la teología rusa, se dará cuenta de que esos juicios son demasiado duros. Florovskij mismo los habría impugnado, si el Occidente, sin poseer un conocimiento de la teología rusa, se hubiera limitado simplemente a hacerse eco de ellos, para sustraerse de este modo a una confrontación con la teología oriental. Si la teología rusa debiera valorarse efectivamente de una manera tan negativa, entonces Adolf von Harnack no hubiera aprendido ruso para poder leer una monografía sobre Teodoro de Ciro⁴⁴. Sin embargo, lo que faltaba en buena parte a esa teología era el planteamiento propio de los problemas, el planteamiento *ortodoxo* y la relación con el trasfondo de la experiencia que es tan característico de la Ortodoxia. Esta relación faltaba en buena parte, pero no de manera total. Y, así, Florovskij, en su exposición crítica de los «camino de la teología ortodoxa», tiene en cuenta con ilimitadas

42. Aparte de una serie de investigaciones especializadas, que están dedicadas más bien a la filosofía de la religión y a la teología de los laicos, cf. K. Ch. Felmy, *Die Auseinandersetzungen mit der westlichen Theologie*.

43. G. Florovskij, *Puti*, 515.

44. A. Schmemmann, *Russian Theology*, 175. Claro que algunas veces he oído en conversaciones que Harnack aprendió el ruso durante el tiempo de su juventud pasado en Dorpat.

alabanzas a dos teólogos: al sacerdote de Kronstadt Ioann Sergiev (1829-1908)⁴⁵, venerado como carismático, taumaturgo, fundador de las obras diacónicas, predicador, confesor y liturgo, a quien la Iglesia ortodoxa rusa del extranjero cuenta entre el número de los santos; y a la figura tal vez más señalada de la historia de la Iglesia rusa del siglo XIX, el metropolitano Filaret (Drozdov, 1782-1867)⁴⁶. Y lo que caracteriza a ambos es el hecho de que su pensamiento teológico está enraizado en el terreno de una experiencia eclesial viva: en el caso de Ioan de Kronstadt, no existe, desde luego, un «sistema teológico», pero sí existe «experiencia y testimonio teológicos del mismo»; en él «vuelve a abrirse el camino olvidado del conocimiento de Dios, basado en la experiencia»⁴⁷. En el metropolitano Filaret falta también un sistema teológico coherente, «pero encontramos en él algo mayor: la unidad de una experiencia viva, la profundidad de una visión intelectual ‘de la visitación mística del Espíritu’»⁴⁸.

Ahora bien, si a Ioann de Kronstadt, a diferencia quizás del metropolitano Filaret, no podemos designarlo propiamente como teólogo científico, sí habrá que considerar como tal, desde luego, a san Serafín de Sarov (1759-1833)⁴⁹, a quien Florovskij estudia también en su historia de la teología rusa, y quien le recuerda en muchos aspectos a Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022)⁵⁰, por que su experiencia es «enteramente la misma»⁵¹.

La mención de nombres como los de san Serafín y de Ioann de Kronstadt señala una característica especial de la teología ortodoxa, que muestra claramente quiénes son en la Iglesia orto-

45. Cf. P. Hauptmann, *Johann von Kronstadt*, 33-71; K. Ch. Felmy, *Predigt im orthodoxem Rußland*, 170-278. Tan sólo desde el momento en que se alivió la situación de la Iglesia bajo el gobierno de Mihail Gorbachev (Gorbachov), pudo hablarse debidamente en la Iglesia Ortodoxa Rusa acerca de Ioann de Kronstadt.

46. Cf. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 66-92 y *passim*.

47. G. Florovskij, *Puti*, 400s.

48. *Ibid.*, 182.

49. V. Zander, *Seraphim von Sarow*.

50. Cf. Vasilij (Krivošein), *Prebodobnyj Simeon*. Por la influencia decisiva del arzobispo Vasilij, se editaron por primera vez en la serie «Sources Chrétiennes» las obras completas de Simeón: SC 51, 96, 104, 113, 122, 129, 154, 174, 196.

51. G. Florovskij, *Puti*, 392.

doxa los Padres venerados como santos que llevan el honroso título de «el teólogo». Lo son el evangelista Juan, Gregorio Nacianceno (329/330-390/391) y finalmente Simeón (949-1022), a quien se designa como el Nuevo Teólogo. Al evangelista se le atribuye este título porque el prólogo de su evangelio enuncia la divinidad y humanidad del Logos divino de una manera que llegó a ser decisiva para la teología ortodoxa en los conflictos cristológicos de los siglos IV y V. El segundo «teólogo» es Gregorio Nacianceno, considerado también en Occidente como un teólogo de altura. Pero hay que señalar que, precisamente en Oriente, *este* Padre, entre los maestros teológicos de su tiempo, fue quien recibió el honroso título de teólogo; no lo recibieron, sin embargo, Atanasio Magno, Basilio Magno o Cirilo de Alejandría, que contribuyeron más que Gregorio al desarrollo del dogma ortodoxo. Más que sus escritos teológicos, fueron sus discursos, finamente estructurados –que influyeron también en la himnica ortodoxa⁵²–, los que acrecentaron su fama en el Oriente cristiano. Pero si en Gregorio predominó lo que solemos llamar «teología» y esto fue, en parte, el motivo de que se le denominara «teólogo», san Simeón el Nuevo Teólogo es ante todo un místico –y un místico que sabe cantar y hablar acerca de sus experiencias místicas. Pero, en este aspecto, no se le puede considerar particularmente como «teólogo de la mística», como quien reflexiona teológicamente sobre la experiencia mística. Como tal habría que considerar, con mucha mayor razón, a Gregorio Palamas (1296-1359).

Por la elección de aquellos a quienes la Iglesia ortodoxa venera como «teólogos», puede verse que en la teología ortodoxa antigua y clásica existía un concepto de la teología que se diferenciaba del concepto predominante en Occidente y mantenido también ampliamente en Oriente, aunque también en Occidente hay referencias a tal comprensión de la teología (de lo contrario, Teresa de Ávila, mística insigne, no habría recibido en la Iglesia católica romana el título de Doctora de la Iglesia). A esa otra comprensión de la teología se refiere evidentemente Georgij

52. Cf. K. Ch. Felmy, *Heilsgeschichte*, 10.

Florovskij, cuando a santos como Ioann de Kronstadt⁵³ o Serafín de Sarov los califica como teólogos.

El teólogo griego Christos Yannaras, influido por Florovskij, pensó que la limitación del nombre de «teología» al estudio de verdades históricas y de proposiciones teológicas rectas era un síntoma de decadencia, de alejamiento de lo que propiamente es la teología según la comprensión ortodoxa: «En el ámbito de la Iglesia ortodoxa y de su tradición, la teología tuvo siempre un significado muy diferente de lo que hoy día entendemos por ella. No era un desarrollo teórico de axiomas e ideas, sino la expresión y formulación de la experiencia. Antes de ser doctrina, la Buena Nueva de la Iglesia es un acontecimiento. Conocer el acontecimiento quiere decir *participar*; vivirlo significa una forma de vida. Y para expresar la vida se necesita un lenguaje diferente del de los conceptos y de las informaciones objetivas»⁵⁴. Y, así, para Yannaras la belleza de los iconos bizantinos no es menos apropiada para expresar la verdad de la fe, mejor dicho, la experiencia del Evangelio, que el concepto filosófico que, tan sólo empleado impropiaemente, es capaz de comunicar una participación en la experiencia de la verdad. Para el pensamiento ortodoxo, «la verdad coincide con la experiencia mística; la teología, con la ‘visión de Dios’»⁵⁵. Puesto que la teología tiene que ver con la «experiencia» y con la «vida», no debe separársela tampoco del *ethos* –según Yannaras–; lejos de eso, «el dogma formula el *ethos* de la Iglesia, y el *ethos* es la encarnación del dogma. La teología, para el creyente, es ‘mistagogía’ en una unidad bipolar inseparable»⁵⁶.

Por esta razón, la teología mística y ascética, los escritos ascéticos de los Padres del monacato ortodoxo, no son un accesorio edificante que viene a completar lo propio de la teología sistemá-

53. Es venerado oficialmente como santo, pero únicamente en la Iglesia Ortodoxa Rusa del extranjero. Aunque también más allá de esos límites es considerado como santo, por ejemplo, entre muchos cristianos ortodoxos de la (antigua) Unión Soviética. Yo mismo he visto sus iconos en varias casas rusas de ese país.

54. Ch. Yannaras, *I theoloyia*, 53.

55. *Ibid.*, 54.

56. *Ibid.*, 54.

tica, sino que son parte integrante de la misma. Claramente lo muestra la obra de Vladimir Losskij, titulada *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* («La teología mística de la Iglesia oriental»), cuyo problema «teológico», entendido en nuestro sentido, es decir, la cuestión acerca del conocimiento de Dios, se estudia con ayuda principalmente de los escritos de autores ascéticos⁵⁷. Otro ejemplo es la *Teología moral ortodoxa* del teólogo rumano Dumitru Stăniloae⁵⁸, cuyo tercer tomo lleva el subtítulo de «Espiritualidad ortodoxa». De hecho, se trata en ella de temas como la «purificación», la «iluminación» y la «deificación», que tendrían su lugar apropiado en una teología dogmática, y que no cabe esperar en absoluto, o no únicamente, en una «teología moral». Luego, como testigos patrísticos más importantes aparecen también, entre otros, Evagrio Póntico, Isaac el Sirio, Máximo Confesor, Juan Casiano, Juan Clímaco, Nilos el Asceta, Markos Monachos, Gregorio Palamas, es decir, teólogos que han reflexionado sobre la experiencia de Dios y el conocimiento de Dios, y que no son «teólogos moralistas» en sentido propio.

Lo que se aplica a la espiritualidad, se aplica igualmente y quizás en grado más intenso todavía a la liturgia. El teólogo griego Ioannis Zizioulas (nacido en 1931, desde 1986 obispo de Pérgamo) ha hablado algunas veces de que «el análisis de la liturgia se convierte en el principal método al que recurre una serie de teólogos [ortodoxos] modernos para tratar la eucaristía»⁵⁹. En todo caso, se pudo comprobar hasta qué punto las formas y los cambios habidos en la interpretación rusa de la liturgia corresponden a los «caminos seguidos por la teología rusa»⁶⁰, y hasta qué punto en la Ortodoxia va intensificándose el conocimiento del «análisis litúrgico», tal como lo formuló Ioannis Zizioulas, como el mejor método para el estudio de la Eucaristía⁶¹.

La tradición litúrgica y la tradición ascética han sido incluso las genuinas constantes de la Iglesia ortodoxa, en una época en

que el pensamiento teológico, por influencia de la escolástica occidental, estuvo sometido a tan profundo cambio, que Georgij Florovskij habló de una «pseudomorfosis» de la teología ortodoxa. Por aquel entonces no se reflexionaba, desde luego, sobre las fuentes de una teología litúrgica y ascética. No se aspiraba a tal cosa, ni se era capaz de hacerlo, cuando se escuchaban reclamaciones en este sentido⁶². Pero la teología litúrgica y la teología ascética se vivían en la práctica y se «experimentaban». Y, por tanto, todo estaba dispuesto para una futura renovación. Cuando, desde mediados del siglo XIX, se anunció en Rusia un retorno a las raíces de la teología de los Padres y, con ello, también a su experiencia litúrgica y ascética, el teólogo de la universidad de Kiev⁶³, Pavel Svetlov, habló de los «tesoros inagotables» de sabiduría que «se encierran en el culto divino» de la Iglesia ortodoxa, y afirmó que el culto divino, junto a los escritos de los Padres, era una «de las fuentes más importantes para la soteriología ortodoxa». Sobre la cuestión de la soteriología, de la que se ocupaba Svetlov especialmente, arrojan «abundante luz» los ordenamientos del culto divino ortodoxo, principalmente la Divina Liturgia, «que se habían formado en una época que se hallaba [todavía] distante de la escolástica, y en la que florecía la conciencia cristiana»⁶⁴.

El obispo Ioannis Zizioulas desarrolla ulteriormente estos pensamientos, cuando ve en la liturgia de la Iglesia ortodoxa no sólo una fuente para la teología, sino también un criterio para la ortodoxia y, a la vez, también el fermento, fielmente conservado en la Iglesia ortodoxa, para una renovación teológica. Es verdad que en Occidente hubo una renovación teológica, «pero los teólogos ortodoxos sacaron para sí abundantes frutos de esa renovación y lo hicieron, a mi parecer, de manera muy creativa, porque reconocieron en ella rasgos de la manera de pensar de los Padres y de su tradición, en las cuales se halla extensamente enraizada la Iglesia oriental»⁶⁵. Así que la teología ortodoxa, con ayuda de los

57. Cf. también V. Lossky, *Schau Gottes*.

58. D. Stăniloae, *Teologia morală*, vol. III.

59. I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 173.

60. Cf. G. Florovskij, *Puti*.

61. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*.

62. *Ibid.*, 131ss.

63. El hecho de que en Rusia los teólogos enseñaran teología en una universidad era la excepción, no la regla.

64. P. Svetlov, *Opyt II*, 25, 27.

65. Así hay que leer (*Ostkirche*), y no «iglesia local» (*Ortskirche*).

desarrollos teológicos que se habían producido en Occidente, pudieron superar su propia escolástica». Prosigue escribiendo: «Propiamente, esto debería haber facilitado el diálogo entre la teología oriental y occidental, si los efectos de la renovación hubieran sido tan trascendentales en Occidente como lo fueron en Oriente. Tal vez la diferencia se explique por la ruptura con la tradición litúrgica, ruptura que –a diferencia del conservadurismo reinante en la Iglesia oriental– parece caracterizar a las Iglesias occidentales»⁶⁶.

La reflexión retrospectiva sobre las genuinas fuentes de la teología ortodoxa comenzó en Rusia con la renovación patrística durante la segunda mitad del siglo XIX. En general, esta renovación fue más fructífera de lo que el mismo Georgij Florovskij pudo o quiso entender. En nuestro tiempo, y gracias a la emigración rusa a Grecia, Rumanía y Serbia, esta renovación influyó también en estos países, mientras que la formación impartida en los seminarios eclesiásticos de la Iglesia ortodoxa rusa retrocedió, debido a alguno de sus docentes, hasta convertirse en una teología escolástica. Evidentemente, la total falta de posibilidades de realizar una labor científica en la época siguiente a la revolución, y la restauración muy limitada de la posibilidad de cultivar una teología científica después de la Segunda guerra mundial, son responsables de este retroceso parcial hacia una teología más fácil de condensar en proposiciones y, por tanto, más fácil de aprender y de enseñar. Si se ve rectamente esta conexión, entonces se comprende fácilmente que la imposición de una teología escolástica, desligada de la experiencia eclesial, estuviera determinada principalmente por circunstancias externas en la época de la opresión sufrida por la Ortodoxia en casi todos los países, durante la época que siguió a la caída de Bizancio. Esto explicaría, además, por qué la teología rusa fue la primera en reflexionar, aunque bastante tarde, volviendo su mirada hacia los fundamentos de la Ortodoxia. En efecto, ella era la única que, durante bastante tiempo, venía gozando de casi total independencia. Y en la medida en que era dependiente, lo era de un estado que, aunque perjudicó con

66. I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 172.

bastante frecuencia al prestigio de la Iglesia, fundamentalmente tenía sentimientos amistosos hacia ella, y se presentaba y se entendía a sí mismo como un Estado de religión ortodoxa.

La teología ortodoxa, tal como se enseña en los centros de formación espiritual de las diversas Iglesias ortodoxas, no puede renunciar a la división de su temario en distintas disciplinas teológicas. Semejante estructura según disciplinas aparece, por ejemplo, en el índice de la revista *Bogoslovskij Vestnik* («Mensajero teológico») de la Academia Espiritual de Moscú, de los años 1902 a 1911⁶⁷. En este índice se encuentran las siguientes agrupaciones: 1) Sagrada Escritura, 2) patrología, 3) teología fundamental y apologética cristiana, 4) teología dogmática, 5) teología comparada (confesionología), 6) teología moral, 7) estudio de liturgia y de arqueología eclesial, 8) homilética, 9) teología pastoral, 10) derecho eclesiástico y derecho en general, 11) filosofía y psicología, 12) pedagogía, 13) retórica e historia de la literatura, 14) historia bíblica y arqueología [bíblica], 15) historia universal de la Iglesia, 16) historia universal profana, 17) historia de la Iglesia ortodoxa rusa, 18) historia y desenmascaramiento del cisma ruso (es decir, de los que pretendían ser los seguidores de la antigua fe) y de las sectas, 19) historia profana de Rusia, 20) filología⁶⁸.

Esencialmente, las revistas de las demás Iglesias Ortodoxas y la «Revista del Patriarcado de Moscú», que aparece periódicamente desde el año 1944, contienen temarios mucho menos diferenciados por disciplinas; más aún, junto a las secciones dedicadas a la información sobre asuntos eclesiásticos y temas parecidos, contienen una sola sección teológica. Claro que esto se debe de ordinario a la situación actual, que es más bien precaria, y no a una decisión consciente. Y, sin embargo, es verdad en términos generales: a pesar de la posibilidad de una diferenciación muy detallada⁶⁹, la teología ortodoxa está en general más interesada en el conjunto que en detalles particulares, con todas las consecuencias positivas y negativas de esta actitud. De manera

67. *Ukazatel'* (cf. la bibliografía).

68. Diferenciaciones parecidas se encuentran en la obra de N. N. Glubokskij sobre «La ciencia teológica rusa».

69. Cf. también C. L. Claus, *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit*.

sumamente impresionante aparece esta tendencia fundamental en un artículo en el que Veselin Kesich, profesor de Nuevo Testamento en el Seminario de San Vladimir, en Nueva York, valoró los diversos métodos exegéticos, desde la «convicción de que la Iglesia, desde un principio, estaba obligada a la crítica bíblica», y de que «tal crítica forma parte de la tradición de la Iglesia»⁷⁰. Es significativo que, en este punto, merezca la especial atención de Kesich el método de la historia de las formas, que muestra a la comunidad de la Iglesia actuando en la creación de las formas y en la trasmisión de las mismas, mientras que la historia de la redacción, que se interesa más intensamente por la persona de cada evangelista, parece que le cautivaba poco.

La relación positiva de Kesich con el método de la historia de las formas muestra claramente que la preferencia por tomar como punto de partida el conjunto y por plantear problemáticas globales está relacionada con el principio de la «eclesialidad». En todos los trabajos que se interesan por los detalles, la meta de la labor teológica es la formulación y la reflexión sobre la doctrina de la *Iglesia*, no, por ejemplo, el descubrimiento de la «teología» personal de un pensador cristiano concreto.

Este enfoque origina a veces dificultades en el diálogo entre la Ortodoxia y el Protestantismo. Los teólogos protestantes, a diferencia de los ortodoxos, son capaces de diferenciar más fácilmente entre el pensamiento de los diversos Padres o incluso de un solo Padre de la Iglesia en las diferentes épocas del desarrollo de «su propia teología», o también entre las diferentes teologías de Mateo, Marcos, Lucas o Juan. Por el contrario, se sienten a veces inseguros, cuando se plantea la cuestión acerca de qué es aquello en lo que todos están de acuerdo, a pesar de sus diferentes enfoques teológicos, o cuando se plantea incluso la cuestión acerca una norma eclesial vinculante. Esta dificultad no existe para los teólogos ortodoxos; sin embargo, se encuentra a menudo en ellos cierta incapacidad para la diferenciación. Y, así, la exposición, pongamos por caso, de la doctrina de un determinado Padre se convierte en una exposición poco diferenciada de la doc-

70. V. Kesich, *Research and prejudice*, 28.

trina de los Padres en general, sin que exista la capacidad o incluso la disposición para realzar cuál es el enfoque propio del pensamiento de cada uno de los Padres de la Iglesia o de cada una de las etapas del pensamiento de un Padre en particular.

Este interés predominante por la totalidad no fue un obstáculo, desde luego, para la diferenciación en diversas disciplinas y, sobre todo en la Rusia del siglo XIX y de principios del siglo XX, no impidió que surgiera una investigación de alto nivel acerca de la historia de la Iglesia y, en particular, que naciera una patristica ampliamente reconocida, pero todavía no apreciada debidamente, con valiosos estudios particulares. Sin embargo, el planteamiento sistemático de los problemas, que parte más bien del conjunto, sigue siendo significativo en general. Los planteamientos globales de problemas siguen caracterizando hoy día, de manera predominante, a la teología ortodoxa. A la hora de escribir una iniciación a esta teología, esto me confirma en la decisión de ofrecer principalmente una perspectiva de las cuestiones fundamentales de dicha teología, y no de sus diversas disciplinas ni de sus soluciones particulares.

Ahora que la teología neoortodoxa vuelve ante todo a adoptar como punto de partida la experiencia y lo experimentable y, en un amplísimo consenso, acentúa un pensamiento originalmente global, que integra también la experiencia e incluso el sentimiento, y lo contrapone al pensamiento occidental desintegrador, llegando a veces a subrayar el «corazón» como el centro de la persona en contraste con la «cabeza», habrá que tener especial cuidado de no incurrir aquí en malentendidos. El pensamiento integral es *pensamiento*, y no sentimiento. No se rechaza el intelecto, sino un intelectualismo unilateral. En círculos católicos romanos, pero también en círculos protestantes, fundamentalmente amistosos hacia la Ortodoxia, existe una tendencia subliminal muy difundida a sentir y alabar como un enriquecimiento la meditación ortodoxa y los escritos espirituales ortodoxos, pero a no prestar atención al genuino pensamiento teológico de Oriente. Así, por ejemplo, como protestante, una persona puede sentirse no afectada en absoluto, en su doctrina sobre los sacramentos y sobre el ministerio, por el pensamiento ortodoxo pero, al mis-

mo tiempo, puede entusiasmarse por la sabiduría pastoral, por ejemplo, de los *Relatos de un peregrino ruso*⁷¹. O bien, con semejante actitud, un católico puede aceptar, por ejemplo, la liturgia ortodoxa y la ascética ortodoxa, pero sin dejarse extraviar por las ideas ortodoxas en cuanto a su propia manera de pensar, por ejemplo, en la cuestión del *Filioque* o en la actitud con respecto al Pontífice romano. Sin embargo, no se hace justicia a la acentuación al carácter integral del pensamiento teológico neoortodoxo, cuando uno lo entiende erróneamente como una evasión hacia la emocionalidad. La reciente teología ortodoxa rechaza un intelectualismo unilateral, no el uso del intelecto en sí. Quiere retornar de este modo a la manera de pensar de los Padres, cuya orientación hacia la experiencia y lo experimentable es tan indiscutible como su alto nivel intelectual y su intento de penetrar intelectualmente en la experiencia de la fe cristiana y describirla.

Peter Hauptmann advirtió algunas veces contra las «confusiones entre el deseo y la realidad en la imagen acerca de la Ortodoxia» y contra los «desdichados intentos de instruir al interlocutor ortodoxo sobre lo que es genuinamente ortodoxo y lo que no lo es». Voces que «trataban de aminorar más o menos» la importancia de «las confesiones del siglo XVII», que servían de patrones de una teología escolarizada, «habrían demostrado no ser representativas en modo alguno de la Ortodoxia en su totalidad». «En cambio, la teología propugnada por Petrus Mogilas⁷² en su *Confessio Orthodoxa*, derivada de la conciencia de la Iglesia oriental, no debería ya descartarse»⁷³. Pues bien, la advertencia de no proyectar deseos sobre la Ortodoxia es digna de toda consideración. De hecho, ha sido hartamente frecuente que no se haya escuchado a la teología ortodoxa en su propia causa, sino únicamente en la medida en que proporcionaba apoyos en la confrontación en que andaban enzarzadas entre sí las confesiones occidentales. Sin embargo, es imponente la serie de teólogos ortodoxos que tratan de apartarse de Petr Mogila y de otros teólogos no orientados preferentemente hacia la experiencia y lo experimentable. Y los ma-

yores pensadores se cuentan entre ellos. La mayoría de los modernos teólogos ortodoxos más conocidos adoptan una actitud crítica ante la teología escolástica representada por Petr Mogila y por otros. La teología rusa, con anterioridad a 1917, se había abierto cada vez más a esa crítica y la practica en muchos de sus representantes. Esto se aplica igualmente al teólogo más conocido de Rumanía, Dumitru Stăniloae, aunque con la tendencia al equilibrio, que es característica de la teología rumana. Y en Grecia va creciendo el número de quienes tratan de superar ese modo de pensar que lleva impronta occidental y que está desligado de la experiencia litúrgica y ascética. Y lo mismo sucede en la Iglesia ortodoxa serbia.

Así que no quiero entregarme a ideas ilusorias. Pero menos aún quiero tomar partido contra la renovación que se va esbozando en la teología y que bebe en las fuentes de la experiencia eclesial ortodoxa, experiencia que se halla condensada en las obras de los Padres, y que encuentra su enfoque teológico en la experimentabilidad. Respetando la hostilidad de esa teología hacia el sistema, no intentaré desarrollar un sistema ortodoxo de teología de la experiencia. Querer establecer aquí un «principio» del que puedan deducirse las doctrinas ortodoxas, está en contradicción con la vitalidad de esa experiencia, que no se deja fijar en conceptos y sistemas.

El enfoque basado en la «experiencia» y en lo «experimentable» no sirve sino para abrir un camino a través de la exuberancia de la teología ortodoxa, y como criterio para el enjuiciamiento de lo que debe considerarse como genuinamente ortodoxo. Me parece que semejante criterio es necesario precisamente ante la tendencia, frecuente (pero no general) en la teología ortodoxa, a realzar excesivamente la unidad y la uniformidad de dicha teología. Esta unidad es ciertamente mayor que la que existe en la teología occidental, sobre todo en la protestante. Pero, a pesar de la existencia de formas de transición, pueden distinguirse clarísimamente dos teologías: una más antigua (pero que no corresponde a la antigua tradición ortodoxa), marcada en su impronta por Occidente y que se atiene a las ideas de teólogos como Florovskij, Yannaras, Zizioulas y demás teologías de rasgos extraños de tipo

71. Hay trad. española, Sígueme, Salamanca³1997.

72. Cf. P. Hauptmann, *Petrus Mogilas*.

73. *Ibid.*, 391.

occidental; y otra de renovación patrística, marcada nuevamente por su orientación hacia los Padres, la liturgia y la vida ascética. Aunque no tengo derecho alguno a inmiscuirme en confrontaciones ortodoxas internas, no puedo por menos que dedicar especial atención a los enunciados teológicos que concuerdan mejor con los fundamentos de la Ortodoxia y que toman como punto de partida la «experiencia» ortodoxa. Claro que, en todo ello, no llegaré hasta el punto de postular por mí mismo, en virtud de mis propios estudios patrísticos, lo que debe considerarse como ortodoxo. Pero, dentro de lo que es presentado como ortodoxo por teólogos ortodoxos, habrá que efectuar una criba con arreglo a los mencionados criterios.

La teología ortodoxa no marcada ante todo por la experiencia litúrgica y ascética y no orientada hacia la experimentabilidad, que dominó durante largo tiempo en las escuelas teológicas ortodoxas, es designada frecuentemente, dentro y fuera del ámbito de la Iglesia ortodoxa, como teología de escuela. Esta designación es desafortunada, por cuanto no permite reconocer con suficiente claridad que, en las escuelas teológicas ortodoxas, se formó también primeramente la resistencia contra esa clase de pensamiento teológico. Este concepto lleva consigo el peligro de desacreditar erróneamente toda la teología ortodoxa cultivada en las academias espirituales y en las facultades teológicas. Sin embargo, a pesar de esa tendencia y de ese peligro, y en oposición a ellos, yo utilizaré en lo sucesivo preferentemente este concepto, porque indica, no obstante, que el atractivo de la «teología de escuela» reside principalmente en su claridad conceptual y, en relación con ello, en su mayor facilidad de aprendizaje en el marco de la formación impartida en las escuelas teológicas ortodoxas. Por el contrario, los conceptos de «escolástico» y «escolástica», utilizados con frecuencia incluso en la teología ortodoxa, son demasiado pretenciosos y sólo adecuados para unificar con excesiva precipitación, sobre base irracional, el fruto tardío de un pensamiento racionalista con la época grande (a pesar de todos sus peligros) de la escolástica occidental y sus esfuerzos en el terreno religioso y filosófico. Por eso, los conceptos de «escolástico» y «escolástica» los utilizaré únicamente donde sea

inevitable hacerlo, en citas o cuando los autores ortodoxos, a quienes sigo en mi exposición o con quienes me enfrento críticamente, los utilizan.

Una palabra más sobre las fuentes de la teología ortodoxa y sobre su valoración por teólogos ortodoxos. La acentuación de la Escritura y de la tradición es común a todos los teólogos ortodoxos. No hay diferentes valoraciones sino cuando se llega a la cuestión acerca de si la tradición completa *materialiter* a la Sagrada Escritura, o de si no es sobre todo o únicamente una tradición interpretativa⁷⁴. Mientras que la más antigua teología de escuela, junto a la autoridad de la Sagrada Escritura, acentúa especialmente a los Siete Concilios Ecuménicos, la teología más reciente, orientada más intensamente hacia la experiencia eclesial –sin cuestionar la autoridad de los concilios– hace mayor insistencia en la teología de la plegaria y, con ello, en el acto y en los textos del culto divino. Georgij Florovskij lo resalta especialmente:

Hay muchas cosas que la Iglesia testifica, no de manera dogmática, sino de manera litúrgica: en el simbolismo del ritual sacramental, en el lenguaje figurado de las oraciones, en el ciclo anual (firmemente establecido) de las conmemoraciones y fiestas. El testimonio litúrgico es tan válido como el testimonio dogmático. El carácter concreto de los símbolos es algunas veces incluso más vital, más claro, más intensamente expresivo de lo que puede ser cualquier concepción lógica⁷⁵.

Florovskij considera incluso como tarea de la teología regresar «del aula a la Iglesia que celebra el culto divino»⁷⁶. La fe encontró su expresión ante todo «en ritos y fórmulas litúrgicas y sacramentales», así como también el Credo «surgió al principio como parte integrante del rito de iniciación»⁷⁷.

La acentuación del culto divino, a mi parecer, no sólo es una acentuación objetiva basada en los fundamentos de la ortodoxia. Hay también en ella una estrecha conexión sistemática. Una teo-

74. Cf. G. Florovskij, *Puti*, 177; G. Florovsky, *Bible*, 48s.

75. G. Florovsky, *Bible*, 50.

76. *Ibid.*, 84.

77. *Ibid.*, 84.

logía que considera a la Iglesia únicamente o en primer lugar como una institución que lo abarca todo, difundida universalmente y constituida jurídicamente, concede mayor valor a los enunciados doctrinales reunidos en los libros simbólicos. Por el contrario, una teología que entiende a la Iglesia principal y primordialmente a partir del culto divino, especialmente a partir de la Eucaristía, es lógico que, en relación con ello, acentúe también más intensamente el culto divino. Por tanto, los frentes en la diferente acentuación de la eclesiología, hasta llegar a la composición personal, trascurrirán según las mismas líneas que en el caso de la determinación de las fuentes de la fe⁷⁸.

Y no menos importante que la cuestión acerca de las fuentes de la dogmática, será la otra cuestión, a saber, *cómo* deben considerarse, tratarse y utilizarse tales fuentes. En la antigua teología de escuela, como podemos ver ejemplarmente en el caso de Christos Androustos, casi se identifica a las *fuentes* de la revelación con la revelación misma: «La tradición escrita y no escrita, es decir, la Sagrada Escritura y la sagrada tradición» son «normas y fuentes de la dogmática»⁷⁹. No se concibe como un problema la relación de éstas con la revelación misma. De manera diferente aparece ya en el catecismo del metropolitano Filaret⁸⁰ y, sobre todo, en el pensamiento, más reciente, orientado hacia la experiencia eclesial, de Georgij Florovskij y de Sergij Bulgakov. La Sagrada Escritura, según la perspectiva de Florovskij, es «un esquema o imagen (*eikon*) de la verdad, inspirado por Dios, pero no es la verdad misma»⁸¹.

Esta diferenciación entre la revelación y sus reflejos en la Escritura y en la tradición hace que surja la pregunta acerca de la inspiración de la Sagrada Escritura. El arcipreste Sergij Bulgakov mantuvo una comprensión de la inspiración que en cierto aspecto se anticipa al Concilio Vaticano II y admite la posibilidad de una

78. Cf. *infra*, capítulo 7.

79. G. Androustos, 20.

80. *Prostrannyj Hristianskij katihizis: O Svjaščennom Predanii i Svjaščennom Pisanii* (Catecismo cristiano extenso: Acerca de la sagrada tradición y de la Sagrada Escritura).

81. G. Florovsky, *Bible*, 48.

exégesis histórico-crítica. «La ‘inspiración’ incluye conjuntamente una inspiración humana, que es iluminada por un especial descenso divino del Espíritu de Dios, de tal manera que ésta pueda llegar a integrar también a la inspiración divina». La inspiración es «un encuentro entre Dios y el hombre». En el instante de la inspiración, «el hombre no es absolutamente pasivo. Antes al contrario: el hombre es sumamente activo, experimenta la más intensa tensión tanto en su humanidad como en su individualidad y en su intelectualidad personal»⁸². Ahora bien, si la inspiración es suma tensión del espíritu *humano* por la acción del Espíritu santo, entonces la Sagrada Escritura tiene también una faceta humana, que no excluye tampoco el error humano. Es bastante seguro que Sergij Bulgakov viera personalmente estas consecuencias, porque no cabe duda de que él mismo trabajó en un plano histórico-crítico⁸³.

Así, pues, la teología ortodoxa mantiene en general una comprensión optimista de la tradición, sustentada por la convicción de la infalibilidad fundamental de la Iglesia –no en el sentido de una institución infalible, pero sí en el sentido, seguramente, de que herejías y errores pueden obtener temporalmente un lugar en la Iglesia, pero que a la larga no pueden imponerse en ella. Ahora bien, la convicción de que el acto de la inspiración está realizado por Dios, pero que a la vez es plenamente humano, no excluye que se vea también lo limitado y lo condicionado del hombre. Esto deja margen también para una crítica histórica que de ordinario es, desde luego, predominantemente moderada. Pero cuando John Meyendorff, durante una conferencia de Iglesias ortodoxas y de antiguas Iglesias orientales precalcedonianas –celebrada en Ginebra en el año 1970–, advirtió contra un «fundamentalismo conciliar»⁸⁴, entonces nadie le contradujo. El «fundamentalismo» es tan extraño para la tradición ortodoxa como lo es la hipercrítica. Esto se aplica a los concilios exactamente igual que a la Sagrada Escritura.

En general, la relación con el estudio histórico-crítico de la Sagrada Escritura ha quedado sin aclararse en todo el ámbito de

82. S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, 31.

83. Cf. *infra*, capítulo 8.4.

84. GOTR 1971/1-2, 34.

la Ortodoxia. Y, así, por ejemplo, tampoco Sergij Bulgakov se atrevió a sacar *expressis verbis* las consecuencias posibles y probables de su doctrina de la inspiración para la crítica histórica. Los tímidos ensayos de la teología rusa en lo que respecta a la exégesis histórico-crítica quedaron sin ser objeto de reflexión con anterioridad al año 1917. Y la ulterior apertura prudente al pensamiento histórico-crítico quedó restringida, en general, al Occidente ortodoxo, pero en el Oriente, por el contrario, esta apertura no fue recibida ni impugnada por principio. Es indudable que, para una manera de pensar orientada más a la alabanza con su tendencia a lo hiperbólico, existen dificultades para recorrer el camino de la búsqueda del mínimo asegurado históricamente. Sin embargo, en este punto existen dificultades, pero no un obstáculo de principio. Las exposiciones, ya mencionadas, del teólogo serbio-americano Veselin Kesich⁸⁵ permiten reconocerlo así.

En la presente obra, la cuestión sobre la posibilidad de admitir los métodos críticos desempeña diferentes papeles. Las diferentes posiciones ante los métodos histórico-críticos quedan reflejadas en la actitud de Sergij Bulgakov, quien en unos casos los reconoció personalmente, mientras que en otros se negó enérgicamente a utilizarlos, sin que justificara esa diferente forma de proceder⁸⁶.

Bibliografía: Amvrosij [Ključarev], *Polnoe Sobranie Propovedej Vysokopreosvjaščennejšago Arhiepiskopa Amvrosija byvšago Har'kovskago - s priloženijami* [Colección completa de sermones del excelentísimo Amvrosij, arzobispo de Har'kov – con suplementos], parte 2, Har'kov 1902; Breck, John, *Orthodox Principles of Biblical Interpretation*, en SVTQ 1-2 (1996) 77-93; Bulgakov, Sergij, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg 1961; Claus, Claire Louise, *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche*, en Robert Stupperich (ed.), *Die*

Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, Witten 1966, 167-185; Evdokimov, Paul, *Christus im russischen Denken*, trad. alemana de H. Bliersch, Trier 1977 = Sofía 12; Federer, Karl, *Lex orandi - lex credendi*, en: LThK² 6, 1001s.; Felmy, Karl Christian, *Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jh.*: ZKG 94 (1983) 66-82; Id., *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin - New York 1984 = AKG 54; Id., *Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. Das Verhältnis von eucharistischen Gottesdienst und Tagzeiten in der östlich-orthodoxen Kirche* = JLH 1980, 1-22; Id., *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*: KO 28 (1985) 53-79; Id., *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Göttingen 1972 = KO.M 11; Id., «Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?». *Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeyer nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justins*: JLH 27 (1983) 1-5; Florenskij, Pavel, *Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mah* [Columna y fundamento de la verdad. Ensayo de una teodicea ortodoxa en doce cartas], Moscú 1914, reimpression fotomecánica (Westmead, Farnborough, Hants 1970); Id., *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, en *Östliches Christentum. Dokumente*, edit. por N. von Bubnoff y H. Ehrenberg, II: *Philosophie*, München 1925, 28-193; Florovskij, Georgij, *Puti Russkago Bogoslovija* [Los caminos de la teología rusa], París 1937, ²1981 - trad. inglesa: *Ways of Russian Theology* = G. Florovsky, *Collected Works* [véanse los estudios de introducción], vols. 5 y 6; Florovsky, Georges, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View* = G. Florovsky, *Collected Works I* [véanse los estudios de introducción]; George, Martin, *In der Kirche leben. Eine Gegenüberstellung der Ekklesiologie Wilhelms Löhes und A. Chomjakovs*: KD 31 (1985) 212-248; Id., *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen 1988 = FSÖTh 54; Glubokovskij, N. N., *Russkaja Bogoslovskaja Nauka v eja istoričeskom razvitii i novejšem sostojanii* [La ciencia teológica rusa en su desarrollo histórico y en su novísimo estado], Varsovia 1928; Gnedič, Petr, *Russkaja bogoslovskaja literatura o dogmate iskuplenija v period s 1893 po 1944 god* [La literatura teológica rusa sobre el dogma de la redención de 1893 a 1944]: ZMP 8 (1962) 68-72; Hauptmann, Peter, *Johann von Kronstadt - «Der große Hirte des russischen Landes»*: KO 3 (1960) 33-71; Id., *Petrus Mogilas*

85. Cf. *supra*, p. 44.

86. Es interesante tener en cuenta los resultados de las investigaciones históricas en el estudio que Sergij Bulgakov hace de la cuestión del sacerdocio (capítulo 8.4), comparándolos con su negativa a aceptar la crítica histórica en relación con la doctrina sobre la Madre de Dios (capítulo 4.3).

(1569-1646), en H. Fries y G. Kretschmar (eds.), *Klassiker der Theologie I, Von Irenäus bis Martin Luther*, München 1981, 378-391; Innoentij (Prosvirning), archim., *O tvorčeskom puti svjaščennika Pavla Florenskogo* [Acerca del camino creativo del sacerdote Pavel Florenskij]: ZMP 4 (1982) 65-76; Ivanov, Vladimir, *Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit in der russischen Theologie*, en R. Thöle y I. Friedeburg, *Philoxenia II, Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen*, Fürth 1986, 79-84; Karmiris, Ioannis, Ἰωάννης Καρμίρης, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας: Ἐκδοσις δευτέρα ἐπιτηρημένη [Los monumentos dogmáticos y simbólicos de la Iglesia Católica Ortodoxa. Segunda edición aumentada], partes I y II, Graz 1968; Kesich, Veselin, *Research and Prejudice*: SVTQ 14 (1970) 28-47; Köstlin, Julius, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, 5ª edición refundida, continuada después de la muerte del autor por D. Gustav Kawerau, segundo volumen, Berlin 1903; Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, trad. alemana de Mirjam Prager OSB, Graz - Wien - Köln 1961 = GLOK 1; Id., *Schau Gottes* (Zürich 1964) = BOTK 2; Mantzaridis, Georg, *Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa*: OrthFor 1 (1994) (8. Jg.) 39-47; Schmemmann, Alexander, *Russian Theologie: 1920-1972. An Introductory Survey* = SVTQ 16 (1972) 172-194; Schulz, Hans-Joachim, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976 = KKTS 39; Serafim (Čikagov), mitr., *Čto služiti osnovaniem duhovnosti*: ZMO 9 (1990) 70-75; Stăniloae, Dumitru, *Teologia morală ortodoxă pentru instituttele teologice*, vol. III: *Spiritualitatea ortodoxă* [La teología moral ortodoxa para los institutos teológicos, vol. III: La espiritualidad ortodoxa], Bucarest 1981; Svetlov, Pavel, *Opyt apologetičeskogo izloženiya provoslavno-hristianskago veroučeniya. V dvuh častjah*, č. II: Θεολογία οἰκονομική, tom II: *Ponerologija i hristologija* [Ensayo de exposición apológica de la doctrina cristiano-ortodoxa de la fe. En dos partes, parte 2: teología económica, vol. 2: ponerología y cristología], Kiev 1898; Track, Joachim, *Erfahrung III/2: Neuzeit*, en TRE 10, 116-128; Ukazatel', *k žurnalu «Bogoslovskij Vestnik»* (Izdanie Moskovskoj Duhobnoj Adademii. Vtoroe desjatiletie. 1902-1911 gody [Índice de la revista «Mensajero teológico», edit. por la Academia Espiritual de Moscú. Segundo decenio 1902-1911], Sergiev Posad 1912; Vasilij [Krivošeín], arhiepiskop, *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* [San Simeón el Nuevo Teólogo], Paris 1980; Wellesz Egon, *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2nd ed. revised and enlarged, Oxford 2¹961;

lendebourg, Dorothea, *Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen eugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie*, en P. auptmann (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten* (véanse los estudios de introducción), 272-294; Yannaras, Christis, *I theoloyia* Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, en Id., Ὁρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα [La teología en Grecia actualmente, en Id., Ortodoxia y Occidente. La teología en Grecia actualmente], Atenas 1972, 51-73; Id., *Person und Eros. ine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982 = FSÖTh 44; ander, Vera [Valentina], *Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759-1833)*, Düsseldorf 1956; Zizioulas, Ioannis, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, en *Die Anfängung des Heiligen Geistes im Abendmahl*. Viertes Theolog. Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKID vom 6.-9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Edit. por [Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland Studienheft 7) = ÖR.B 31.

En la concha del ábside de la iglesia del Monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí se encuentra un mosaico del siglo VI que representa la trasfiguración de Cristo en el Monte Tabor¹. Cristo, con vestidura blanca, se halla en el centro de la imagen, dentro de una mandorla, elevado sobre la tierra. A sus pies se postran los discípulos Pedro, Santiago y Juan; a los lados aparecen Moisés y Elías. Lo curioso es que la mandorla en la que se halla Cristo se va haciendo cada vez más oscura hacia el interior, en círculos concéntricos, y en cambio hacia el exterior se va haciendo cada vez más luminosa. Esto se repetirá en casi todos los iconos de la trasfiguración y de la resurrección de Cristo: la luz que irradia de Cristo y que le circunda no es clara en el centro, sino oscura. Algo enteramente diferente, más conforme a nuestra experiencia natural, vemos en las representaciones occidentales, por ejemplo, en el cuadro de la resurrección del altar de Isenheim: la luz que circunda al Cristo resucitado va perdiendo intensidad desde el interior hacia el exterior, para desvanecerse por completo al llegar al margen externo y convertirse en el oscuro cielo de la noche.

En los iconos orientales de la trasfiguración, el color oscuro predomina en el centro de la luz. Hace referencia a la absoluta imposibilidad de conocer la esencia de Dios². La convicción acerca de la imposibilidad de conocer la esencia de Dios constituye –según la concepción ortodoxa– la razón de que se prefieran

* [Gregorio de Nisa] Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, 92.

1. John Galey, Abb. 120-125.

2. K. Onasch, *Ikonen*, 364 (n° 38).

los epítetos negativos para expresar los ὄροι dogmáticos, las «definiciones» en sentido estricto. De este modo hay que interpretar, según Vladimir Losskij, el alfa privativa que aparece en las negaciones expresadas en las fórmulas de Calcedonia: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación)³.

Uno de los testimonios patrísticos más hermosos de esta convicción, lo hallamos en la obra *De Vita Moysis*, de san Gregorio de Nisa, que Vladimir Losskij y Dumitru Stăniloae citan extensamente, y que sigue marcando hoy día su sello sobre la teología ortodoxa⁴. Citaremos a continuación uno de los párrafos más importantes de este escrito:

Pero ¿qué significa que Moisés llegó a la oscuridad y vio en ella a Dios? En efecto, lo que en este pasaje se refiere parece estar en contradicción con aquella primera aparición de Dios⁵. En aquel entonces lo Divino se apareció en la luz, pero ahora lo hace en la oscuridad. Sin embargo, no pensamos que tal cosa no cuadre con nuestras observaciones cotidianas. El relato nos enseña de esta manera que el conocimiento religioso es primeramente luz para aquellos a quienes se concede. Por el contrario, lo opuesto al conocimiento religioso es tinieblas. Uno se aleja de las tinieblas al participar en la luz. Cuanto más avanza la mente y, por medio de una atención cada vez mayor y más perfecta, llega al conocimiento de Aquel que es⁶, y se acerca más y más a la intuición, entonces va viendo cada vez más que la naturaleza divina es invisible. Pues cuando él ha abandonado toda manifestación, no sólo lo que la percepción sensible capta, sino también lo que la mente cree ver, entonces va penetrando más hondamente en lo interior, hasta que con gran esfuerzo mental llega a lo invisible, a lo incomprensible, y allí ve entonces a Dios. Porque el verdadero conocimiento de

3. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 181.

4. *Ibid.*, 46s; D. Stăniloae, *Teologia I*, 125ss.; Id., *Orthodoxe Dogmatik I*, 118ss.

5. Gregorio expone aquí el pasaje de Ex 33 y se refiere con ello a la primera visión de Dios en Ex 3.

6. Cf. la explicación del nombre divino Yahvé que se da en los LXX: «El que soy», ὁ ὢν (Ex 3, 14).

lo Buscado y el ver en el no-ver consiste en que lo Buscado sobrepasa todo conocimiento, de tal manera que, por su incomprendibilidad, queda cerrado por todas partes como por tinieblas. Por este motivo, afirma el sublime Juan, que penetró en esa oscuridad luminosa: «Nadie ha visto jamás a Dios»⁷. Con esta negación hizo constar que el conocimiento de la esencia de Dios es inasequible no sólo para los hombres, sino también para toda naturaleza espiritual. Pues bien, cuando Moisés fue alcanzando mayor conocimiento, entendió que él había visto a Dios en las tinieblas, es decir, había llegado a conocer que lo propio de la naturaleza divina es sobrepasar todo conocer y todo comprender. Así que esas palabras significan que «Moisés entró en la oscuridad donde estaba en Dios». ¿Qué Dios? «El Dios que se ocultaba en las tinieblas»⁸, como dice David [...] ⁹.

Gregorio de Nisa enseña la invisibilidad de la naturaleza divina, la imposibilidad de conocer a Dios y lo incomprensible de su esencia. Pero a Gregorio no le interesa sencillamente el «no ver», sino «el ver en el no-ver», porque él cree que el místico, cuyo prototipo –según Gregorio– es Moisés, «llega a lo invisible, a lo incomprensible, y allí ve entonces a Dios»¹⁰. Esta relación tensa y paradójica entre el conocer y el no-conocer, entre la luz y las tinieblas, pretende expresarla también el icono ortodoxo de la transfiguración. Es verdad que no en todas las representaciones de la transfiguración, pero sí en el ya mencionado mosaico del Sinaí, en el icono de la transfiguración de Novgorod, reproducido en esta obra y que data del siglo XV¹¹ y en otras muchas imágenes, brotan del centro oscuro rayos claros de luz. En el mosaico del Sinaí inciden esos rayos sobre extensos grupos de profetas del Antiguo Testamento y de discípulos del Nue-

7. Jn 1, 18.

8. Sal 17/18, 12.

9. [Gregorio de Nisa] Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, 210-212; trad. alemana: Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, 91s. Para el texto se utilizó la versión alemana, pero se la cotejó con la edición original y, en parte, se la corrigió.

10. Cf. *supra* en la cita tomada de Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, 210.

11. Véase la ilustración 1.

vo Testamento. En el icono de Novgorod brotan de la oscuridad luminosos rayos dorados, y tres extensas flechas de luz caen sobre los discípulos, que han sido arrojados al suelo; los profetas Moisés y Elías llegan incluso a penetrar en la aureola. Más claramente aún aparece este rasgo en el icono tradicional de la «anástasis»: Cristo penetra en el reino de la muerte, pisa las destrozadas puertas del Hades y tira de Adán y Eva y, con ellos, tira de la humanidad para sacarlos del sepulcro y llevarlos hacia Él, hacia la oscura aureola del interior o mandorla, haciéndolos así partícipes de su gloria ¹².

La imagen del Sinaí se creó siglos antes de una controversia que conmovió a la Iglesia ortodoxa en Bizancio, durante el siglo XIV. El icono de Novgorod, que es casi mil años más reciente, queda ya marcado por ella. Nos referimos a la denominada controversia hesicastá, que se inflamó con la interpretación de la luz de la transfiguración en el Monte Tabor. Los monjes del Athos veían en la contemplación de la luz del Tabor, que se les concedía en la quietud (*isijía* - *hesychia*) de la oración meditativa, la meta de su oración, que consistía principalmente en la invocación del nombre de Jesús, repetida constantemente. La luz, que ellos veían en la visión mística de la luz, creían que era la luz increada, que brotaba del mismo Dios ¹³. El griego Barlaam ¹⁴, oriundo de Calabria, se opuso a las ideas de los «hesicastas» y afirmó –en contra de ellos– la absoluta trascendencia de Dios. La luz del Tabor sería luz creada; de lo contrario, esa luz sería el mismo Dios, y en tal caso la luz sería invisible. En oposición a él, Gregorio Palamas (1296-1358), que más tarde sería arzobispo de Tesalónica, siguió las trayectorias de la teolo-

12. Véase la ilustración 2; cf. también *infra*, capítulo 6.

13. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*; V. Lossky, *Die mystische Theologie*, especialmente 276s.; K. Wessel, *Dogma*, especialmente 374-393; D. Wendebourg, *Geist oder Energie*, cf. la recensión en KO 25 (1982) 193-206 (Fairy von Lilienfeld) y en OstSt 4 (1984), 339s. (Peter Plank); G. Richter, *Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas*; F. von Lilienfeld, *Hesychasmus*. Es también especialmente importante G. Richter, *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien*.

14. F. Tinnelfeld, *Barlaam von Calabrien*.

gía ortodoxa, que se extendían desde los grandes Capadocios, especialmente desde Basilio Magno (329-379), pasando por el Pseudo-Dionisio Areopagita, hasta llegar a Simeón el Nuevo Teólogo (hacia 949-1022), y trató de defender la visión de la luz del Tabor en el práctica de la oración seguida por los hesicastas y quiso defender dos experiencias paradójicas. Una de ellas: Dios es el «enteramente otro», el trascendente, el absolutamente no-conocible, ante quien incluso los serafines ocultan su rostro, y a quien ni siquiera ellos conocen en su profundidad divina. Acerca de esta imposibilidad de conocer la esencia de Dios, habla el apóstol Juan, cuando dice: «Nadie ha visto jamás a Dios» (1 Jn 4, 12). La otra experiencia es la siguiente: *Este* absolutamente trascendente, enteramente otro, incomprendible, se da a conocer de tal manera que el mismo apóstol Juan puede afirmar: «Le veremos tal como Él es» (1 Jn 3, 2) ¹⁵. Dios hace posible una participación real en su vida y, con ello, no sólo concede algo, sino que se otorga a sí mismo. Él está presente en su acción, «puede ser conocido también en ella, en su totalidad (ὅλος), no en parte, como si quedara –por decirlo así– alguna parte de Él que permaneciera oculta detrás (ἀμερόως)» ¹⁶.

Recogiendo las enseñanzas de los grandes Capadocios: Basilio Magno, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, y siguiendo también a Simeón el Nuevo Teólogo, Gregorio Palamas distingue entre la esencia no conocible, la οὐσία de Dios, y las energías, ἐνεργείαι, que proceden de Él y que se diferencian realmente de la οὐσία de Dios. Para aclarar que las energías pertenecen a Dios, y no a la creación, Palamas designó también algunas veces –poco afortunadamente– a la energía como «deidad» (θεότης) ¹⁷. Sin embargo, no se puede concebir a las energías como si estuvieran separadas de la esencia de Dios, «como si fueran un algo propio» ¹⁸. La distinción real en Dios entre la esencia y las energías, la compara Palamas con la que existe entre el sol y sus rayos: se puede diferenciar entre el sol y sus ra-

15. V. Lossky, *Schau Gottes*, 9; cf. A. Jevtić, *Razvoj*, 81.

16. D. Wendebourg, *Geist oder Energie*, 34.

17. G. Richter, *Ansätze*, 287s.

18. *Ibid.*, 293.

yos, pero no es posible separarlos. Los rayos proceden del sol, pero no son nada adicional a él. La doctrina de Palamas sobre la distinción entre la esencia y las energías de Dios, choca también con el axioma, reconocido igualmente por él, de la simplicidad de Dios¹⁹. Dios es simple en el sentido de que no es compuesto como lo es, por ejemplo, el hombre, que se compone de cuerpo y alma. Gregorio Palamas cargó con las dificultades que se derivaban de un pensamiento orientado hacia la simplicidad de Dios, a fin de poder formular enunciados sobre las experiencias. A él le interesaba reflexionar sobre *experiencias*, no sobre especulaciones, como vemos también por el hecho de que –a diferencia de lo que sucede con su adversario Barlaam, en quien predomina el aspecto intelectual– «por primera vez, con la fijación en la defensa dogmática de la visión hesicasta de Dios», la concepción teológica de Palamas adquirió «aquella medida de lógica reflexiva y de congruencia metódica» que, según Gerhard Podskalsky, «se echa de menos frecuentemente en los primeros escritos»²⁰.

Para la comprensión de la teología ortodoxa, tal como se expone en la presente obra, es importante saber que también en cuanto a la teología apofática y a la doctrina sobre la posibilidad de conocer y experimentar a Dios, con el sello especial que éstas tienen en Gregorio Palamas, el punto de partida se halla en la experiencia²¹: en la experiencia de la absoluta trascendencia de Dios, en la experiencia de que, con el conocimiento creciente de Dios, va creciendo también el conocimiento de la absoluta incomprendibilidad de Dios²², y en la experiencia simultánea de que existe, a pesar de todo, un conocimiento real y creciente de Dios. Gregorio Palamas reflejaba la experiencia de todos los

19. Cf. V. Lossky, *Schau Gottes*, 125; Ch. Yannaras, *Person*, 70; sobre lo que sigue a continuación, consúltese V. Lossky, *Die mystische Theologie*, esp. 87s.; Ch. Yannaras, *Person*, 70.

20. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, 150.

21. Muy bien expuso todo esto G. Blum, *Oikonomia und Theologia*, esp. 291.

22. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* I, 125; *Orthodoxe Dogmatik* I, 119.

místicos, pensando que Dios, incluso y precisamente cuando Él se encuentra con el hombre, cuando es realmente experimentable, entonces no es comprendido, sino que sigue siendo insondable. La comunión con Dios es siempre experiencia de su extrañeza, de que es insondable y de que no se puede disponer de Él. La distinción entre la esencia y las energías de Dios «hizo posible hablar de la comunicación de Dios a los hombres, sin que su esencia se diluyera en el mundo, ni siquiera entre los creyentes»²³.

La experiencia de Dios es, para Gregorio Palamas y para la teología que lleva su sello, experiencia en virtud de comunión. La comunión con Dios, para Palamas, consiste en la «inhabitación de Dios en el hombre», que en la tradición ortodoxa se designa como deificación. «Por medio de esta deificación del hombre, por medio de su unificación con Cristo, el cristiano es puesto en condiciones de ver la trascendencia de Dios, porque el cristiano se halla entonces tan unido con Dios, que en él mismo ve a Dios»²⁴. Esto quiere decir: Dios, que habita en el interior del hombre con quien se halla en comunión, «se ve a sí mismo en la luz del Tabor, ve su propia *energeia*, y el hombre participa plenamente en ello. Por consiguiente, todo es acción de Dios en el hombre y dentro del hombre. Hay aquí un intenso acento sobre los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, que Palamas, en sentido plenamente paulino, entiende como medios para la unificación con Cristo»²⁵.

Aquí se ve claramente que la doctrina acerca del conocimiento de Dios, en Gregorio Palamas, es también doctrina sobre la gracia. Para Barlaam, todo lo que no es Dios mismo en su esencia, es creación. Y, así, para él, la gracia es también *gratia creata*. Por el contrario, para Palamas, la gracia no es ni Dios mismo en su esencia ni es criatura, sino que es *ἐνέργεια* de Dios, idéntica con su luz, pero no la esencia de Dios. Por eso, permite también la participación en Él, pero sin hacerlo disponible.

23. G. Richter, *Ansätze*, 293.

24. K. Wessel, *Dogma und Lehre*, 384 con respectal referencia a la Tríada de Gregorio Palamas II, 3, 52.

25. *Ibid.*, 385.

La doctrina de Gregorio Palamas fue recogida en sínodos celebrados en Constantinopla en los años 1341 y 1351. En un sínodo convocado en el año 1368, Palamas fue canonizado. Es verdad que los sínodos constantinopolitanos del siglo XIV no tenían la categoría de concilios ecuménicos. Sin embargo, es lo más corriente que en la teología ortodoxa se aprecie muchísimo la categoría de esos sínodos. El teólogo serbio Dimitrije Dimitrijević²⁶ puso de relieve, no hace mucho tiempo, el carácter de tales sínodos como sínodos locales, y era contrario a valorar el Palamismo como una doctrina ortodoxa vinculante. No obstante, tales voces deben valorarse como particulares y no reflejan la concepción reinante en la Iglesia ortodoxa.

Esto se aplica a la teología ortodoxa de la actualidad. En cambio, la teología ortodoxa de escuela había repetido algunos enunciados del Pseudo-Dionisio Areopagita sobre la imposibilidad de conocer la esencia de Dios, pero sin hacer que fuese determinante para ella la teología apofática del Areopagita, ni siquiera en la forma que le había dado Palamas. Y, así, escribía el metropolitano Makarij (Bulgakov): «Toda su doctrina acerca de Dios, la inicia la Iglesia ortodoxa en el credo con la palabra ‘yo creo’, y el primer dogma que ella quiere inculcarnos consiste en lo siguiente: ‘Dios es incomprendible para el entendimiento humano; los hombres pueden conocer parcialmente a Dios, llegando únicamente en su conocimiento hasta donde Él mismo se ha dignado revelarse para la fe y la piedad de ellos’²⁷. En una nota sobre este punto, se dice citando la *Confessio Orthodoxa* del metropolitano Petr Mogila: «Lo que Dios es en su esencia, eso no es capaz ninguna criatura de conocerlo, no sólo ninguna criatura visible, sino tampoco ninguna criatura invisible, es decir, ni siquiera los ángeles; pues no hay comparación alguna entre el Creador y la criatura»²⁸. La breve sección sobre el conocimiento de Dios, la concluye luego el metropolitano Makarij con una cita tomada de la exposición de la fe ortodoxa, escrita por Juan

26. D. Dimitrijević, *Bedenken gegen den Hesychasmus aus orthodoxer Sicht*.

27. Makarij I, 66.

28. Makarij I, 66 con cita de la *Conf. Orth.* I, respuesta a la pregunta 8.

Damasceno: «‘La Divinidad es inefable e incomprendible’. Pues ‘nadie conoce al Padre, sino únicamente el Hijo, y nadie conoce al Hijo, sino únicamente el Padre (Mt 11, 27). También el Espíritu Santo conoce lo que Dios es, de la misma manera que el espíritu humano conoce lo que hay en el hombre (1 Cor 2, 11). Con excepción de la primera y bienaventurada Esencia, nadie ha conocido jamás a Dios, a menos que Dios mismo se haya revelado a alguien: nadie –no sólo de entre los hombres, sino incluso de entre los poderes supramundanos, de entre los querubines y serafines’²⁹.

Es sorprendente que se hable aquí de un tema fundamental de la teología de Gregorio Palamas, pero que no se mencione su nombre ni se utilice su terminología. El metropolitano Makarij escribe que Dios «nos ha revelado todo lo que es útil para nosotros saber, y ha silenciado todo lo que nosotros no podemos comprender»³⁰. Pero, aunque se habla de que no es posible conocer la esencia de Dios, falta aquí por completo el término «energía». Sucede enteramente igual con la dogmática de Christos Androutsos³¹.

A pesar de tener unas características enteramente distintas en cuanto a su contenido, la «dogmática ortodoxa» de Dumitru Stăniloae demuestra que en su estructura depende en gran parte del modelo de la teología ortodoxa de escuela, especialmente de Christos Androutsos. Por ello, falta también una exposición de la doctrina de las energías de Gregorio Palamas. Por el contrario, Stăniloae acentúa muchísimo la apófasis. En la doctrina acerca de los atributos de Dios, que al principio aparece como una doctrina enteramente convencional, Stăniloae insiste en que, en cada uno de los atributos predicados normalmente de Dios, como son la omnipotencia, la infinitud, la eternidad, la bondad, Dios sobrepasa todos esos conceptos, y en que hay que «entender que, más allá de la riqueza incensablemente nueva que captamos, existe una fuente de la que fluye esa riqueza, y que no se halla en el

29. Makarij, 73s.; cita: Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* I, 1; cf. N. Malinovskij, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* I, 77s.

30. Makarij I, 74.

31. Ch. Androutsos, 33-35.

ámbito de nuestra experiencia»³². Stăniloae cita profusamente a los Padres en quienes se basó Palamas: Gregorio de Nisa, Dionisio Areopagita, Máximo Confesor, Simeón el Nuevo Teólogo. Pero falta el nombre de Palamas, aunque se insinúa varias veces su doctrina sobre las energías y se escuchan resonancias de Palamas acerca de los conceptos³³. Con esta presentación escasa de la postura de Gregorio Palamas, Stăniloae se desligó más radicalmente de sus predecesores «neoescolásticos». En efecto, Stăniloae sostuvo la idea primordial de Palamas, cuando señaló que Dios, incluso cuando se vuelve hacia el hombre, sigue siendo el Enteramente Otro y, por tanto, no se le puede encajar en conceptos estrechos³⁴.

«Todas las cosas y los términos utilizados para su designación –así Stăniloae– «en relación con las obras de Dios y con la persona de la que proceden esas obras, son únicamente símbolos», que, según la doctrina del Areopagita, habrá también que abandonar a veces³⁵. Así que el conocimiento de Dios no es un estado en el que uno pueda detenerse, sino que está orientado hacia adelante, hacia un conocimiento más extenso y profundo. «Conocer significa realmente: no saciarse nunca del deseo de conocerle a Él», dice Stăniloae recogiendo unas palabras de Gregorio de Nisa³⁶.

La dogmática ortodoxa de Dumitru Stăniloae marca la transición de la tradicional indiferencia hacia Gregorio Palamas hacia una nueva recepción de su teología, una transición que se está efectuando actualmente en la Iglesia ortodoxa y que no está terminada todavía. Claro que con la recepción de Palamas se asocian tendencias que, por lo menos al principio, no desempeñaron ningún papel en la controversia en torno a él. En efecto, su adversario Barlaam había cultivado inicialmente una teología enteramente «apofática». Su disensión con respecto a Palamas

32. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 117. Sobre el tomo 1 de la versión alemana, cf. la recensión en: KO 31 (1988) 182-186 (K. Ch. Felmy).

33. Cf., por ejemplo, D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 117.

34. *Ibid.*, 123.

35. *Ibid.*, 121.

36. *Ibid.*, 123; Grégoire de Nysse, 266.

no consiste en la doctrina de la imposibilidad de conocer la esencia de Dios, sino en la negación de la experiencia real de Dios al contemplar la luz del Tabor, en el rechazo de la posibilidad de experimentar a Dios en las energías. Palamas, al desarrollar la doctrina de las energías, se volvió contra una tendencia hacia el escepticismo y el agnosticismo³⁷. Tan sólo en el transcurso ulterior de la controversia, y frente a la doctrina que propugna el conocimiento de la esencia de Dios, él se convierte en el defensor de la teología apofática. En la actual recepción de Palamas domina esta oposición frontal a un racionalismo que, en virtud de la *analogia entis*, considera posible un completo conocimiento de Dios, la visión de la esencia divina y, «en el ámbito de la doctrina de la Trinidad, una demostración apodíctica (en el sentido de la lógica aristotélica)³⁸, que Barlaam precisamente había negado. En esta oposición frontal, que acentúa más intensamente la apófasis de lo que había sido necesario para Palamas en la confrontación con Barlaam, el Palamismo, por un lado, protege la experiencia religiosa pero, por otro lado, incurre en el peligro (que no se da en los grandes palamistas, pero sí en sus epígonos) de que la apófasis se tome como pretexto para una hostilidad hacia la ciencia, hostilidad que no puede apoyarse bajo ningún concepto en el gran pensador bizantino que fue Palamas.

El arcipreste Pavel Florenskij señaló además otro peligro que desempeña un papel en la reciente controversia en torno a Gregorio Palamas. «Inadvertidamente y poco a poco» se ha ido imponiendo en la Iglesia la tendencia a «no hablar del Espíritu santo [...], sino a hablar, en lugar de ello, de la ‘gracia’³⁹, es decir, de algo que es ya definitivamente impersonal. Es corriente que no se conozca al Espíritu santo, sino a sus energías de gracia, sus poderes, sus efectos y actividades. ‘Espíritu’, ‘espiritual’, ‘portador del Espíritu’, ‘espiritualidad’, etc., son términos que abundan mucho en las obras de los santos Padres. Pero de tales obras no se deduce que los términos ‘Espíritu’, ‘espiritual’, etc., se refieran a

37. Cf. K. Wessel, *Dogma*, 376, 380.

38. *Ibid.*, 376.

39. *Blagodat*, gracia en el sentido de don de gracia.

estados especiales de los creyentes, a estados suscitados por Dios, pero que no contemplan en absoluto, o no contemplan casi en absoluto, la existencia personal e independiente de la tercera Hipóstasis de la Santísima Trinidad»⁴⁰.

En Pavel Florenskij el centro de gravedad reside en la crítica de que no se vea, o de que no se vea suficientemente, como personal al Espíritu santo. En la cita se encuentra también la crítica contra el hecho de que, en lugar de hablarse del Espíritu, se hable de sus energías. Esta crítica adquiere un acento distinto por cuanto Florenskij lamenta adicionalmente que los Padres, «por el deseo de acentuar la unidad consustancial del Espíritu con el Padre y con el Hijo, hayan hecho referencia a la unidad existente entre la actividad del Espíritu santo para purificar los pecados y a la actividad del Hijo en este mismo sentido. Esto significa que, para los santos Padres, no existieron límites precisos entre los efectos de gracia del Uno y los efectos de gracia del Otro»⁴¹.

Florenskij dirige su crítica contra la teología oriental y contra la teología occidental. Sólo que las tendencias criticadas tienen un aspecto diferente en el Oriente y en el Occidente. En Occidente sigue habiendo constantemente tendencias cristomonísticas o binitarias, que se reflejan incluso en la práctica de la oración. Y, así, en el Occidente pueden dirigirse oraciones únicamente a Dios Padre «por medio de Jesucristo, nuestro Señor». Por el contrario, en Oriente existe el peligro –como formula la crítica de Dorothea Wendebourg⁴²– de que las energías, como energías de toda la Trinidad, cuyos *opera ad extra* son indivisibles, sustituyan a la acción del Espíritu santo o de que dejen al Espíritu santo «sin funciones». Esta pregunta crítica llega a ser especialmente apremiante sobre la base del axioma, reconocido también por D. Wendebourg, de que la Trinidad substancial y la Trinidad económica tengan que absorberse plenamente la una en la otra⁴³. Sin embargo, Peter Plank se pregunta, nos parece que con razón,

40. P. Florenskij, *Stolp*, 123s.

41. *Ibid.*, 124.

42. Cf. *supra*, nota 13.

43. Cf., por ejemplo, K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, 336: «Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität».

en su recensión del estudio de D. Wendebourg: «¿Qué es lo que propiamente impide que las diversas ‘energías’ de Dios, que se dan a conocer y se comunican al hombre, y que de distinto modo le ‘deifican’, se ordenen, no exclusivamente, pero sí como peculiaridad a cada una de las tres divinas Hipóstasis?»⁴⁴. Si tal atribución existe o no en Gregorio Palamas, eso tendría que mostrarlo una investigación especial. Que la teología ortodoxa conoce tales atribuciones, eso lo probará el capítulo 5 de la presente obra⁴⁵.

De la misma manera que Vladimir Losskij vio concentrados en el *Filioque* todos los problemas de la teología occidental, y el teólogo serbio, el archimandrita Justin Popović, los amplió viéndolos en la crisis de civilización del siglo XX⁴⁶, Christos Yannaras hizo responsable –de una manera notable pero sumamente unilateral– a la convicción occidental (rechazada en la doctrina de Palamas) de la posibilidad de conocimiento de la esencia divina, de las ulteriores dificultades experimentadas por la teología especial occidental hasta llegar a la «teología de la muerte de Dios»⁴⁷. La negación de la distinción entre la οὐσία y las ἐνεργείαι de Dios y la convicción de la posibilidad de conocer la esencia de Dios, condujo en Occidente, según la perspectiva de Yannaras, a las siguientes consecuencias:

Dios, que es conocido en virtud de conclusiones de analogía, y no sólo por la experiencia de comunión personal transmitida por sus energías, se convierte en objeto del entendimiento. «La analogía escolástica no conoce la forma personal de existencia, ni como realidad ontológica ni como posibilidad de conocimiento»⁴⁸. No «conoce la existencia personal de Dios, la Trinidad de las Divinas Personas, el modo óntico de la esencia divina, que es un modo personal. Y, así, introduce en el ámbito de la teología cristiana no sólo la ‘pobreza’ del monoteísmo judío, sino también

44. P. Plank, recensión: D. Wendebourg, *Geist oder Energie*, 340.

45. Cf. *infra*, 155 ss.

46. Según un informe del archimandrita Irenäus Totzke, Benediktinerabtei Niederaltaich.

47. Así ya Ch. Yannaras, *De l’Absence et de l’Inconnissance de Dieu*.

48. Ch. Yannaras, *Person*, 202.

una comprensión incomparablemente baja de Dios: sustituye al Dios personal de la revelación bíblica y de la experiencia de la Iglesia por el concepto (*conceptio*) impersonal de un ‘objeto’ trascendente, una causa lógicamente concluyente de sí misma y de los entes»⁴⁹.

Frente a esto, las energías de la esencia deben entenderse en sentido personal (aunque Yannaras no dice a qué persona de la Trinidad deban atribuirse de manera especial o en particular).

La perspectiva occidental de la «esencia» abre el camino, según Yannaras, «a un misticismo de la esencia, a una *contemplatio* del Absoluto impersonal, que, precisamente por ser impersonal, no deja más salida que la del panteísmo o la del agnosticismo»⁵⁰.

Finalmente, la comprensión de Dios determinada por la idea de la analogía hace –según la perspectiva de Christos Yannaras– que la relación religiosa sea imposible. Citando a Heidegger, dice Yannaras: «A este Dios (*causa sui*) el hombre no puede ni orar ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede ni postrarse de rodillas por temor ni tocar música ni danzar ante ese Dios. Frente a esto, el pensamiento desligado de Dios, que ha de abandonar al Dios de la *causa sui*, se halla quizás más cerca del Dios divino»⁵¹. En efecto, según Yannaras, la idea de la analogía convierte a Dios en un algo, en un objeto. Por el contrario, los Padres griegos y la genuina teología ortodoxa han enseñado siempre el conocimiento de un Dios *personal*. La relación del hombre con Dios no era la relación de un sujeto y un objeto, sino una relación «erótica»; porque el conocimiento de Dios no existe de otra manera que no sea la de la unión con Dios. «El acontecimiento del conocimiento ‘personal’ de las personas es el *eros*»⁵². Sin que Yannaras haga aquí referencia *expressis verbis* a ello, su comprensión del «conocimiento» coincide con el significado del término hebreo עֵדָה.

49. *Ibid.*, 201s.

50. *Ibid.*, 203.

51. *Ibid.*, 68, nota 194; cita a Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70s.

52. *Ibid.*, 44.

Aparte de las consecuencias para la comprensión de Dios, Yannaras ve que hay también otras consecuencias de la convicción occidental acerca de la posibilidad del conocimiento o de la visión de la esencia divina. Si la relación –piensa él– entre Dios y el cosmos no fuera primordialmente personal, sino que debiera entenderse ante todo como relación entre la causa y el efecto, entonces Dios quedaría separado del mundo, y «el mundo se independizaría». Esa relación queda sometida así «a la objetivización intelectual y al finalismo orientado hacia la utilidad»⁵³. La consecuencia del «traslado del conocimiento de Dios desde el ámbito de la revelación personal inmediata por medio de las energías naturales al plano de las conclusiones lógicas de carácter racional e intelectual» es «el ‘destierro’ de Dios a un ámbito inaccesible a la experiencia, la separación entre la religión y la vida, y la limitación de la religión a los símbolos» y, con ello, la secularización. Está asociado con ello, según Yannaras, «el avasallamiento de la realidad natural e histórica por la técnica, y el sometimiento de esa realidad al bienestar individual»⁵⁴. En el marco de una cultura que tenga estas características, «el mundo es agotado, consumido, pero no utilizado»⁵⁵.

Frente a esto, la «cosmología de los Padres griegos [...], como forma de vida y como utilización del cosmos, sostiene la posibilidad de una manera sumamente determinada de cultura, de un arte, técnica, economía y política que respeten lo que en sí es racional en el mundo, que se esfuercen por conocerlo y testificarlo, y que, con ello, preserven la verdad de la vida y estén al servicio de ella, orientados hacia la meta de vivir una vida en la verdad»⁵⁶.

Con su doctrina especial acerca del conocimiento de las energías personales, no de la esencia de Dios, al igual que con su doctrina característica acerca de los sacramentos⁵⁷, la reciente teología ortodoxa cree que dispone de una réplica contra la comprensión del mundo propia del Occidente, una comprensión que

53. *Ibid.*, 69s.

54. *Ibid.*, 71.

55. *Ibid.*, 108.

56. *Ibid.*, 99.

57. Cf. *infra*, 269 ss.

proporciona al Occidente su superioridad técnica y científica, pero que al mismo tiempo ha conducido, con ello, a la crisis –cada vez más amenazadora– de la civilización moderna.

El rasgo polémico de las declaraciones de Ch. Yannaras no puede pasar inadvertido y hace que sea difícil adentrarse en él y en su pensamiento. Pero, precisamente cuando se leen las actitudes polémicas antioccidentales de este teólogo, habrá que tener siempre presente que los dardos de sus declaraciones no se dirigen propiamente contra la teología occidental, sino principalmente contra una manera de pensar, marcada por Occidente, pero que es propia de la Ortodoxia: una manera de pensar como la que fue propugnada por Christos Androustos y que sigue caracterizando hoy día el pensamiento teológico en las facultades griegas de teología.

Bibliografía: Aghiorgoussis, Maximos, *Image as «Sign» (Semeion) of God. Knowledge of God through the Image according to St. Basil*: GOTR 21 (1976) 19-54; Amphilochios (Radovitch), *De L'Hésychasme comme conquête de l'espace intérieur*: Le Messager Orthodoxe 90 (1982) 37-45; Anastasiou, Ioannes E., *The Social Teaching of Saint Gregory Palamas*: GOTR 32 (1987) 179-190; Arseniew, Nikolaus von, *Ostkirche und Mystik*, München 1943; Barrois, Georges, *Palamism Revised*: SVTQ 19 (1975) 211-231; Basil (Kriwocheine), *Simplicity of the divine nature and the distinctions in God according to St. Gregory of Nyssa*: SVTQ 21 (1977) 76-104; Begzos, Marios, P., *Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute*, Atenas 1986; Blum, Günter, *Oikonomia und Theologia. Der Hintergrund einer konfessionellen Differenz zwischen östlichem und westlichem Christentum*: OstKSt 4 (1984) 281-294; Bonis, K. G., *Gregorios Palamas, der letzte der großen byzantinischen Theologen*: Theol (A) 50 (1979) 7-21; Brightman, Robert S., *Apophatic Theology and Divine Infinity of St. Gregory of Nyssa*: GOTR 18 (1973) 97-114; Dimitriević, Dimitrije, *Bedenken gegen den Hesychasmus aus orthodoxer Sicht*: OstKSt 4 (1985) 325-330; Florenskij, Pavel, *Stolp i utverždenie istiny* (véase la bibliografía del capítulo 1); Florovsky, Georges, *Patristic and Modern Theology*, en: Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 novembre - 6 décembre 1936, publiés par les soins du Hamilcar Alivisatos, Atenas

1937, 238-242; Frank, S. L. *Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie*. Nachdruck der Ausgabe Paris 1939, München 1971; Galey, John, *Sinai und das Katharinen Kloster*, Stuttgart - Zürich ⁴1983; Halleux, André de, *Palamisme et Tradition*: Irén. 48 (1975) 479-493; Hochstaffl, J., *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976; Hussey, Edmund M., *The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*: SVTQ 18 (1974) 22-43; Jevtić, Atanasije, *Razvoj Bogoslovlja kod Srba* [El desarrollo de la teología entre los serbios]: Teološki Pogledi. Verskonaučni časopis [Opiniones teológicas. Revista de ciencia de la religión], god. 14, br. 3-4 (1982) 81-104; Kiprian (Kern), archim., *Antropologija sv. Grigorija Palamy* [La antropología de san Gregorio Palamas], Paris 1950; Krahe, M.-J., *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, tesis, Münster 1976; Lane, Belden C., *The Sinai Image in the Apophatic Tradition*: SVTQ 1 (1995) 47-69; Lilienfeld, Fairy von, *Hesychasmus*, en: TRE 15, 282-289; Lison, Jacques, *La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de la théologie orthodoxe*: Irén. 67 (1994) 59-70; Lossky, Vladimir, *Elements of negative theology in the thought of St. Augustine*: SVTQ 21 (1977) 67-75; Id., *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, trad. alemana de Mirjam Prager OSB, Graz - Wien - Köln 1961 = GLOK 1; Id., *Schau Gottes*, Zürich 1964 = BOTK 2; Meyendorff, John, *Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas*: SVSQ 2 (1954), 17-26; Id., *Introduction à l'étude du Grégoire Palamas*, Paris 1959 = PatSor 3; Id., *A Study of Gregory Palamas*, trad. inglesa por G. Lawrence, London 1964; Onasch, Konrad, *Ikonen*, Berlin 1961; Panou, St., *Apophatische Gotteserkenntnis*: NTSTh 13 (1971) 280-312; Podskalsky, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München 1977 = Byzant. Archiv 15; Rahner, Karl, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, en: MySal II, cap. 5, 317-401 (trad. esp.: *El Dios trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación*, en: MySal II-I, 360-453); Richter, Gerhard, *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien*: OS 4 (1982), 281-296; Id., *Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas*, en: P. Hauptmann, *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten*, Göttingen 1982, 245-262; Romanidis, J. S., *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*: GOTR 6 (1960-1961) 186-205; 9

(1963-1964) 225-270; Schönborn, Chr. von, *Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes in der östlichen und westlichen Theologie*: FZPhTh 27 (1980) 247-267; Schultze, Bernhard, *Das Gottesproblem in der Ostkirche*, Münster 1967; Id., *Grundfragen des theologischen Palamismus*: OstKSt 24 (1975) 105-135; Id., *Hauptthemen der neueren russischen Theologie*, en W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz (eds.), *Handbuch der Ostkirchenkunde* (véanse los estudios de introducción), 321-392; Sopko, Andrew J., «*Palamism before Palamas*» and the theology of Gregory of Cyprus, en SVTQ 23 (1979) 139-148; Tinnefeld, Franz, *Barlaam von Calabrien*, en: TRE 5, 212-215; Vasilij (Krivošein), arzobispo, *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Grigorija Palamy* [La doctrina ascética y teológica de san Gregorio Palamas]: Seminarium Kondakovianum 8 (1936) 99-155; Id., *The ascetic and theological teaching of Gregory Palamas*: ECQ 4 (1938); Vassiliev, A., *André Roublev et Grégoire Palamas*: Le Messenger Orthodoxe 68-69 (IV 1974, I 1975) 20-42; Veniaminov, V., *On the Life on Theological Heritage of St. Gregory Palamas*: JMP 2 (1985) 73-76; 3, 70-76; 4, 72-76; 5, 78-80; Wendebourg, Dorothea, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980; Wessel, Klaus, *Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz*, en C. Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1982, 284-405; Williams, R., *La voie négative et les fondements de la théologie (Une introduction à la pensée de V. N. Lossky)*: Contacts (1979) 153-184; Yannaras, Christos, *De l'Absence et de l'Inconnnaissance de Dieu après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, traduit du grec par J. Touraille, préface de Olivier Clément, Paris 1971; Id., *The distinction between essence and energies and its importance for theology*: SVTQ 19 (1975) 232-245; Id., *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westen*, Göttingen 1982 = FSÖTh 44.

«Venid, pueblos, adoremos a la Divinidad Trihipostática» *

La experimentabilidad de Dios como Padre, Hijo y Espíritu santo

1. «Creo en un solo Dios, Padre...»: la monarquía del Padre

Cuando a los ortodoxos se les pregunta cuál es la doctrina más importante de la Iglesia ortodoxa, entonces no suelen hablar en primer lugar del perdón de los pecados, sino primerísimamente de la doctrina de la Trinidad y de la humanidad y divinidad de Cristo. La revelación de la Trinidad es para la Iglesia ortodoxa el más importante de todos los misterios de la fe. Dios es amor como amor infinito de tres Hipóstasis unidas en perfecto amor. La redención consiste en que Dios asume a la creación –y más que nada a la humanidad– en su amor, en el amor del Padre y del Hijo y del Espíritu santo, y comunica también en Cristo ese amor por medio del Espíritu santo ¹.

En esta cuestión, la Iglesia ortodoxa acentúa más intensamente que la Iglesia occidental la independencia de las Hipóstasis, pero menos que la Occidental la diferencia en cuanto a la función de las mismas en la economía de la salvación. Muy bellamente lo muestra así el icono de la Trinidad, puesto por el Sínodo de los cien capítulos (*Stoglav*) ² como imagen modelo para todos los pintores rusos, y pintado por san Andrej Ru-

* Pentēkostarion, 218; *Osterjubil der Ostkirche*, 524.

1. Kallistos Ware, *Der Aufstieg zu Gott*, 41; V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 84.

2. Este sínodo fue convocado en el año 1551 en Moscú por el zar Iván IV. Sus decisiones se recopilaron en cien capítulos.

blev³. El icono, como hicieron ya sus modelos, se basa en el relato de la visita de los tres varones (ángeles) en el encinar de Mambré (Gn 18)⁴. Con anterioridad a Andrej Rublev, los tres ángeles fueron representados a veces en la pintura desligados del contexto de la historia narrada en Gn 18, porque Abrahán y Sara –a diferencia de lo que se veía en iconos anteriores– no aparecían ya en la representación pictórica. La imagen de los tres varones o ángeles fue elevada así a lo metahistórico, desligada de la «historia» de la visita que hicieron una vez a Abrahán y sublimada a la categoría de lo universal. El logro de san Andrej Rublev consiste, además de esto, en interpretar teológicamente un rasgo que hasta entonces se encontraba forzosamente en formato redondo –en píxides y encolpios [o pectorales]– y en trasferirlo al formato rectangular de los iconos. Insertó a los tres personajes en la figura circular y, de este modo y mediante la forma en que las personas tenían vuelta la cabeza, expresó sus relaciones intertrinitarias: la «τάξις», es decir, el irreversible orden de rango de las Hipóstasis y su «amor recíproco, que fluye en eterno acuerdo, en eterno diálogo silencioso, en la unidad eterna de las altas esferas»⁵.

La coordinación de los tres personajes representados en el icono con las Hipóstasis de la Trinidad es difícil y discutida⁶. Mientras el icono, tal como estaba claro antes de Andrej Rublev, era sólo imagen de la imagen, o de la sombra, es decir, del «tipo» veterotestamentario de la Trinidad, concretamente de la visita de los tres varones a Abrahán en el encinar de Mambré, sobraba la coordinación de cada uno de los ángeles con cada una de las Hipóstasis de la Trinidad. Sin embargo, al menos desde el icono de la Trinidad pintado por Andrej Rublev, la imagen de los tres ángeles es también imagen de la Trinidad, de la misma manera que el icono de Cristo es imagen de Cristo. Por eso está justificada la pregunta acerca de la coordinación de los personajes del icono con las Hipóstasis, en lo que respecta al icono de Rublev y a los

3. *Stoglav* 128: cap. 41, cuestión 1; véase la ilustración 3.

4. Cf. *Troica/Trinity*.

5. *Troica*, 54 (P. Florenskij).

6. Cf. también R. M. Mainka, *Zu Personendeutung*.

posteriores iconos de la «Trinidad veterotestamentaria». A favor de que en la figura de en medio hay que ver a la primera Hipóstasis, está la idea de que Dios Padre –según la doctrina ortodoxa– es la fuente y el origen de la Trinidad⁷. Pero, a mi parecer, en el trasfondo del icono de la Trinidad pintado por Andrej Rublev se halla una historia de la representación, según la cual el ángel de en medio era presentado como Cristo en compañía de dos ángeles. En favor de la interpretación que refiere a Cristo la figura del ángel de en medio, hablan principalmente los colores típicos de Cristo que aparecen en las vestiduras⁸. Indicios claros de la comprensión original se encuentran, además, en la representación de la Trinidad efectuada por Feofan Grek, maestro de Rublev, en la Iglesia de la Transfiguración de Novgorod, en la cual el ángel de en medio resalta por encima de todo lo demás⁹. Seguramente por eso, en muchas representaciones, el ángel de en medio es el único que lleva una cruz en el nimbo, y a veces lleva también la abreviatura del nombre de Jesús¹⁰.

Si en el icono de Andrej Rublev el ángel de en medio representa a la segunda Hipóstasis, entonces habrá que expresar de manera distinta el orden de rango de las tres Hipóstasis. Rublev lo expresó mediante la inclinación de las cabezas. El ángel de en medio, así como el ángel de la derecha (caracterizado clarísimamente, por su color, como el Espíritu «vivificante»), se vuelven hacia el Padre como hacia la primera Hipóstasis. Ambos inclinan

7. Cf. *infra*, pp. 82ss.. Tal es la interpretación de N. M. Tarabukin (*Troica*, 76); así piensa también A. Vetelev, *Bogoslovskoe sodržanie*.

8. L. Voronov, *Andrej Rublev*, 90.

9. Cf. *Troica*, ilustración 25.

10. Se destaca también la representación del ángel de en medio en la mencionada antología: en la ilustración 2 (tan sólo el ángel de en medio es representado, a su llegada, con un aura, como se ve en el mosaico de la Trinidad, allí reproducido, que se encuentra en Santa Maria Maggiore, de Roma); en la ilustración 6 (tan sólo el ángel de en medio es el que tiene un nimbo – y ese nimbo lo tiene, juntamente con la cruz, el ángel de en medio en los retablos del altar, allí reproducidos, de la iglesia Šio Mgvime, en Georgia, 1012-1030); véanse también las ilustraciones 7, 8 (?), 9, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 32, 37, 39, 40, 41, 43, 45, 51, 53. El Sínodo de los cien capítulos prohibió la abreviatura del nombre de Jesús y el nimbo en el icono de la Trinidad (*Stoglav*, 128: cap. 41, fr. 1).

su cabeza ante Él¹¹. Sin embargo, es posible que en la falta de claridad de las relaciones existentes entre las figuras de las Hipóstasis de la Trinidad, se refleje un problema de la doctrina trinitaria de la Ortodoxia, al que ya nos hemos referido¹².

El icono de Rublev representa la unidad de la Trinidad como unidad de las tres Hipóstasis en el amor. En todo ello es típicamente oriental la acentuación de la independencia de las Personas. Por el contrario, en el icono quizás más típicamente occidental de la Trinidad, en el denominado «Sede de la gracia», no se acentúa tanto la personalidad, sino más bien la diferente función en la obra de la redención. En efecto, la personalidad del Espíritu santo queda relegada enteramente por detrás de la función, cuando es representado como paloma. En contraste con ello, las leyes que rigen estrictamente la teología de los iconos permiten sólo la representación del Espíritu santo como paloma en el icono del bautismo de Cristo¹³. En efecto, el Espíritu santo no es una paloma, sino que aparece únicamente como tal en el bautismo de Cristo. Y, en cambio, otra vez –en Pentecostés– se manifiesta, por ejemplo, en lenguas de fuego. Detrás de la visión occidental de la Trinidad y de su reflejo en el arte no se esconde necesariamente un «modalismo», pero éste aparece claramente en la representación de la Trinidad como una persona con tres caras, una representación prohibida en el Oriente, pero posible en el Occidente¹⁴.

Ahora bien, el icono de Andrej Rublev muestra también que la redención es integración de la creación, y principalmente de la humanidad, en el amor del Padre y del Hijo y del Espíritu santo. Esto se expresa en este icono mediante la relación de la Trinidad con la Eucaristía¹⁵. La mesa a la que están sentados los tres ángeles tiene la forma de un altar, con un hueco incluso para las re-

liquias. Y el recipiente que el ángel de en medio bendice, y en cuya bendición cooperan los otros dos ángeles, es un *diskos* eucarístico con la cabeza del Cordero, el cual, según la predicación pascual de Juan Crisóstomo (como tipo de la eucaristía), está sacrificado por los creyentes¹⁶.

La fe en la Trinidad es «experimentable» para el cristiano ortodoxo, no sólo en el icono auténtico de la Trinidad, sino también en el constante «ejercicio» de la fe mediante la oración y el culto divino. El cristiano ortodoxo «practica» su fe en la Trinidad y, al mismo tiempo, la referencia soteriológica de la doctrina de la Trinidad, al hacer «constantemente» la señal de la cruz juntando tres dedos como símbolo de la Trinidad y santiguándose de este modo con el signo salvador de la cruz¹⁷. A la vez, la divinidad y la humanidad de Cristo se expresan al juntar dos dedos.

La doctrina de la Trinidad es «experimentable» principalmente para el cristiano ortodoxo mediante los textos del culto divino. La fórmula «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu santo» se repite innumerables veces en el culto divino de las Iglesias ortodoxas. Que esta fórmula contiene toda una doctrina trinitaria, lo expuso claramente Basilio Magno en su obra «Sobre el Espíritu santo»¹⁸. A diferencia de lo que sucede en Occidente y en las Iglesias orientales antiguas, esta fórmula se entiende trinitariamente en la Iglesia ortodoxa, y también el cántico del Trisagio que se repite en la celebración de casi todos los actos de culto: «Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten misericordia de nosotros»¹⁹, un cántico que indica además el aspecto soteriológico de la doctrina de la Trinidad. Casi todos los actos de culto divino comienzan con una invocación de la Trinidad: «Santísima Trinidad, apiádate de nosotros; purifícanos, oh Señor, de nuestros pecados; perdónanos, oh Soberano, nuestras transgresiones;

11. L. Voronov, *Andrej Rublev*, 90.

12. Cf. *supra*, p. 68; cf. L. Voronov, *Andrej Rublev*, 89.

13. L. Ouspensky, *La théologie de l'icône*, 358. Claro que las excepciones de esta regla son muy numerosas. Esto no sólo se aplica al icono de la «Paternidad», procedente de los Balcanes y que aparece ya en el siglo XIV en Novgorod: *Novgorod Icons*, 55.

14. W. Braunfels, *Dreifaltigkeit*, 561.

15. Cf. A. Vetelev 8/70; L. Voronov, *Andrej Rublev*, 88.

16. San Juan Crisóstomo, *Sermo Catecheticus in S. Pascha*: PG 59, 721-724.

17. Con esta ocasión se produjo en la Iglesia Ortodoxa Rusa un cisma de graves consecuencias. No podemos detenernos aquí a hablar de él, pero cf. P. Hauptmann, *Altrussischer Glaube*.

18. Basilio, *Liber de Spiritu Sancto*: PG 32, 67-218.

19. *Die Göttliche Liturgie*, 38.

visítanos y cura nuestras debilidades, oh Santo, por amor de tu nombre»²⁰. Además, el canon, en el culto matutino, tiene constantemente un «Triadikon», es decir, una estrofa que desarrolla en forma de himno la doctrina de la Trinidad.

Como muchos otros teólogos ortodoxos, el padre Ioan de Kronstadt, venerado como carismático y hacedor de prodigios en la Iglesia ortodoxa, ha designado el dogma trinitario como «la mayor enseñanza de nuestra fe». En su opinión, es tan decisivo «que no hay nada más importante y más elevado en la fe cristiana que esta enseñanza». «Sin confesar la santa Trinidad no hay cristianismo...; y no habría entre nosotros ninguna iglesia que nos educara para el cielo; ni misterios que nos santificaran, fortificaran y nos llevaran a la tierra de la inmortalidad; sin la enseñanza sobre la santa Trinidad, el juicio final, la resurrección de los muertos, la recompensa en la vida futura según las obras de cada uno, serían palabras vanas. Todo esto se añade necesariamente sólo una vez que creemos en el Dios Padre, que es el amor y la verdad eternas, en el Dios Hijo como salvador de los hombres y en el Dios Espíritu Santo como santificador y consolador de los creyentes»²¹.

Esta preeminencia del dogma de la Trinidad, de los enunciados doctrinales acerca de la Trinidad inmanente, es a mi parecer, junto a la cristología, el punto en el que la comprensión oriental-ortodoxa se diferencia más profundamente de la comprensión occidental. Como es bien sabido, a propósito de la procesión del Espíritu santo, es decir, de si el Espíritu santo procede «del Padre» o «del Padre y del Hijo» (ex patre *filioque*), se llegó a controversias, no finalizadas todavía, entre Oriente y Occidente, de las cuales hablaremos más adelante²². En este lugar señalaremos únicamente que es ya significativo *el hecho de que* en Occidente no se consideren tan importantes las cuestiones que se refieren a la doctrina de la Trinidad; de que se las considere como cuestiones especulativas y de que, por tanto, no sean supremamente decisivas. Por el contrario, según la comprensión oriental, la doctri-

na de la Trinidad y la cristología –esta última con repercusiones para la doctrina sobre las imágenes– son las doctrinas más importantes y, en sentido estricto, los únicos dogmas de la Iglesia ortodoxa.

Claro que las diferencias entre la comprensión oriental y la occidental eran menos profundas en la teología ortodoxa de escuela de lo que parecen ser hoy día en la reciente teología ortodoxa. Es verdad que la diferente doctrina sobre la procesión del Espíritu santo se consideró siempre como el punto más grave, propiamente como el punto controvertido que determina también la separación entre las Iglesias. Pero el *Filioque* se trató como un litigio aislado en el fondo, no como consecuencia de una diferencia mucho más extensa en cuanto al enfoque de la doctrina sobre las Hipóstasis concretas y «experimentables».

Y, así, la teología dogmática del metropolitano Makarij, como es tradicional en Occidente, toma como punto de partida la unidad de Dios. El capítulo I de la teología especial, es decir, de la doctrina acerca de Dios, se titula: «Acerca de Dios que es Uno en esencia»²³. Tan sólo después de hablar de los atributos de Dios, el metropolitano Makarij estudia en el capítulo II la doctrina «acerca de Dios que es Trino en Personas»²⁴.

Un camino parecido sigue la teología dogmática de Christos Androutsos. En este caso, de una manera que no es tan corriente en la Iglesia ortodoxa, llega incluso a subordinarse la doctrina de la Trinidad a la cristología, porque esa doctrina lleva por título: «Los presupuestos de la redención en Cristo». Después de una breve visión de conjunto, el párrafo undécimo en la estructura total de la teología dogmática tiene como epígrafe: «La existencia y la esencia de Dios». Tan sólo después de los párrafos sobre los atributos y las facultades de Dios, hallamos en el párrafo decimoquinto: «El Dios Trino y Uno»²⁵.

Esta estructura convencional la ha seguido también Dumitru Stănilaie en su teología dogmática, haciendo que preceda la doctrina sobre la esencia y los atributos de Dios a la doctrina sobre las

20. *Ibid.*, 2.

21. I. Sergiev, *Polnoe Sobranie*, 2s.; cf. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 200.

22. Cf. *infra*, cap. 3.2.

23. Makarij I, 75ss.

24. *Ibid.*, 156ss.

25. Ch. Androutsos, 32-92.

Hipóstasis divinas. Pero, a diferencia de Androustos, Stănilaoe, cuando habla acerca de los atributos de Dios, comienza siempre fundamentándolos cada uno de ellos en la Trinidad. Además, hizo que la doctrina de la Trinidad fuera precedida por exposiciones acerca de la Iglesia como el espacio de la experimentabilidad. Antes de la doctrina sobre los atributos de Dios hay una sección que lleva por título: «El fundamento de los dogmas: la santa Trinidad, la comunión del amor perfecto»²⁶.

En la teología dogmática de Nikolaj Malinovskij, que no consiguió superar el enfoque del metropolitano Makarij, la sección titulada «Sobre la esencia de Dios» comienza con la referencia a la incognoscibilidad de la esencia de Dios en el sentido de la teología apofática²⁷. Pero esta referencia queda limitada por otra que dice que en la esencia de Dios son cognoscibles las facetas que en formas finitas reflejan los atributos infinitos de Su esencia. «Únicamente sobre el fundamento de estos atributos puede el hombre formarse también cierto concepto acerca de Dios, con la finalidad de aproximar a su propia comprensión la esencia incomprendible de Dios»²⁸.

Este enfoque que comienza por la esencia de Dios no corresponde a la comprensión que tenían los Padres de la Iglesia, y que es tan decisiva para la Iglesia ortodoxa, y tampoco corresponde a la comprensión que tienen los recientes teólogos ortodoxos. Por ejemplo, de Basilio Magno se puede decir: «En lo que corresponde en general al misterio trinitario, las tres Hipóstasis eran consideradas por él como κήρυγμα, y en cambio la ‘monarquía’ era considerada como δόγμα»²⁹. Así que para Basilio los enunciados sobre las Hipóstasis pertenecían a la proclamación pública y vinculante para la Iglesia, y los enunciados sobre la unidad de la Trinidad pertenecían a las opiniones doctrinales, a lo que hoy día la teología ortodoxa denominaría quizás con el término «teológúmeno» a fin de reflejar lo que Basilio entendía por «dog-

26. D. Stănilaoe, *Orthodoxe Dogmatik*.

27. Cf. el cap. 2.

28. N. Malinovskij, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, 99.

29. A. M. Ritter, *Dogma*, 204.

ma». Así que, según la comprensión de Basilio Magno, la Tríada como objeto de proclamación tenía prioridad sobre la Unidad como especulación teológica.

La acentuación de la Tríada de personas con prioridad a su unidad en la esencia conduce a la teología ortodoxa, siguiendo la teología de los grandes Capadocios, a fundamentar personalmente la unidad de la Trinidad. Esto corresponde al enfoque ortodoxo que comienza por la experiencia y lo experimentable. En efecto, el Dios Uno y Trino no es experimentado como «esencia», sino como Padre, Hijo y Espíritu santo. Y, así, la teología ortodoxa, orientada hacia la experiencia y lo experimentable, fundamenta la unidad de Dios, no en la común οὐσία (esencia), sino en la monarquía del Padre. «Μοναρχία» no significa la unidad del dominio; aquí ἀρχή designa más bien el origen y el principio. Esta comprensión se halla detrás de las primeras frases del Credo de Nicea y Constantinopla; por lo demás, el único que la Iglesia ortodoxa emplea en el culto divino: «Creo en Un solo Dios, el Padre, el Conservador de todo»³⁰. Esto quiere decir: Dios el Padre es el Dios Uno. La Divinidad del Hijo, que es «Luz de Luz» y «Dios verdadero de Dios verdadero», se basa en que es engendrado como Hijo por el Padre y, así, es «de una sola esencia con el Padre». Y el «Espíritu santo, que con el Padre y el Hijo es a la vez adorado y a la vez glorificado», es Señor, es Dios, porque no es criatura, sino que «procede del Padre». Según el teólogo ruso Vladimir Losskij, la «monarquía del Padre es la relación hipóstática que opera tanto la Unidad como la Tríada»³¹. Por su parte, las Personas de la Trinidad existen «porque poseen la naturaleza divina; su procesión consiste precisamente en que reciben del Padre esa naturaleza»³².

Concebido en términos orientales, podría decirse: el Padre es Dios, y el Hijo y el Espíritu santo son Dios porque han recibido de Él la misma οὐσία. Y, así, tanto la Iglesia ortodoxa como la

30. Dumitru Stănilaoe acentúa que en el concepto παντοκράτωρ, según lo entiende Oriente, es más intenso el aspecto de conservar que el de dominar: cf. *Teologia Dogmatică I*, 221; *Orthodoxe Dogmatik I*, 203.

31. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 80.

32. *Ibid.*, 81.

Iglesia occidental enseñan la Tríada de Personas (Hipóstasis) y la Unidad de la οὐσία, de la esencia. Pero, en el Oriente, el *principio de la unidad* es la hipóstasis del Padre. La unidad de esencia, la homousia con el Padre, es sólo la consecuencia de su «monarquía». El subordinacionamismo aquí latente lo aceptó siempre la Iglesia ortodoxa por considerarlo conforme a la Escritura. Pues hay algo que está por encima de toda duda: cuando la Escritura habla de Dios, piensa en todos los casos primeramente, algunas veces también únicamente y –a veces incluso distinguiéndolo del Hijo y del Espíritu– en Dios Padre. El Hijo es Dios en cuanto es Hijo del Padre, y el Espíritu lo es en cuanto es su Espíritu. La dialéctica de la unidad y de la igualdad, por un lado, y de la subordinación, por otro, se expresa en el tercer artículo del Credo de Nicea y Constantinopla, cuando en él se dice: el «Espíritu santo..., que procede del Padre» y que por tanto está ordenado después del Padre, cosa que tampoco el *Filioque* puede cambiar, porque entonces significa también precisamente una postordenación del Espíritu con respecto al Hijo. Pero, junto a ello, el Credo acentúa también la igualdad de honor y gloria: «...que con el Padre y el Hijo es a la vez adorado y a la vez glorificado». Como texto clásico, en cierto modo, acerca de esta yuxtaposición de postordenación e igualdad, Vladimir Losskij cita a Gregorio Nacianceno, que dice lo siguiente: «Me gustaría decir que el Padre es mayor, porque de Él los Iguales tienen su igualdad y su ser. Pues esto es lo más adecuado. Pero me temo que con ello hago que el Origen sea el Origen de Inferiores y que por medio de este honor le ofenda. Porque no es ningún honor para el Origen el hecho de rebajar a aquellos que de Él son»³³.

La unidad de la Trinidad se halla fundamentada, según la comprensión ortodoxa, en la persona del Padre³⁴. Esto significa, según las palabras de Christos Yannaras, la «primacía de la persona con respecto a la esencia»³⁵. Al mismo tiempo, esto concuerda con un rasgo típico del pensamiento teológico oriental,

33. Gregorio Nacianceno, *In sanctum Baptisma*, or. XL 43: PG 36, 419, cita según: V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 81s.

34. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, 43 y *passim*.

35. Ch. Yannaras, *Person*, 29.

que tiende a lo concreto y experimentable. «Cuando se habla de Dios, se trata siempre –para la Iglesia oriental– de algo concreto: del ‘Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, del Dios de Jesucristo’»³⁶, «del Dios de la relación personal [...], del Dios y Padre del Señor Jesucristo»³⁷. Claro que, en el sentido en que lo entiende Yannaras, podríamos completar diciendo que a Dios se le encuentra también concretamente en la Hipóstasis del Hijo y del Espíritu santo. Y, sin embargo, la mención expresa únicamente del Padre en Yannaras, es significativa de la integración del pensamiento trinitario en la monarquía del Padre.

Esta doctrina sobre la Trinidad fue formulada clásicamente por Sergij Bulgakov, teólogo y filósofo ruso de la religión, doctrina que fue compendiada de la siguiente manera por Lev Zander, discípulo suyo:

Toda la Trinidad recibe en el Padre su centro único. Él es la Divinidad que se revela a sí misma, que se revela mediante la generación del Hijo y la procesión del Espíritu. En Él comienza la sucesión de las Hipóstasis (claro está que no según un momento en el tiempo, sino según la esencia); en Él tienen su origen las hipóstasis del Hijo y del Espíritu, que le revelan. Él mismo es solamente revelado, pero no revela. En este sentido, es frecuente que a Dios Padre se le llame sencillamente Dios, por decirlo así: Dios en sentido preeminente [...]. Este principio de la monarquía o dominio único en la Divinidad hay que conservarlo santamente como el fundamento bíblico o patrístico de la santísima Trinidad (...). Porque el dominio único hace que todas las relaciones mutuas de las Hipóstasis sean un acto de la Tríada, las une y las fundamenta (...). Sin embargo, esta posición especial del Padre como de la primera Hipóstasis en la santísima Trinidad (...) no vulnera la igualdad de gloria y la igualdad de Divinidad de todas las Hipóstasis, sino que pone entre ellas una diferencia. A veces la Palabra de Dios expresa esta diferencia en palabras tales que, en cierto modo, significan una desigualdad y que ofrecen un fundamento al subordinacionismo. Entre ellas se encuentran aquellas palabras del Redentor: «Mi Padre es mayor que yo»

36. *Ibid.*, 31.

37. *Ibid.*, 47.

(Jn 14, 28)³⁸ (...). No obstante, la palabra «mayor» no debe interpretarse en el sentido de una negación de la igualdad de gloria, sino en relación con la revelación mutua. El Padre se revela en el Hijo, pero no inversamente. Tan sólo del Padre puede decirse que Él es «mayor», pero esto no puede decirse ni del Hijo ni del Espíritu santo, ni en cuanto a sus relaciones con el Padre ni en cuanto a sus relaciones mutuas³⁹.

Por lo demás, el mismo Vladimir Losskij, el representante más consecuente de la teología ortodoxa en el sentido en que la entendieron los Padres orientales, no opina que el enfoque de la teología occidental, que empieza por la «esencia» y la unidad de Dios, sea un enfoque herético. Cita a Gregorio Nacianceno, que acentuó la justificación de ambos aspectos: «Apenas he pensado en lo Uno, y ya soy circundado por la luz de los Tres; apenas he distinguido a los Tres, y soy llevado de nuevo hacia lo Uno. En cuanto me represento a Uno de los Tres, lo tengo a Él por la totalidad; y mi ojo está henchido, de tal modo que la totalidad se me desvanece. Yo no soy capaz de comprender su grandeza, de tal modo que no conceda ya espacio alguno al resto. Cuando a los Tres los sintetizo en un único pensamiento, no veo en adelante más que *una sola* luminaria, y no soy capaz de dividir o de medir la luz unida»⁴⁰. Tal forma de describir circunscribiendo es necesaria, porque la verdad es incomprensible. La teología ortodoxa es siempre teología apofática. Las definiciones no son nunca exhaustivas. «El misterio de la Trinidad se revela únicamente en el no saber»⁴¹.

Bibliografía: Bobrinskoy, Boris, *Models of Trinitarian Revelation: SVTQ 2* (1995), 115-126; Borozdinov, Vladimir, *Ikona «Presvjataja Troica» prepodognogo Andreja Rubleva: ZMP 6* (1990), 67; 7 (1990),

38. En torno a estas palabras se produjo una enconada polémica en Bizancio durante el siglo XII que, desde luego, se resolvió de manera diferente a como lo hace aquí Bulgakov. La palabra se aplicó únicamente a la naturaleza humana de Cristo: K. Wessel, *Dogma*, 344s.

39. L. A. Zander, *Bog i Mir II*, 42s.

40. Gregorio Nacianceno, *In sanctum baptisma*, or. XL, 41: PG 36, 417; la cita en: V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 60.

41. *Ibid.*, 65.

71-74; Bunge, Gabriel, *Der Andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malersmönchs Andrej Rublev, mit einem Geleitwort von S.S. Averintsev, Würzburg* 1994.

2. «...que procede del Padre...»: el conflicto en torno al Filioque

Aunque Vladimir Losskij indica también otras posibilidades de comprensión, sin embargo, para él mismo y para otros teólogos ortodoxos, la comprensión genuinamente ortodoxa de la Trinidad está indisolublemente vinculada con el enfoque que comienza con las Hipóstasis concretas y, por tanto, con la monarquía del Padre. Para quien asocie la unidad de la Trinidad con la unidad del origen de la segunda y de la tercera en la primera Hipóstasis, pierde su base la Trinidad con la introducción de un segundo principio, una segunda ἀρχή. Por eso, para la teología ortodoxa, en la controversia en torno al *Filioque* está en juego la posibilidad misma de concebir con el pensamiento lo que es la Trinidad y, con ello, está en peligro la doctrina más importante de la Iglesia, porque se disuelve la unidad de la Trinidad mediante la introducción de un segundo principio. Para exponer el problema es indispensable reflexionar brevemente sobre la historia de la cuestión del *Filioque*⁴².

En el año 381, el segundo concilio ecuménico había aceptado el siguiente texto, en el que se confesaba la divinidad del Espíritu santo: «Y en el Señor, el Espíritu santo, que vivifica, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es a la vez adorado y a la vez glorificado». Ateniéndose estrechamente al texto original de la confesión de fe profesada en Nicea y en Constantinopla, la Iglesia antigua enseñó primeramente, y todas las Iglesias orientales lo hacen, que el Espíritu santo procede del Padre, según Jn 15, 26: «Pero cuando venga el Consolador, que yo os enviaré del Padre, el Es-

42. Entretanto la bibliografía sobre la cuestión de la procesión del Espíritu Santo *ex patre* o *ex patre filioque* ha llegado a ser prácticamente inmensa. Proporcionan muy buena información los diversos estudios que aparecen en la obra de L. Vischer (ed.), *Geist Gottes - Geist Christi. Sobre la cuestión histórica, cf. especialmente D. Ritschl, Zur Geschichte, y M. A. Orphanos, Der Ausgang.*

píritu de verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí». Por el contrario, desde que, por deseo de Enrique II, manifestado con motivo de su coronación como emperador romano en Roma en el año 1014, el Credo Nicenoconstantinopolitano es incorporado a la misa romana, desde entonces se recita en Occidente según la fórmula ampliada: «Y en el Señor, el Espíritu santo, que vivifica, que procede del Padre y del Hijo (ex patre filioque), que con el Padre y el Hijo es a la vez adorado y a la vez glorificado».

Es indudable que fue decisiva la contribución de san Agustín para el desarrollo de la doctrina sobre la procesión del Espíritu santo *ex patre filioque*. Según la doctrina de Agustín, el Padre y el Hijo se espiran mutuamente el Espíritu. Con ello, el Espíritu santo es el don recíproco del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. Él es, como su regalo mutuo, el vínculo del amor que los une⁴³. Por lo demás, esta manera de ver las cosas marcó su sello en la mayoría de las doxologías finales de las oraciones colectas latinas: *Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus*. Para esta concepción no existe prueba alguna de Escritura. Así que es posible únicamente porque Agustín, al desarrollar la doctrina del Espíritu santo, no pensó en términos intratrinitarios, sino que partió de la idea de que el Espíritu santo es regalo, don. Puesto que Él es don a la creación, procede de tal modo del Padre y del Hijo que es su don mutuo⁴⁴. Con ello se encuentra por primera vez en la teología trinitaria el axioma, desde luego hasta entonces inexpresado, de que no sólo existe una *relación* entre el Ser intratrinitario y la operación de la Santa Trinidad hacia al exterior –una relación vista también por la teología oriental–, sino que la relación intratrinitaria y la operación extratrinitaria son plenamente idénticas.

Claro está que san Agustín no tenía en su mente modificar el texto del Credo. Además, en su pensamiento teológico se encuentran también trayectorias muy distintas. Además de la línea que acaba de esbozarse, de la línea –digámoslo así– nueva y propiamente agustiniana, se encuentra también la línea antigua, se-

43. Agustín, *De Trinitate* XV 17: PL 42, 1079-1082 (edición bilingüe en latín y español: *La Trinidad*, B.A.C. n° 5).

44. E. Mühlberg, *Dogma und Lehre im Abendland*, 430.

gún la cual hay que concebir al Padre como *principium deitatis*. Para equilibrar la línea tradicional con la suya propia, con la nueva, Agustín enseña la procesión del Espíritu santo *principaliter a Patre et Filio*. Pero con la línea *nueva*, que subsistía al lado de la línea tradicional, parece que encontró la solución para un problema que suscita dificultades a la teología oriental. En efecto, la teología oriental no puede decir en qué se diferencia la generación del Hijo, que es el Unigénito [= el único Engendrado], de la procesión del Espíritu santo. San Agustín dijo: la diferencia fundamental entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu santo consiste en que el Hijo tiene únicamente al Padre como origen, pero el Espíritu santo tiene como origen al Padre y al Hijo.

La primera vez que se enseña *expressis verbis* el *Filioque* en un documento típicamente occidental por todo su enfoque, es en el denominado Credo Atanasiano o, según sus palabras iniciales, el *Quicumque*⁴⁵. El *Quicumque* procede, según parece, de la escuela agustiniana de España. En el § 23 se dice acerca del Espíritu santo: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens*. Después que el *Quicumque* fuera rechazado durante algún tiempo en el Oriente, aparece desde el siglo XVII en los libros litúrgicos de la Iglesia ortodoxa rusa y, aproximadamente desde 1780, en el Horologion griego⁴⁶. Pero la Iglesia ortodoxa, con la recepción del *Quicumque*, hizo siempre lo que había reprochado al Occidente en lo que respecta al Nicenoconstantinopolitano: modificó el texto y eliminó el *et Filio*.

Al principio, sólo la Iglesia en España admitió el *Filioque* en el Credo. En cuanto a su contenido, lo habían enseñado ya sínodos anteriores, pero tan sólo fue incorporado oficialmente al Credo por el tercer sínodo de Toledo, del año 589, que fue un gran éxito antiarriano. En efecto, el sínodo corroboró la conversión del rey visigodo Recaredo a la fe católica ortodoxa. El motivo para la inserción del *Filioque*, a este respecto, fue todavía sumamente ingenuo: había que decir algo sobre la segunda Hipóstasis de la Trinidad que expresara su igualdad de rango con la primera.

45. Cf. R. J. H. Collins, *Athanasianisches Symbol*, 332.

46. J. Quasten, *Quicumque*, 937s.

Y, sin embargo, este proceder, propiamente inocuo, contiene algo que es sumamente típico de la teología occidental. Problemas de la cristología se trasladan a la pneumatología. Para acentuar más intensamente la divinidad de Cristo, se acepta una reducción de los enunciados sobre el Espíritu santo. Ahí reside lo sintomático y, a mi parecer, lo verdaderamente peligroso del proceder del año 589. El Credo, en su versión ampliada por el *Filioque*, pasó de España a Galia, y en este último país se halla atestiguado por el Sínodo de Gentilly (787) y por los *Libri Carolini*.

Durante el ulterior desarrollo, la introducción del *Filioque* en el Credo estuvo asociada casi siempre con su incorporación a la celebración de la misa, en la cual había faltado hasta entonces, porque el lugar apropiado del Credo es el bautismo, mientras que en la misa la plegaria eucarística realiza la función del Credo. En el año 589 se ordenó en España que el Credo, ampliado con el *Filioque*, se recitara en la misa antes del Padrenuestro⁴⁷. Carlomagno hizo que, en su capilla, se recitara el Credo –también con el *Filioque*– antes del Evangelio, cosa que sus teólogos de la corte defendieron con especial ardor. Un sínodo celebrado en el año 809 en Aquisgrán incluía esto en sus decisiones. Cuando las decisiones del sínodo fueron presentadas al papa León III para su confirmación, el pontífice aceptó, lo que significaba la adición del *Filioque*, pero desaprobó la modificación del texto del Credo. Para dar relieve al texto original en su versión no modificada, el Papa hizo que en la basílica de San Pedro, en Roma, se colocaran dos placas de metal con el texto del Credo, sin la adición, en lengua griega y latina. Tan sólo en tiempo de Enrique II se vino abajo la resistencia de los papas a una ampliación del texto. Sin embargo, ¡el *Filioque* estuvo ausente del Credo, en París, hasta el año 1240!⁴⁸

La Iglesia oriental no reaccionó sino relativamente tarde ante el proceder de Occidente. Juan Damasceno (h. 650-h. 750), en su «Exposición de la fe ortodoxa», rechaza todavía con reservas muy amables el *Filioque*. Fundamenta la unidad de Dios asentándola en la unidad de origen del Hijo y del Espíritu en el Padre,

47. Sobre lo siguiente, consúltese J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I 578s.

48. J. Gill, *Filioque*, 126s.

y escribe: «Por eso, no decimos que el Padre y el Hijo y el Espíritu santo sean tres dioses, sino un solo Dios, la santa Trinidad, ya que el Hijo y el Espíritu se unen en un principio, no se componen o diluyen conforme a la síntesis de Sabelio (porque están unidos, como queda dicho, no en el sentido de que se mezclen, sino que están relacionados entre sí y tienen el ser el uno en el otro⁴⁹ sin mezclarse ni confundirse)»⁵⁰.

Al exponer la relación del Hijo y del Espíritu con el Padre, enuncia luego su rechazo, sin aires polémicos pero en términos claros, del *Filioque*: «Al Hijo no le llamamos fundamento ni Padre, pero decimos que procede del Padre y es el Hijo del Padre; pero del Espíritu santo decimos que procede del Padre y le llamamos el Espíritu del Padre. Ahora bien, no decimos que el Espíritu proceda del Hijo, y sin embargo le llamamos el Espíritu del Hijo [...]. Pero del Hijo no decimos ni que sea el Hijo del Espíritu ni tampoco que proceda del Espíritu»⁵¹. La última frase es importante, porque refuta el temor de que, mediante un Credo sin el *Filioque*, se mengüe la gloria del Hijo. En efecto, la gloria del Espíritu santo no queda menguada tampoco por el hecho de que el Hijo no sea del Espíritu ni proceda del Espíritu.

Pero más decisivo todavía es que, detrás del amable rechazo del *Filioque* por Juan Damasceno, se oculta un enfoque completamente diferente en teología trinitaria. El Damasceno habla de la unidad de Dios, porque el Hijo y el Espíritu se unen en el mismo y único principio, que es el Padre. Un *Filioque*, en este contexto de teología trinitaria, ¡suprimiría la unidad de la Trinidad!

En tiempo de Carlomagno es cuando surge por vez primera una verdadera controversia entre teólogos francos y teólogos orientales acerca de las cuestiones del *Filioque*. Y esta controversia se desencadena entre los monjes francos y los monjes orientales del monasterio de San Sabas en las cercanías de Jerusalén, en el que también había vivido como monje Juan Damasceno. Pero la controversia acerca del *Filioque* no adquiere tintes violentos sino

49. Ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν.

50. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* I, 8: PG 94, 829.

51. *Ibid.*, 832s.

en el siglo IX, cuando Focio era patriarca de Constantinopla. Un conflicto por cuestiones jurisdiccionales y unas palabras ofensivas sobre los ritos orientales pronunciadas por los latinos, los tomó Focio como ocasión para una violenta polémica contra la Iglesia latina, contra costumbres y doctrinas divergentes de las de Oriente. En la larga lista de acusaciones contra Occidente, Focio denomina el *Filioque* como «corona de maldades», como «obra diabólica» y como doctrina herética⁵². Pero más importantes que tal polémica son las objeciones manifestadas por Focio en materia de teología trinitaria: Occidente introduciría en la Trinidad dos principios y disolvería la monarquía convirtiéndola en una divinidad a dos. Y luego sigue un argumento que la teología occidental no ha sido capaz de refutar hasta el día de hoy: si el Hijo es reconocido como igual a Dios porque de él procede también el Espíritu santo, ¿qué pasa entonces con el Espíritu santo? ¿Por qué entonces el Hijo, lo mismo que nació del Padre, no nació también del Espíritu? Por el contrario, el *Filioque* hace que el Espíritu quede más alejado que el Hijo de la naturaleza del Padre, y con ello, en el sentido de la herejía de Macedonio⁵³, queda menguada su divinidad⁵⁴.

Nikitas Stithatos († hacia 1080) precisó de nuevo en sentido polémico las objeciones de Focio: «Echan por tierra toda la fe de los cristianos, al no decir que lo Uno es el principio de los Dos [el Hijo y el Espíritu], sino que absurdamente introducen una diarquía en la Tríada. Con eso van a parar a una de dos: o a la mezcla propia del sabelianismo⁵⁵, o al desgarramiento arriano de la Trinidad. Hacen que el Hijo sea Padre. Si fuera necesario que el Hijo hiciera proceder igualmente al Espíritu, a fin de ser de una misma esencia con el Padre, entonces el Espíritu, por su parte, tendría que hacer también que algo procediera, a fin de ser de igual esencia que el Padre y el Hijo»⁵⁶.

52. K. Wessel, *Dogma*, 357.

53. «Pneumatómaco» del siglo IV, negaba la divinidad del Espíritu Santo.

54. K. Wessel, *Dogma*, 350.

55. Sabelio no hacía distinción entre personas, sino únicamente entre los «modi» de la forma de acción de una sola persona y, por tanto, es designado como modalista.

56. Citado según K. Wessel, *Dogma*, 357.

La controversia en torno al *Filioque* contribuyó al cisma de 1054. En el intento de refutar la acusación de que esta doctrina enseñaba la existencia de dos principios en la Trinidad, la Iglesia católica romana, en los concilios unionistas de Lyon (1274) y de Florencia (1438/1439), definió: *quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit* («que el Espíritu santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino de un solo principio; no por dos espiraciones, sino por una sola espiración»)⁵⁷. Ahora bien, la fusión del Padre y del Hijo en un solo principio encierra también, en opinión de la teología ortodoxa, nuevos peligros para la doctrina de la Trinidad: al ser considerados como *un solo* principio, el Padre y el Hijo no son contemplados ya en su personalidad. Pero, sobre todo, según la comprensión ortodoxa, no queda ya espacio alguno para la personalidad del Espíritu en esta perspectiva marcada por las decisiones de Lyon⁵⁸.

En la controversia entre la teología occidental y la oriental, el *Filioque* ha desempeñado siempre un papel importante en todos los tiempos. Algunas veces –en los teólogos de escuela, cuyo enfoque teológico no se diferencia esencialmente del de los teólogos occidentales–, la lucha adquiere carácter más convencional, y algunas veces tiene matices más fundamentales. El juicio más suave acerca del *Filioque* se encuentra en quien es tal vez el especialista en patrística más importante de la Iglesia ortodoxa rusa: Vasiliy Bolotov (1854-1900). Es verdad que él condenó también el acto –como tal– de insertar el *Filioque*, pero juzgó que la doctrina del *Filioque* era una opinión privada admisible, y lo hizo así en una investigación muy esmerada y docta de las fuentes patrísticas, que culminó en veintisiete tesis⁵⁹. A él se adhirió hace poco el que actualmente se cuenta entre los más notables profesores de teología dogmática de Rusia, el arcipreste Liverij Voronov, de la Academia Espiritual de San Petersburgo⁶⁰. El

57. DS 850; cf. DS 1300.

58. D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, 283ss.

59. V. Bolotov, *Thesen über das «Filioque»*.

60. L. Voronov, *Vopros «O Filiokve»*.

argumento más importante para el juicio suave formulado por Bolotov sobre el *Filioque* era que san Agustín, que también es venerado en la Iglesia ortodoxa, enseñó el *Filioque*, sin que por eso fuera condenado jamás por la Iglesia ortodoxa.

Por lo demás, el *Filioque* ha sido condenado con especial acritud por la reciente teología ortodoxa, orientada hacia la teología de los Padres. Aleksej Stepanovič Homjakov pensaba que, cuando Occidente, sin consultar a Oriente, formuló con el *Filioque* un nuevo artículo de fe, «declaró de manera directa que todo Oriente era un mundo de ‘parias’ en cuestiones de fe y doctrina»⁶¹. Pavel Florenskij no designó expresamente el *Filioque* como herejía, pero lo denominó –muy peyorativamente– un «producto ingenuo de una piedad superflua y de una teología no completamente madura»⁶². Si esto no se aplica quizás a las especulaciones de san Agustín sobre la Trinidad, sí se aplica ciertamente al acto de inserción del *Filioque* en el Credo, efectuada por el Sínodo III de Toledo. Un juicio más radical lo formula Vladimir Losskij, que consideraba el *Filioque* como «la única causa decisiva para la separación entre Oriente y Occidente: todas las demás diferencias dogmáticas de opinión no eran más que una repercusión de ello»⁶³. Esto quiere decir: el *Filioque* era para él únicamente el síntoma de una disensión, de calado mucho más profundo, entre Oriente y Occidente. Que esto sea así probablemente, lo confirma también el hecho de que haya otro punto controvertido más en lo que respecta al Espíritu santo. Se trata de la controversia en torno al momento en que quedan consagrados los elementos en la santa Cena, momento que en Oriente se asocia especialmente con la invocación del Espíritu santo sobre los dones eucarísticos⁶⁴. Claro está que ni las diferencias doctrinales en cuanto a la transustanciación de los dones eucarísticos ni otras diferencias doctrinales, ni menos aún –como pensaba un gran teólogo serbio, el archimandrita Justin Popović (1894-1979)– toda la crisis de la civilización europea de sello

61. A. Chomjakow, *Einige Worte*, 158.

62. G. Florenskij, *Stolp*, 122; en alemán: *Der Pfeiler*, 68.

63. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 73.

64. Cf., a propósito, *infra*, cap. 8.2.c.

marcadamente occidental se pueden deducir sencillamente, de manera convincente, del *Filioque*. Pero hasta qué punto existan quizás conexiones –no consecuencias necesarias– han tratado de indicarlo algunos teólogos ortodoxos, al exponer la doctrina acerca del «Espíritu santo como Señor y vivificador»⁶⁵.

Bibliografía: Bobrinskoy, Boris, *Le «Filioque» hier et aujourd'hui*: Contacts 34 (1982) 7-27; Bolotov, V. V., *K voprosu o filioque*. S predislouviem prof. A. Brilliantova [Sobre la cuestión del Filioque; con un prólogo del prof. Brilliantov], San Petersburgo 1914; Bolotov, Vasilij, *Thesen über das «Filioque»*. Von einem russischen Theologen: RITH 24 (1898) 681-712; Braunfels, W., *Dreifaltigkeit VI. Ikonographie*, en: LThK² 3, 561s; Brune, François, *La Révélation de l'Amour. La Trinité*: Le Messenger Orthodoxe 86 (III-IV, 1980) 3-25; Casimir, O.C.S.O., *When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will be Subjected to Him (The Father) Who Subjects all Things to Him (the Son) - A Treatise on First Corinthians 15:28 by Saint Gregory of Nyssa*: GOTR 28 (1983) 1-25; Chomjakow [Homjakov], Aleksej, *Einige Worte*, en N. von Bubnoff-H. Ehrenberg (eds.), *Östliches Christentum. Dokumente, I Politik* (München 1925) 139-199; Collins, Roger John Howard, *Athanasianisches Symbol*, en: TRE 4, 328-333; Deseille, Placide, *Saint Augustin et le «Filioque»*: Le Messenger Orthodoxe 85 (I-II, 1980) 33-49; Ferguson, Everett, *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa*: GOTR 18 (1973) 59-78; Florenskij, Pavel, *Stolp y utveržnie istiny* (véase la bibliografía del capítulo 1); Id., *Der Pfeiler* (véase la bibliografía del capítulo 1); Gill, J., *Filioque*, en: LThK² 4, 126s; Hauptmann, Peter, *Alttrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jh., mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart*, Göttingen 1963 = KO.M. 4; Jungmann, Josef Andreas, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I*, Wien 1948 (trad. esp.: *El sacrificio de la misa*, B.A.C. [Madrid 41963]); Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie* (véase la bibliografía del capítulo 1); Mainka, Rudolf M., *Zur Personendeutung auf Rublevs Dreifaltigkeitsikone*: OstKSt 11 (1962) 3-13; Martin, Vincent, *Aspects théologiques du «Filioque»*: Irén. 62 (1989) 36-50; Mühlenberg, Ekkehard, *Dogma und Lehre im Abendland*, en

65. Cf. *infra*, cap. 5.

C. Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1982, 406-566; *Novgorod Icons 12th-15th Century*, Leningrado 1980; Orphanos, Markos A., *Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griechischen Kirchenvätern*, en L. Vischer (véase *infra*), 43-64; Ouspensky, Léonide, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980; Quasten, J., *Quicumque*, en: LThK² 8, 937s; Ritschl, Dietrich, *Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen*, en L. Vischer (véase *infra*), 25-42; Ritter, Adolf Martin, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, en Carl Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1982, 99-283; Schultze, Bernhard, *Das Nizänoconstantinopolitanum und das Filioque*: OrChrP 35 (1969) 334-346; Sergiev, Ioann Il'ič, *Polnoe Sobranie Sočinenij protoiereja Ioanna Il'iča Sergieva* [Colección completa de las obras del arcepreste Ioann Il'ič Sergiev], vol. I, Kronštadt 1890; Staats, Reinhart, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, esp. 193-202; *Stoglav*. Izdanie D. E. Kožančikova [(Sínodo de los) Cien Capítulos, edit. por D. E. K.], San Petersburgo 1863 (reimpresión: Letchworth Hertfordshire 1971); Stylianopoulos, Theodore, *The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error?*: GOTR 31 (1986) 255-288; Torre, Michael D., *St John Damascene and St Thomas Aquinas on the Eternal Procession of the Holy Spirit*: SVTQ 3 (1994) 303-327; *Troica Andreja Rubleva. Antologija - Trinity by Andrei Rublev. An Anthology*, Moscú 1981; Vetelev, Aleksandr, *Bogoslovskoe sodržanie ikony «Svjataja Troica» prepodognogo Andreja Rubleva* [Contenido teológico del icono de la «Santa Trinidad» de san Andrej Rublev]: ZMP 8 (1972) 63-75; 10 (1972) 62-65; Vischer, Lukas (ed.), *Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt 1981 = ÖR.B 39; Voronov, Liberij, *Andrej Rublev - Velikij chudožnik Drevnej Rusi* [Andrej Rublev: El gran artista de la antigua Rusia]: BoTr 14 (1975) 77-94; Id., *Vopros «O Filioque» s točki zrenija russkih bogoslovov* [La cuestión del «Filioque» según el punto de vista de teólogos rusos]: BoTr. *Sbornik posvjaščennyj 175-letiju Leningradskoj Duhovnoj Akademii* [Volumen dedicado a la celebración del 175 aniversario de la Academia Espiritual de Leningrado], Moscú 1986, 157-185; Wendebourg, Dorothea, *Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie*, en Gunther Wenz, *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. FS zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg. Mit

einem bibliographischen Anhang, Göttingen 1988, 502-524; Wessel, Klaus, *Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz* (véase la bibliografía del cap. 2); Yannaras, Christos, *Person und Eros* (véase la bibliografía del cap. 1); Zander, Lev Aleksandrovič, *Bog i Mir (Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova)* [Dios y el mundo (La cosmovisión del padre Sergij Bulgakov)], vol. II, Paris 1948; Zizioulas, John D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church with a foreword by John Meyendorff*, Creswood N. Y. 1985 = Contemporary Greek Theologians n° 4.

“ ... y en un solo Señor Jesucristo,
el Hijo Unigénito de Dios» *
Cristología

1. «*Tú que eres Uno de la Santa Trinidad...*» **: *Cristología asimétrica*

En la cristología tradicional no existe ninguna diferencia doctrinal entre las Iglesias Ortodoxas que aceptaron el Concilio de Calcedonia ¹, y las Iglesias de Occidente. Es verdad que todo el edificio de la doctrina cristológica se erigió principalmente en Oriente, pero no sin participación de Occidente. Y, al final, esta doctrina llegó a ser patrimonio común de las Iglesias de Oriente y de Occidente.

No el contenido, esencialmente igual, de la cristología ², pero sí la relevancia de las decisiones cristológicas de la Iglesia antigua es diferente en Oriente y en Occidente, y algunos acentos se marcan de manera distinta en una u otra parte. Ambas cosas, la relevancia y la fijación de los acentos, se hallan también íntimamente relacionadas en este caso con el hecho de que la teología

* Credo Nicenoconstantinopolitano.

** Himno atribuido al emperador Justiniano I (527-565) y que se encuentra en la Divina Liturgia: *Die Göttliche Liturgie*, 30s. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 22.)

1. Además de estas Iglesias, se designan también a sí mismas como «ortodoxas» las denominadas Iglesias pre-calcedonianas, como la siria, la copta y la etiópica. Con estas últimas se halla también en comunión la Iglesia Apostólica Armenia.

2. Esto permitirá que en la siguiente exposición nos basemos más intencionalmente en los estudios occidentales sobre la historia de los dogmas, de lo que es posible hacerlo en otros capítulos de la presente obra.

ortodoxa toma como punto de partida lo que es experimentable y lo que se refleja en experiencias.

Al exponer la doctrina de la Trinidad, hemos hablado ya de la acción de santiguarse con la señal de la cruz como del gesto de oración más importante de la Iglesia ortodoxa. El cristiano ortodoxo «practica» y «experimenta» su fe en la Trinidad y a la vez expresa la referencia soteriológica de la doctrina de la Trinidad, al repetir «incesantemente» la señal de la cruz juntando tres dedos como símbolo de la Trinidad y bendiciéndose de este modo a sí mismo con la señal de la cruz. La divinidad y la humanidad de Cristo, Su naturaleza divina y su naturaleza humana, se expresan con los otros dos dedos de la mano derecha³. La forma de santiguarse y su simbolismo es tan importante para los rusos, que diferentes concepciones acerca de la manera correcta de hacerlo se contaron incluso entre las razones más importantes que dieron origen al cisma de los viejos creyentes en el siglo XVII⁴. El Sínodo de los cien capítulos (*Stoglav*) había determinado en el año 1551 que la señal de la cruz debía hacerse con el dedo índice y el dedo del corazón, que representaban la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo. El dedo del corazón, que es mayor, se dobla, en esta manera de santiguarse, hacia el dedo índice. Así se expresa la condescendencia con que la naturaleza divina se inclinó hasta la naturaleza humana. Por el contrario, las reformas del patriarca Nikon igualaron la práctica rusa con la práctica griega, según la cual el pulgar, el dedo índice y el dedo del corazón, cuando se hace la señal de la cruz, representan a la Trinidad, y el dedo anular y el dedo meñique representan las dos naturalezas de Cristo. De una manera o de otra, el acto de santiguarse hace referencia a la doctrina de la Trinidad y a la cristología como los dogmas más importantes de la Iglesia ortodoxa, y los está recordando así incesantemente al orante.

3. Entre los «viejos creyentes» rusos se expresa aún más claramente el aspecto cristológico del signo de la cruz. Se santigua uno con el dedo índice y el dedo del corazón como símbolos de las dos naturalezas que hay en Cristo. En efecto, no la Santa Trinidad, sino «Uno de la Santa Trinidad» murió por nosotros en la cruz. Los otros tres dedos, según esta manera de santiguarse, simbolizan también la Trinidad.

4. Cf. P. Hauptmann, *Altrussischer Glaube* (véase la bibliografía del capítulo 3), 86s. y *passim*.

Pero no sólo en el acto ritual sino también en los textos litúrgicos, el cristiano ortodoxo «experimenta» en la celebración del culto divino que la cristología es la doctrina ortodoxa que lo decide todo. Las plegarias eucarísticas de la Iglesia ortodoxa, principalmente la anáfora de san Basilio, el Credo Nicenoconstantinopolitano, que se recita en cada celebración de la Divina Liturgia y en otros actos de culto, pero también la gran riqueza de poesía litúrgica están presentando incesantemente al cristiano ortodoxo el contenido de la fe cristológica. En especial, los himnos denominados «teotokios» cantan en su mayoría la encarnación y tratan de precisar la doctrina dogmática de la encarnación de Dios en Cristo. El género de la poesía litúrgica no impide que se recojan fórmulas dogmáticas a menudo ardientemente controvertidas⁵. El hecho de que en los poemas litúrgicos se encuentren también conceptos como hipóstasis, esencia y unidad esencial, apenas redundan en detrimento de su valor poético, y es un hecho aceptado con toda espontaneidad por el creyente ortodoxo. Todo ello hace que la cristología pueda vivenciarse y experimentarse casi a diario por el cristiano ortodoxo.

Son también considerables los desplazamientos de acentos en la cristología oriental en comparación con la occidental, sin que tales desplazamientos fueran considerados por una de ambas partes como razón para la separación entre las Iglesias. Friedrich Heiler, en su obra sobre las iglesias orientales, habla de un «monofisismo», no dogmático, desde luego, pero existente de manera subliminal en la teología ortodoxa⁶. Claro está que sólo se podrá hablar de tal «monofisismo» de la teología oriental, cuando se admita también la tendencia occidental hacia un nestorianismo, no dogmático tampoco, pero que existe en la propensión de la teología. Nuevamente, este rasgo peculiar de la teología ortodoxa está relacionado íntimamente con su orientación hacia la experiencia. En efecto, en el culto divino se experimenta a Cristo como el Exaltado, como aquel que va a venir. Es verdad que el Señor exaltado y que va a venir de nuevo no es sólo verdadero

5. Cf. *infra*, pp. 102 y 136.

6. F. Heiler, *Die Ostkirchen*, 427.

Dios, sino también verdadero hombre. Pero, no obstante, a través de su humanidad resplandece tan claramente y sin velos la gloria de la divinidad, como sucedió en el día de la Transfiguración, cuando los que le vieron fueron capaces de contemplar esa gloria, según se canta en el troparion y en el kontakion de la fiesta de la Transfiguración⁷. Por esta misma razón, la divinidad de Cristo es acentuada más intensamente que su humanidad en la teología ortodoxa y principalmente en la piedad ortodoxa.

Al mismo tiempo se repite en la cristología un fenómeno que ya pudo observarse en la doctrina de la Trinidad: el pensamiento teológico ortodoxo no toma como punto de partida las naturalezas no-conocibles, no-personales, sino la Persona experimentable, la Hipóstasis. Se experimenta a Cristo no como una naturaleza divina y una naturaleza humana, sino como la Persona que se hizo Hombre. En las graves confrontaciones con el monofisismo⁸, pero al mismo tiempo en la aceptación de objetivos esenciales de la teología que criticaba las decisiones de Calcedonia, la teología bizantina elaboró la doctrina de la *Enhypostasis* y, con ello, elaboró –según la acertada expresión de Georgij Florovskij⁹– una cristología asimétrica: asimétrica, porque la naturaleza humana de Cristo «no se concretizó o se personificó independientemente del *Logos*»; no hay «dos sujetos en Cristo»¹⁰, ya que Dios en Cristo no asumió a un hombre, sino que Él en Cristo se hizo hombre.

El Concilio de Calcedonia no había aclarado terminantemente las cuestiones relativas a este tema. Principalmente una formulación tomada del *Tomos Leonis* proporciona dificultades a una

7. Posee una belleza especial el kontakion: «En el Monte Tú te transfiguraste y Tu discípulos contemplaron Tu gloria, oh Cristo Dios, en cuanto fueron capaces de captarla. A fin de que ellos, cuanto Te vieran crucificado, reconocieron que Tu sufrimiento era voluntario y proclamaran ante el mundo que Tú eres verdaderamente el resplandor del Padre» (Mēnaion tou Augoustou 75).

8. Se presta a confusiones la denominación de «monofisita» para designar a la teología de las Iglesias orientales antiguas o a teólogos como Severo de Antioquía o Filoxeno de Mabbug. Esta denominación se emplea aquí únicamente en el sentido de una fórmula abreviada, porque así la consideraron los defensores de Calcedonia.

9. Ch. Künkel, 102a.

10. R. Williams, *Jesus Christus II*, 740.

teología orientada hacia la *persona* experimentable y tropezó también con la protesta del partido «monofisita». Esa teología se volvía contra el enunciado: «Cada una de las dos formas efectúa en comunión con la otra lo que es característico de ella»¹¹. En efecto, en esta frase las *naturalezas* aparecen como sujeto, y no aparece como sujeto *la única* Persona que consta de dos naturalezas. En el contexto del *horos*, esta frase pierde toda su dureza, porque el *horos* pretendía clarísimamente ser entendido desde el punto de vista de la teología de Cirilo¹². Pero, si no se tiene en cuenta el contexto total, sino que se interpreta la decisión –como fue antes lo habitual– desde el punto de vista de León, entonces la frase recuerda que la peculiaridad de cada naturaleza «se asocia con una Persona y con una Hipóstasis»¹³, y de hecho recuerda a Nestorio, tanto más que, como sucede según la comprensión de la antigua teología oriental, el concepto de φύσις está más cerca del concepto de ὑπόστασις que en la teología de los Padres de Calcedonia.

Por este motivo, en las enconadas controversias, la Iglesia ortodoxa bizantina se aproximó a la postura «monofisita» y aceptó sus objetivos justificados. De ahí que acentúe más intensamente la unidad de la Persona de Cristo de lo que logró hacerse en Calcedonia. La autocorrección lograda con todo ello puede verse claramente en el ejemplo de la denominada controversia teopasquita¹⁴. Cuando los «monofisitas», cantaban: «¡Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal! ¡Tú que fuiste crucificado por nosotros, ten piedad de nosotros!», los partidarios del Concilio de Calcedonia alzaban vivas protestas contra la ampliación del trisagio¹⁵ con las

11. ACO II/2, 1, S. 14.

12. Cf., a propósito, A. M. Ritter, *Dogma*, 265ss. Por lo demás, esta idea es también la base del consenso logrado en varias conferencias, celebradas durante los años 1964-1971, entre teólogos ortodoxos que aceptan las decisiones de Calcedonia, y teólogos (de las antiguas Iglesias orientales) que las rechazan. La documentación puede hallarse en: GOTR 1964-1965/2; 1968/2; 1971/1 y 2. – Entretanto el consenso logrado entonces ha sido aprobado oficialmente por las Iglesias participantes, que además han profundizado en él.

13. ACO II/2, 2, S. 129.

14. Teopasquitas, derivado de: Θεὸς πάσχει, Dios padece.

15. Cf. *Die Göttliche Liturgie*, 38. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 27.)

palabras «Tú que fuiste crucificado por nosotros». Esta ampliación hablaría del sufrimiento del Dios que es incapaz de sufrir¹⁶. Sin embargo, un enunciado que venía a decir objetivamente lo mismo, fue aceptado por la teología bizantina, al declarar que era ortodoxa la fórmula de unos monjes escitas: «Uno de la Santa Trinidad padeció en la carne». Esta fórmula «teopasquita», discutida durante algún tiempo, no sólo fue reconocida como ortodoxa por el quinto concilio ecuménico, celebrado en Constantinopla en el año 553, sino que además fue incorporada a un himno atribuido al emperador Justiniano I en persona, y que se sigue cantando actualmente en toda celebración de la Divina Liturgia:

¡Oh Hijo Unigénito y Verbo de Dios! Tú, que eres inmortal, te dignaste, para salvarnos, tomar carne de la santa Madre de Dios y siempre Virgen María. Tú, Cristo Dios, sin sufrir cambio, te hiciste hombre y, en la cruz, con tu muerte venciste la muerte. Tú, Uno de la santísima Trinidad, glorificado con el Padre y el Espíritu santo, ¡sálvanos!¹⁷

La mencionada doctrina de la *Enhypostasis*, que seguramente «fue propugnada por vez primera por Juan Grammatikos», entre los años 514 y 518¹⁸, acabó con el desarrollo de la cristología de la Iglesia ortodoxa calcedoniana al admitir los objetivos de los adversarios de la decisión de Calcedonia. En efecto, esta doctrina había sido expuesta ya implícitamente por el Credo Nicenoconstantinopolitano, cuando en él se dice que aquel que es «Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma substancia que el Padre», «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» bajó del cielo, se encarnó, etc. Las diferencias entre las doctrinas de las dos familias eclesiales de la Ortodoxia oriental se habían reducido a diferencias de terminología, toda vez que el partido anticalcedoniano no había sido capaz tampoco de imponer sus posiciones extremas.

En la teología ortodoxa no han perdido actualidad las decisiones cristológicas de la Iglesia antigua, pero si la han perdido en cierto modo las reprobaciones de la postura «monofisita», aunque esas reprobaciones siguen encontrándose hoy día en el culto divino ortodoxo, como vemos en el «Rito de la Ortodoxia» del primer domingo del Gran Ayuno¹⁹ y, por ejemplo, también en el día de la conmemoración de los Padres del cuarto concilio ecuménico²⁰. Ya en la primera conferencia, «no-oficial» según la terminología oficial, organizada por encargo de las Iglesias participantes y que, en este sentido, era una conferencia conjunta oficial de la Iglesia precalcedoniana, oriental antigua, designada tradicionalmente como «monofisita», y de la Iglesia ortodoxa calcedoniana, los representantes de ambas familias eclesiales fueron capaces de reconocer «la una en la otra a la única fe ortodoxa de la Iglesia». «Mil quinientos años de distanciamiento no nos han arrancado de la fe de nuestros Padres [...]. Sobre la esencia del dogma cristológico nos encontramos en completo acuerdo [...]. Ambas partes seguían fundamentalmente la doctrina cristológica de la Iglesia una e indivisa, tal como esta doctrina fue expresada por san Cirilo»²¹.

Es significativo que la declaración haga referencia a la teología de Cirilo de Alejandría. Esto no sólo corresponde a la intención de las decisiones mismas de Calcedonia²², sino también principalmente al desarrollo de la teología ortodoxa bizantina después de Calcedonia. En las decisiones del quinto concilio ecuménico, a diferencia de lo que vemos en el *Tomos Leonis*, los milagros y el padecimiento fueron atribuidos «a un mismo y único 'Logos hecho carne y hombre'»²³, y de este modo se acentuó la unidad de la Persona divinohumana experimentable de Jesucristo. Para la contemplación de la figura histórica de Jesús, estas decisiones proyectarían problemas en el futuro, pero se insertan sin dificultad en el contexto de una teología orientada hacia la única

19. *Triodion*, 155-166: cf. Činovnik, 71-79.

20. *Triodion*, 114-127.

21. *Unofficial Consultation*, 14.

22. André de Halleux, *La Définition Christologique à Chalcedoine*.

23. A. M. Ritter, *Dogma*, 278.

16. Cf. G. Krüger, *Monophysiten*, 386, 10ss.

17. Cita según: *Die Göttliche Liturgie*, 30s. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 22.)

18. A. M. Ritter, 278.

persona, experimentable en el culto divino y que obra nuestra salvación y que «por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu santo se encarnó de María, la Virgen»²⁴.

Bibliografía: Bouteneff, Peter, *St Gregory Nazianzen and Two-Nature Christology*: SVTQ 3 (1994) 255-270; Breck, John, *Reflections on the «Problem» of Chalcedonian Christology*: SVTQ 33 (1989) 147-157; Id., *The Troparion Monogenes. An Orthodox Symbol of Faith*: SVTQ 26 (1982) 203-228; Bühring, Gernot-Siegbert Uhlig, *Antiochenisches und Justinianisches im Hymnus «Eingegorener Sohn»*: OS 4 (1988) 297-307; Bunnen, Alexis van, *Actualité de la christologie du P. Serge Boulgakov*: Le Messager Orthodoxe 98 (I-II 1985) 13-44; Erni, Raymund, *Das Christusbild der Ostkirche*, Stuttgart 1963; Halleux, André de, *La définition christologique à Chalcedoine*: RTL 7 (1976) 3-23. 155-170; Id., *Nestorius. Histoire et Doctrine*: Irén. 64 (1991) 332-358; Habrilak, Gregory, *Chalcedon and Orthodox Christology Today*: SVTQ 33 (1989), 127-145; Khodr, George, *L'humanité du Seigneur*: Contacts 36 (1984) 173-181; Krüger, G., *Monophysiten*, en: RE 13, 372-401; Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖT 62; Ritter, Adolf Martin, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, en Carl Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1982, 99-283; Spiegel, Jakob, *Formula Iustiniani. Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen* (Codex Iustinianus I 1, 5-8): OS 44 (1995) 105-134; Stăniloae, Dumitru, *La Christologie de S. Maxime le Confesseur*: Contacts 40 (1988) 112-120; Suttner, Ernst Chr., *Der christologische Konsens mit den Nicht-Chalcedonensern*: OS 41 (1992) 3.21; *Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox Churches*, August 11-15, 1964. Papers and Minutes, edited by J. S. Romanides, Paul Verghese, N. A. Nissiotis: GOTR 10/1964 - 1965/2 (cf. también GOTR 1968/2; 1971/1 y 2); Wendebourg, Dorothea, *Chalcedon in der ökumenischen Diskussion*: ZThK 92 (1995) 207-237; Williams, Rowan, *Jesus Christus II. Alte Kirche*, en: TRE 16, 726-745; Zizioulas, Jean, *Christologie et Existence. La dialectique créée et le dogme de Chalcedoine*: Contacts 36 (1984) 154-172.

24. Credo Nicenoconstantinopolitano.

2. «El Ilimitado se ha limitado»*: la cristología como teología del icono

A fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV aparece en Rusia un nuevo tipo de icono de Cristo: el icono *Spas v silah* —el Redentor en medio de poderes angélicos—. También el famoso pintor de iconos, Andrej Rublev, representó varias veces este motivo, entre ellos el icono de pequeño formato, reproducido en la presente obra, que se conserva en la Galería Tret'jakov, de Moscú²⁵.

Algunos rasgos de este icono se encuentran en todos los iconos de Cristo: en el interior del nimbo que rodea la cabeza de Cristo se halla dibujada una cruz, a menudo tan sólo con delicados trazos de color bermellón, a menudo con un colorido que resalta intensamente sobre el color de fondo (casi siempre oro)²⁶. En la cruz del nimbo se hallan inscritas —con excepción de unos cuantos iconos, que en su mayoría son más antiguos— las letras griegas ΟΩΝ, que significan «El que es». Aluden a la revelación hecha por Dios a Moisés que se relata en Ex 3, 14. La biblia griega, de los Setenta, traduce la autorrevelación de Dios אֲשֶׁר אֲדֹנָי (Yo soy el que soy) por Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (Yo soy el que es). La inscripción que se halla en el nimbo dice así clarísimamente: el representado aquí en el icono es Dios mismo. Con frecuencia esto se acentúa más todavía en iconos de Cristo de otro tipo mediante la inscripción ὁ κύριος ὁ παντοκράτωρ (en eslavo: Gospod' Vsederžitel'), el Señor, el Conservador de todo, el Todopoderoso.

Aunque las controversias acerca de si eran admisibles o no los iconos, principalmente los iconos de Cristo, se hallaban tan cargadas de ideas dogmáticas, sin embargo los tradicionales teólogos dogmáticos ortodoxos no dicen nada acerca del problema de los iconos y de su veneración. Callan así sobre un fenómeno que, según el juicio de Ernst Benz, caracteriza como ningún otro a la

*. Cf. *Triodion* 144: 3ª Stichira de la Gran Víspera del Domingo de la Ortodoxia (cf. también *Die Ostkirche betet I*, 283).

25. Ilustración 4; Andrej Rublev, 18x16. 1410-1415.

26. Con un contraste muy intenso, orientado según el estilo de los iconos de Novgorod, en la ilustración 5.

Iglesia ortodoxa²⁷. La mayoría de los testigos importantes de la tradicional dogmática de escuela no contienen un solo capítulo ni una sola sección que hable sobre el icono. La teología dogmática del metropolitano Makarij²⁸ lo tiene –aunque, eso sí, en un curioso lugar– al tratar de la escatología. La falta de una sección sobre el icono o la inseguridad a la hora de insertar tal sección en la teología dogmática es señal de hasta qué punto la Ortodoxia de los libros de texto tradicionales se había desligado de la experiencia eclesial, y de lo intensamente que esta circunstancia repercute incluso en nuestros días.

En los catecismos ortodoxos tradicionales, las cosas no parecen ser muy diferentes. En este caso se mencionan los iconos al tratarse del segundo mandamiento²⁹. Pero incluso el catecismo del metropolitano Filaret (Drozdov), que en este punto es el más extenso, no se detiene a estudiar la cuestión más importante de la teología del icono: los problemas cristológicos que suscita.

Esto, desde luego, podría estar relacionado con las decisiones del séptimo concilio ecuménico³⁰. En los debates de este concilio, la cristología desempeñó un gran papel. Pero el *horos* del concilio había mencionado tan sólo, antes de la definición propiamente dicha, que la «representación en cuadros pictóricos» forma parte de las tradiciones que la Iglesia ha conservado de manera pura e incontaminada, y que los cuadros se pintan «para confirmación de la encarnación de Dios, una encarnación que es verdadera y no está basada en fantasías». Después de esto, el *horos* define lo siguiente, sin más referencia a la teología de la encarnación:

27. Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*. Con mucho acierto Benz comienza su estudio de la Iglesia oriental con un capítulo sobre «el icono ortodoxo». Para comprender la pintura de los iconos es especialmente importante la obra de Pavel Florenskij, *Ikonostas*; en versión alemana: *Die Ikonostase*.

28. Makarij II, 570-584.

29. A diferencia de la Iglesia Católica Romana y de la Iglesia Luterana, la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Reformada han observado el segundo mandamiento con su prohibición de las imágenes, y lo han tomado como ocasión para hacer algunas exposiciones sobre la veneración de los iconos.

30. Sobre esto, en sentido rigurosamente histórico: V. V. Bolotov, *Lekcii*, 506-586; cf. también N. V. Lossky, *The Significance of Second Nicea*.

Definimos con toda diligencia y exactitud que, igual que se hace con la imagen de la venerable y vivificadora cruz³¹, deben exponerse también las excelsas y santas imágenes. En todo ello, es indiferente que sean imágenes pintadas con colores, que estén formadas con piedras de mosaicos o con cualquier otro material apropiado, que se encuentren en las santas iglesias de Dios, en un objeto bendecido o en vestiduras, que se hallen pintadas en paredes o sobre tablas, que se encuentren en las casas o en los caminos³², que se trate de imágenes de nuestro Señor y Dios, el Salvador Jesucristo, de nuestra Inmaculada Señora, la santa Madre de Dios, de venerables ángeles o de todos los santos y bienaventurados. Pues, cuanta mayor es la frecuencia con que se las contempla en una representación plástica, tanto más incitan a quienes las contemplan a pensar con anhelo en lo representado³³. Y a estas imágenes hay que besarlas y venerarlas, pero no hay que tributarles –conforme a nuestra fe– verdadera adoración³⁴, la cual corresponde sólo a la naturaleza divina, de tal manera que la imagen de la venerable y vivificante cruz, los santos Evangelios y los demás símbolos santos sean venerados mediante la ofrenda de incienso y de cirios, tal y como a los antiguos les pareció que era agradable a Dios. Porque el honor tributado a la imagen va dirigido al original reproducido en ella, y quien venera la imagen, venera a la Hipóstasis representada en ella³⁵.

31. La veneración de la cruz no era impugnada ni siquiera por los adversarios de la veneración de los iconos, los iconoclastas. Por eso se habla aquí del τύπος de la cruz. De este modo se hace ver que es inconsecuente el criterio de los iconoclastas.

32. Por tanto, son «iconos» en sentido teológico no sólo las tablas de madera, sino también, por ejemplo, los frescos y los mosaicos. Así suele opinarse también de ordinario en la Iglesia Ortodoxa. De manera diferente piensa, pero sin razón: Sergij Bulgakov, *Ikona i ikonopočitanie*, París 1931, 159s. Por el contrario, Pavel Florenskij señala la coincidencia, incluso en los detalles técnicos: cf. *Ikonostas*, 132; en versión alemana: *Die Ikonostase*, 146s.

33. Esto recuerda los enunciados acerca del conocimiento de Dios, según los cuales un acrecentado conocimiento de Dios se identifica con un anhelo acrecentado de conocer a Dios. Cf. también *supra*, p. 66.

34. Ἀσπασμὸν καὶ τιμητὴν προσκύνησιν... οὐ μὴ τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν.

35. Mansi XIII, 37. La traducción se basa en la obra de R. Mokrosh - H. Walz, *Mittelalter*, 32. Sin embargo, fue contrastada con el original y modificada en parte.

Lo más importante de este *horos* es la distinción que se hace entre προσκύνησις y λατρεία, entre veneración y adoración. La adoración (λατρεία) en espíritu y en verdad (cf. Jn 4, 23s) hay que tributársela únicamente a Dios. En cambio, al icono no hay que adorarlo, sino únicamente venerarlo, pero sin que apenas quede delimitada esa veneración (προσκύνησις) en cuanto a sus formas externas; en todo caso, se halla incluida la veneración hincadas las rodillas. Esta veneración no va dirigida a la madera, al fondo de yeso, al color o al barniz, sino a la Hipóstasis representada; pues, como el *horos* hace constar recogiendo expresamente unas palabras de Basilio Magno sobre el Espíritu santo, el honor mostrado a la imagen va dirigido al original de la misma³⁶. Es verdad que, en san Basilio, esta afirmación brota indiscutiblemente de un pensamiento formado en las ideas de Platón, pero corresponde también plenamente a una experiencia humana universal, especialmente entre los que aman y entre los que están enfeudados³⁷.

Es asombroso que todo esto se mencione de vez en cuando en la apologética, pero que, por lo demás, no desempeñara durante siglos ningún papel en el pensamiento teológico de la Iglesia ortodoxa. Ésta veneraba imágenes. Pero, con la eliminación del tradicional canon sobre ellas, el icono perdió también importancia teológica desde fines del siglo XVII.

La nueva reflexión sobre la teología del icono, especialmente sobre su fundamentación teológica, va unida al redescubrimiento de la antigua pintura de iconos, expuesto no hace mucho tiempo, de forma impresionante, por el especialista ruso en historia del arte Gerol'd Ivanovič Vzdornov³⁸. En él participaron también teólogos como Nikolaj Vasil'evič Pokrovskij (1848-1917), de San Petersburgo, arqueólogo cristiano y especialista en

36. Basilio, *De Spiritu Sancto*: PG 32, 149.

37. Y, así, después de la caída de un soberano aborrecido, en la mayoría de los casos no sólo se retiran sus estatuas e imágenes, sino que se profanan y son objeto de ignominia. En estos casos, no el honor sino la afrenta va dirigida al original de las estatuas e imágenes. Porque, como es natural, es la persona, no la madera ni la piedra ni el bronce, el objeto de las afrentas.

38. G. I. Vzdornov, *Istorija*.

liturgia³⁹ y, en grado menor, Evgenij Evstigneevič Golubinskij (1834-1912), gran especialista ruso en historia de la Iglesia⁴⁰. A un redescubrimiento de la *teología* de los iconos, tuvo que prestarle ayuda también la teología de los laicos, como observaremos a la hora de examinar la nueva reflexión sobre la eclesiología⁴¹. Aquí habrá que mencionar sobre todo los «Tres esbozos sobre el icono ruso», del príncipe Evgenij Trubeckoj (1863-1920), especialista en filosofía de la religión⁴².

Para la exposición de la actual teología ortodoxa sobre el icono y de la doctrina acerca de las imágenes profesada en el pasado bizantino y en la antigüedad rusa, son especialmente importantes Sergij Bulgakov⁴³, sacerdote y filósofo de la religión, Vladimir Losskij, teólogo ortodoxo ruso de París, quien, como especialista en patristica, mostró también interés por la teología del icono, y sobre todo Leonid Uspenskij (1902-1987)⁴⁴. Las ideas de estos especialistas son de importancia esencial para la exposición que vamos a ofrecer de los conflictos teológicos en torno a la posibilidad del icono. En ellas se tiende un puente hacia las controversias cristológicas sobre el icono durante los siglos VIII y IX y, más tarde, sobre la representación de la imagen de Dios durante los siglos XVI y XVII. Estas confrontaciones las presentaré únicamente en cuanto son de importancia para conocer la teología ortodoxa actual, orientada hacia la experiencia eclesial, y en cuanto fueron recibidas por esta teología y convertidas en tema de reflexión.

Principalmente Leonid Uspenskij remitió al argumento cristológico, que exponremos aquí siguiéndole a él⁴⁵: En contra de los primeros ataques virulentos contra la intensificada veneración

39. *Ibid.*, 255-264.

40. A él le debe sobre todo la teología rusa una visión crítica de los comienzos del cristianismo en la Rus' de Kiev.

41. Cf. *infra*, capítulo 7.

42. E. Trubeckoj, *Tri očerka*.

43. S. Bulgakov, *Ikona i ikonopočitanie*.

44. L. Ouspensky – W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*; L. Ouspensky, *Symbolik*; Id., *La Théologie de l'icône*; cf. la obra reciente de un discípulo de la escuela de L. Ouspensky: Nicholas Ozolin, *The Theology of the Icon*, con particular atención a la problemática cristológica.

45. Cf. L. Ouspensky, *Théologie*, 89-132.

de los iconos, a principios del conflicto iconoclasta, el más importante defensor de la veneración de los iconos, Juan Damasceno (hacia 650 - hacia 750), acentuó la idea de la encarnación de Cristo. Es verdad que, en sus famosos tres discursos en defensa de las imágenes⁴⁶ y en su «Exposición de la fe ortodoxa», hizo referencia a que Dios mismo, en el Antiguo Testamento, había preceptuado ya el uso de imágenes –la serpiente de bronce y los querubines situados sobre el arca de la alianza–; y recordó además los «tipos», las «imágenes» de la salvación, que Dios mismo había trazado en el Antiguo Testamento. Pero el argumento más importante en favor de la veneración de los iconos es el argumento cristológico:

Pero Dios mismo, en su cordial misericordia, y por nuestra rendición⁴⁷, se hizo verdadero hombre, no apareciéndose sencillamente en figura humana, como había hecho antaño a Abraham, ni tampoco como se había manifestado a los profetas. No, sino que esencial y realmente Él se hizo hombre, vivió sobre la tierra y trató con los hombres, realizó milagros, padeció, fue crucificado, resucitó, subió [a los cielos]. Y todo esto sucedió realmente y fue contemplado por hombres⁴⁸.

En la confrontación con los adversarios de los iconos, que tomaban como punto de partida la *naturaleza*, vemos de nuevo la orientación tradicional de la teología ortodoxa hacia la *persona* experimentable. Los adversarios de los iconos pensaban que no se debía representar plásticamente a Cristo, porque al hacer una representación se caía necesariamente en la herejía nestoriana o en la herejía monofisita. En efecto, o se representaba únicamente a la naturaleza humana, separada entonces nestorianamente. O se representaba conjuntamente a la naturaleza divina. Pero tal cosa era imposible y significaría además la mezcla y confusión de las dos naturalezas de Cristo. Frente a esta orientación hacia la naturaleza, los veneradores de los iconos toman como punto de partida la Hipóstasis concretamente experimentable. Lo que se

46. B. Kotter (ed.), *Die Schriften de Johannes von Damaskos*.

47. Cf. el Credo Nicenoconstantinopolitano.

48. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* IV 16: PG 94, 1172.

representa es la persona, no la naturaleza⁴⁹. Puesto que en Cristo «habita corporalmente la plenitud de la Divinidad» (Col 2, 9)⁵⁰, aquel que ve a Cristo está viendo a Dios: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9), y el que ve la imagen de Cristo, está viendo la imagen de Dios.

Leonid Uspenskij acentúa con énfasis lo importante que es el *ver* en el Evangelio de Juan y después también en el pensamiento teológico de Juan Damasceno. Con especial frecuencia el Damasceno remite a las palabras de Cristo: «Felices son vuestros ojos que ven y vuestros oídos que oyen. En verdad os digo: muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros véis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron» (Mt 13, 17)⁵¹. «Ahora ve el hombre», escribe Leonid Uspenskij, «con los ojos de la carne la realización» de las revelaciones de los profetas: ve «al Dios encarnado». El evangelista san Juan lo expresa con gran vigor en las primerísimas palabras de su carta primera: ‘Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos y lo que palpamos nuestras manos’ (1 Jn 1, 1)⁵².

A causa de esta intensa acentuación del *ver*, de este ver que llegó a ser posible por la encarnación de Cristo, diremos siguiendo a Leonid Uspenskij: «La imagen [...] es propia de la naturaleza misma del cristianismo; porque el cristianismo es la revelación no sólo de la *palabra* de Dios, sino también de la *imagen* de Dios, manifestada por medio de Cristo, el Dios encarnado⁵³. La Iglesia enseña que la imagen se fundamenta en la encarnación de la segunda persona de la Trinidad. Eso no es una ruptura, ni menos aún una contradicción con el Antiguo Testamento [...], sino todo lo contrario: el cumplimiento directo del Antiguo Testamento. Pues la existencia de la imagen en el Nuevo Testamento está implicada en la prohibición de la misma en el Antiguo Testamento. Aunque esto pueda parecer extraño, para la Iglesia la imagen

49. L. Ouspensky, *Théologie*, 109.

50. L. Ouspensky, *Symbolik*, 73.

51. L. Ouspensky, *Théologie*, 23; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Zweite Rede, cap. 20, 119; Dritte Rede, cap. 12, 123.

52. L. Ouspensky, *Théologie*, 24.

53. Las cursivas son mías.

santa se deriva precisamente de la *falta de imagen*⁵⁴ en el Antiguo Testamento. Es la consecuencia de ello y su resultado. El ascendiente de la imagen cristiana no es el ídolo pagano, como se piensa algunas veces, sino la falta de una imagen concreta y directa antes de la encarnación»⁵⁵.

En la historia de la teología de la imagen puede observarse con claridad un desarrollo que va primeramente del símbolo a la imagen real, y luego, a causa del uso didáctico de las imágenes, regresa de nuevo al símbolo. Las más antiguas representaciones plásticas en la Iglesia son «símbolos» o «tipos». El Buen Pastor, que se encuentra ya en las pinturas de las catacumbas es, por ejemplo, una referencia a Cristo, que es el verdadero Buen Pastor, y no es una representación que ofrezca propiamente un retrato de Cristo. A esto se añade el que, al principio, existía cierto temor a ofrecer representaciones plásticas de temas centrales de la historia de la salvación en el Nuevo Testamento; pero se encuentran, por el contrario, abundantes representaciones plásticas de los tipos del Antiguo Testamento correspondientes a esos temas: el motivo de Jonás con el pez, el motivo del arca de Noé, el motivo del éxodo de Egipto⁵⁶.

No podemos detenernos a exponer en la presente obra el proceso que conduce a la paulatina preferencia de la imagen real por encima del tipo y del símbolo. Pero un jalón en este desarrollo es el canon 82 del Concilio Trulano del año 692, al que Leonid Uspenskij hace referencia con toda razón⁵⁷:

En algunas venerables imágenes está representado el Cordero, a quien el Precursor señala con el dedo. Se ha transmitido como un *typos* de la gracia, el cual, a través de la Ley⁵⁸, nos manifiesta [ya] al Cordero, a Cristo nuestro Dios. Pues bien, aunque veneramos los viejos tipos y sombras como símbolos y esbozos, sin embargo preferimos la gracia y la verdad⁵⁹, que

54. Las cursivas son de L. Ouspenskij.

55. L. Ouspensky, *Théologie*, 17.

56. Cf. R. Sörries, *Kannte die antik-heidnische Kunst biblische Themen?*

57. L. Ouspensky, *Théologie*, 72-78.

58. Se piensa en el Antiguo Testamento.

59. Jn 1, 17.

hemos recibido como cumplimiento de la Ley. Así que determinamos que, para que lo perfecto sea representado en las pinturas y todos lo contemplen, se represente también desde ahora en los cuadros la imagen del Cordero, de Cristo nuestro Dios, que quita el pecado del mundo⁶⁰, conforme a su Humanidad. De este modo comprendemos lo profunda que fue la humillación de Dios el Verbo y somos llevados así a recordar su caminar en la carne, su Pasión, su muerte salvadora y la redención que, con ello, se ha concedido al mundo⁶¹.

Este texto muestra claramente que, para los Padres conciliares reunidos en el Sínodo Trulano, la imagen «histórica» del Encarnado ha sustituido al símbolo. En efecto, el símbolo, según esta visión de las cosas —rectamente entendida—, pertenece al Antiguo Testamento, ya superado, en el cual Dios había prefigurado por medio de símbolos y tipos anticipadores la historia de la salvación en el Nuevo Testamento. Y, así, la representación del Cordero, de Is 53, es sustituida consecuentemente por el Cordero de Dios hecho hombre, por Cristo. El Bautista señala hacia Él, cuando exclama: «¡Ved ahí el Cordero de Dios!». La encarnación dio cumplimiento y sustituyó los tipos que señalaban anticipadamente lo que había de suceder.

Este pensamiento, determinado enteramente por la encarnación, tiene también en cuenta, según Uspenskij, que para el cristianismo la verdad es una *persona* representada en la imagen, no es un «algo»⁶². Para llegar a expresar esto, la Iglesia de Bizancio tuvo que romper con una tradición multisecular, según la cual la Iglesia había preferido hasta entonces los símbolos y los signos a la imagen «histórica». La Iglesia ortodoxa es consciente tan sólo en muy pocos de sus representantes de lo profunda que fue esta ruptura⁶³. De otra manera todavía distinta lo ve el

60. Jn 1, 29.

61. Friedrich Lauchert, *Die Kanones*, 132.

62. L. Ouspensky, *Théologie*, 75.

63. Sin cuestionar la rectitud de las decisiones de los siglos VII-IX en el conflicto de las imágenes, yo hablo en favor de que se tenga *comprensión* histórica hacia los «tradicionalistas» que había entre los adversarios y que no estaban en condiciones de renunciar sin más a una tradición en la que no había habido imágenes.

canon 82 del Concilio Trulano. Renuncia a toda fórmula de reprobación e incluso a toda crítica contra las anteriores imágenes simbólicas. Pueden conservarse, a diferencia de las representaciones de la cruz efectuadas sobre el suelo (canon 73)⁶⁴. Sólo que «a partir de entonces», en vez de un Cordero, debe representarse a Cristo mismo, que cumplió las promesas del verdadero Cordero de Dios. Con la encarnación en Cristo han quedado anticuados los tipos que señalaban anticipadamente las realidades salvíficas.

Leonid Uspenskij vio en la teología de la encarnación la base para la teología de los iconos, pero acentúa que existe gran diferencia entre un icono y una imagen realista: «El icono no representa la carne perecedera, destinada a la disolución, sino la carne del futuro eón, la carne glorificada e iluminada por la gracia. Transmite con medios materiales, visibles para los ojos carnales, la belleza divina y la gloria divina»⁶⁵. Por eso, el icono es algo muy diferente de un retrato. Cualquiera que vea un icono, podrá confirmarlo.

Sergij Bulgakov comparte este punto de vista⁶⁶. Pero, a diferencia de Uspenskij, no cree ya que esta perspectiva fuera expresada anteriormente en los argumentos aducidos por los defensores de la teología de los iconos, durante los siglos VII-IX⁶⁷, los cuales habrían dejado más bien sin resolver importantes cuestiones de la teología de los iconos: «Hay que reconocer que en los defensores de la veneración de los iconos [...] encontramos *únicamente* una comprensión *naturalística*⁶⁸ del arte, por la cual queda bloqueado ya de antemano el camino para la comprensión de los iconos y, por consiguiente, una defensa de los mismos bien planteada. Hay que decir tal cosa especialmente de Teodoro Studites (Estudita)⁶⁹. Él prueba la posibilidad de repre-

64. La cruz se profana, cuando se la pisa con los pies.

65. L. Ouspensky, *Théologie*, 144.

66. S. Bulgakov, *Ikona*, 69.

67. Así en contra de L. Ouspensky, *Théologie*, 152.

68. El subrayado se debe a S. Bulgakov.

69. Teodoro Studites (Estudita), hacia 759-826, es junto a Juan Damasceno el más importante defensor de la veneración de los iconos.

sentar a Cristo, diciendo que su cuerpo constaba de determinados miembros humanos, que son representables, como si el icono pretendiera ser un atlas anatómico. En este punto, en su comprensión del icono, va más allá incluso del naturalismo, cuando pregunta a los iconoclastas: ‘¿Cuál es en vosotros el fundamento físico y la causa para enseñar tal imposibilidad de representar una imagen? ¿Acaso Cristo no asumió nuestra figura? ¿No tenía huesos su cuerpo?’⁷⁰, etc. Si se sigue la lógica natural, a la manera en que lo hizo san Studites, entonces habría que llegar a la conclusión de que una fotografía sería el mejor icono de Cristo, si en aquel tiempo hubiera existido ya la fotografía». Frente a esto, Bulgakov acentúa que la sábana santa de Turín –en el caso de que fuera auténtica– no sería más que una reproducción naturalista del rostro de Cristo, «una cosa muy santa», pero no un icono⁷¹. Si, en contraste con esto, el icono es siempre revelación de lo oculto, «jeroglifo de su arquetipo ideal», si no sólo refleja la realidad, sino también lo que se oculta *detrás de* la realidad⁷², entonces esto va más allá de las decisiones del séptimo concilio ecuménico, entonces el fondo de todo esto está constituido por decisiones no expresadas, que necesitan todavía que reflexionemos sobre ellas.

Esto se aplica también a la renuncia a las representaciones escultóricas. Está difundida universalmente la opinión de que el séptimo concilio ecuménico prohibió las imágenes tridimensionales. Pero eso no es correcto. El Concilio del año 787 no dictó tal prohibición. En consecuencia, se siguen encontrando incesantemente representaciones escultóricas en iglesias ortodoxas, como, por ejemplo, en la Gran Catedral de Isaac en Leningrado (la actual San Petersburgo) o en la que en otros tiempos fuera la mayor iglesia de Moscú, la Iglesia de Cristo Redentor junto al río Moscova, destruida en tiempo de Stalin. Sin embargo, a pesar de tales excepciones y de otras más, la Iglesia ortodoxa, a través de los siglos, viene mostrando una llamativa reserva con respecto a las representaciones escultóricas. También en este ca-

70. Teodoro Studites, *Tvorenija* 11, 376; Bulgakov, *Ikona*, 68s.

71. S. Bulgakov, *Ikona*, 69, nota 1.

72. S. Bulgakov, *Ikona*, 70s.

so hay decisiones que no encontraron su razón de ser en los cánones del séptimo concilio ecuménico⁷³.

El icono surgió en la Iglesia ortodoxa en un ambiente que muestra gran reserva con respecto a las «fantasías» individuales. El monje estaba obligado a guardarse bien de los *phantasmata*. Esto penetró hasta en la tradición litúrgica del Occidente, como vemos cuando se pide, en el himno de completas, que Dios nos libre de las «fantasías» nocturnas. Pues bien, el pintor de iconos debe pintar, no con arreglo a sus propias fantasías, sino ateniéndose a la tradición auténtica. Y esta tradición se fundamenta, según la fe ortodoxa, en la imagen histórica de Cristo. Esta convicción halló su expresión legendaria en la tradición del rey Abgar de Edesa y del *mandylion*⁷⁴. Según esta tradición, el rey Abgar de Edesa pidió a Cristo una imagen suya. Como respuesta, Cristo dejó impreso su rostro en un paño (*mandylion*), en el que milagrosamente quedaron grabados sus rasgos. En esta imagen, «no hecha por mano del hombre», la Iglesia ortodoxa posee la auténtica imagen de Cristo⁷⁵. Hay muchos ortodoxos, que con tan poco sentido crítico como Leonid Uspenskij, admiten la leyenda de Abgar como verdad histórica. Sin embargo, habrá que decir también que incluso la teología ortodoxa crítica mantiene firmemente que la tradicional imagen de Cristo es auténtica y no puede modificarse caprichosamente. En efecto, sin su autenticidad, la imagen sería un mero signo que pudiera alterarse arbitrariamente, una imagen devota, pero no un «icono».

Si el relato de Abgar remite en este sentido a la imagen histórica, vemos que la imagen *Spas v silah* (el Redentor rodeado de poderes angélicos) contiene rasgos que trascienden aún más claramente la historia que el nimbo en forma de cruz con la inscripción O ΩΝ que se halla en el *mandylion*. Cristo es representado en él como El que viene – y, por cierto, con clara alusión a Ez 1 y Ap 4, 2-8⁷⁶. Está vestido con un manto con rayas doradas, que so-

73. Cf. S. Bulgakov, *Ikona*, 114, nota 1: Sobre la base del *horos* del año 787, las esculturas serían perfectamente posibles. Sin embargo, serían incompatibles con los principios por los que se regían los iconos.

74. Véase la ilustración 5.

75. L. Ouspensky, *Theologie*, 30ss.

76. Cf. también Is 6, 1.

bre todo en los iconos de la transfiguración y de la resurrección se encuentra como referencia a su gloria divina⁷⁷. Le circunda un rombo rojo, «como cuando arden carbones encendidos» (Ez 1, 13). El rombo rojo está inscrito en una elipse azul (cf. Ez 1, 16). Y ésta, a su vez, está rodeada por un cuadrilátero nuevamente rojo, que con el primer cuadrilátero rojo forma una estrella de ocho puntas. Esta estrella de ocho rayos alude al octavo día de la creación, es decir, a la regeneración escatológica del cosmos⁷⁸. En los ángulos del cuadrilátero exterior se hallan las cuatro «figuras» de Ez 1, 5ss y Ap 4, 6ss, representadas con la inscripción de los nombres de los evangelistas. Pero el trono resalta difuminadamente sobre el rojo de la estrella y el azul del aura de luz. Difuminadamente se reconocen también los poderes angélicos, los querubines y los serafines en las figuras geométricas. Y éstas, con su forma cuadrangular, remiten al tiempo, y con su forma circular, a la eternidad. Aluden con especial claridad a la visión de Ezequiel las ruedas que hay debajo del trono, cuyas llantas están «llenas de ojos alrededor de las cuatro ruedas» (Ez 1, 18).

El icono del «Redentor rodeado por los poderes angélicos» es una imagen «escatológica». Muestra a Cristo como El que viene, y lo hace de una manera más expresiva aún que cualquier icono de Cristo⁷⁹. En su lugar litúrgico, en el centro de la serie de *Deisis* del iconostasio, expresa lo que la Divina Liturgia (en la cual tiene su lugar indicado) quiere ser: teofanía⁸⁰. En el culto divino, el creyente ortodoxo experimenta que Cristo viene para la proclamación escatológica (Pequeña Entrada), y que Él viene «para ser sacrificado y darse como manjar a los creyentes»⁸¹ (Gran Entrada).

Cierta problemática para la comprensión de los iconos consiste en que este icono –por lo demás, de manera semejante a lo

77. L. Ouspensky, *Symbolik*, 82.

78. L. Ouspensky, *Symbolik*, 78.

79. Según el arzipreste Ambrosios Bachaus, todo icono de Cristo es icono de «adviento». El icono de Cristo con la Madre de Dios, el icono de la Madre de Dios, hace referencia al primer adviento de Cristo, a su llegada en la carne. En cambio, el icono del Pantocrator muestra a Cristo como el que viene de nuevo.

80. Cf. *infra*, pp. 265ss.

81. Himno para la Gran Entrada, en la Divina Liturgia del Sábado Santo; cf., a propósito, el cap. 8.2.

que sucede con el icono de la Trinidad de Andrej Rublev— no puede fundamentarse sino de manera limitada en la encarnación. El rostro de Cristo en el icono del «Redentor rodeado por los poderes angélicos» es el rostro del Cristo encarnado. En cambio, los demás rasgos del icono proceden del Antiguo Testamento. Con el incremento de rasgos del Antiguo Testamento, se fue oscureciendo también cada vez más el aspecto de la encarnación del Verbo. Esto se convirtió en el punto de partida de las confrontaciones, ya mencionadas, en torno a D'jak Viskovatyj, que terminaron en el año 1553/1554 con la victoria de los iconos «simbólicos», es decir, de los iconos que ya no se basaban en el principio de la historia de la salvación y de la encarnación⁸². Aunque el concilio de Moscú, de junio de 1988, canonizó al metropolitano Makarij, adversario de Ivan Mihajlovič Viskovatyj, Leonid Uspenskij se apropió en gran parte del punto de vista de Viskovatyj. También G. Florovskij lo había representado ya con gran simpatía⁸³.

Si se propugna el realismo derivado de la encarnación, como hicieron los teólogos de los siglos VII-IX, como hizo de nuevo en el siglo XVI el moscovita D'jak Viskovatyj y como ha hecho —en nuestros tiempos— principalmente Leonid Uspenskij, entonces aparecen como problemáticos los iconos de carácter simbólico y didáctico, que desde el siglo XVI se habían incrementado en Rusia, pero que ya antes habían estado difundidos en los Balcanes. Esto se aplica en especial a la representación de Dios Padre y, en cierta medida también, a la representación del Espíritu santo en forma de paloma. Con la decisión en contra de Viskovatyj, no se acallaron los problemas. El gran Concilio de Moscú de 1666/1667 prohibió la representación de Dios Padre como un anciano de cabellos blancos⁸⁴. Tan sólo para la representación del Apocalipsis de Juan estaba permitido pintar a Dios Padre con cabellos blancos⁸⁵. Esto quiere decir: Dios Padre es invisible. No es un anciano de cabellos blancos. No es posible

82. L. Ouspensky, *Théologie*, 276-291.

83. G. Florovskij, *Puti*, 26s.

84. La representación se basa en la visión de Dn 7, 9, interpretada primordialmente en sentido cristológico.

85. L. Ouspensky, *Théologie*, 348.

una imagen «absoluta» de Dios Padre, a diferencia de lo que pasa con una imagen «absoluta» de Cristo. Pero, si se representa el acontecimiento histórico-salvífico, en el cual Dios se dejó ver como un anciano de cabellos blancos, entonces esta representación es compatible con el principio histórico-salvífico (aunque no lo es con el principio encarnatorio, que está asociado con él, pero que debe diferenciarse de él)⁸⁶.

El principio basado en la historia de la salvación, que se aproxima al principio encarnatorio, aparece en la actitud adoptada ante la representación del Espíritu santo. El Gran Sínodo de 1666/1667 prohibió la representación de la Trinidad con el Espíritu santo como paloma⁸⁷. Como paloma se manifestó el Espíritu santo con ocasión del bautismo de Cristo en el Jordán. Por eso, al Espíritu santo puede representarse así en el icono del bautismo de Cristo. Pero el realismo histórico-salvífico del icono prohíbe convertir esto en una posibilidad general⁸⁸. De ahí que, en el icono de Pentecostés, el Espíritu santo no se represente como paloma, sino como «lenguas como de fuego». Claro que la tradición no es aquí tan terminantemente clara como Uspenskij piensa. Así, por ejemplo, el Salterio de Hludov, que procede de la fase final de la controversia sobre las imágenes, no contiene, desde luego, ninguna imagen de la Trinidad con el Espíritu como paloma, pero sí al Espíritu-paloma en la representación de Pentecostés y, por tanto, en un contexto diferente al de la representación del bautismo de Jesús⁸⁹.

Las decisiones del Gran Sínodo de Moscú no pudieron imponerse. En la Iglesia ortodoxa rusa misma, la representación de Dios Padre como anciano se encuentra con no menor frecuencia que entre los viejos creyentes, que por aquel entonces fueron excomulgados definitivamente. Pero Leonid Uspenskij vio en la

86. Aquí se ve claramente que el principio histórico-salvífico y el principio encarnatorio sólo coinciden en parte, si por «histórico-salvífico» se entiende la representación de un suceso narrado en la Sagrada Escritura. Es «encarnatoria» la fundamentación del icono en la encarnación. Ambos principios no permiten una imagen «absoluta» de Dios Padre.

87. L. Ouspensky, *Théologie*, 345-347.

88. Cf. L. Ouspensky, *Théologie*, 358.

89. M. V. Ščepkina, 66v.

multiplicación de la imagen de Dios Padre un desarrollo extraño a la genuina tradición ortodoxa⁹⁰, y asentó la no representabilidad del Padre como base de la teología de los iconos. Por el contrario, Sergij Bulgakov pregunta si la representación de Dios Padre no estará ya justificada por el solo uso que se hace de la misma, a pesar de todas las decisiones en contra⁹¹. Claro que semejante sanción aprobatoria de lo que se practica de hecho no está en consonancia con el principio de la tradición ortodoxa, el principio que precisamente Bulgakov presentó como fundamental⁹². Pues su propia respuesta positiva a la cuestión acerca de la posibilidad de representar a Dios Padre brota finalmente de reflexiones sistemáticas. En efecto, la prohibición de las imágenes no se fundamenta para Bulgakov –en contraste con la teología bizantina de los siglos VIII y IX– en la trascendencia de Dios, sino en la caída en el pecado⁹³. Porque, si el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, esto significa que Dios, aun antes de la encarnación, tiene algo así como corporeidad, la cual es representable. Dios imprimió en la creación la imagen de su propia sabiduría increada y preeterna, y esa imagen –si no está desfigurada por la caída en el pecado– es representable⁹⁴. Tan sólo porque la sabiduría de Dios, antes ya de la encarnación, es «corporal» de algún modo, Dios puede aparecerse en figura humana, aun antes ya de la encarnación⁹⁵. Por eso, en el cuerpo, a partir de la creación, hay un principio espiritual; el cuerpo es instrumento del espíritu⁹⁶.

En Sergij Bulgakov, estos enunciados se hallan respaldados por el principio sofiológico. También para él, Dios es el Absoluto y Trascendente. Pero en la *Sophia* se encuentra ya depositada la creación y la corporeidad. De hecho, según las ideas de Bulgakov, Cristo proporciona la posibilidad de representar a Dios, rechazada

90. L. Ouspensky, *Théologie*, 290-292, 345-386.

91. S. Bulgakov, *Ikona*, 137s.

92. Cf. *supra*, pp. 50s; véanse también pp. 273ss, 308.

93. S. Bulgakov, *Ikona*, 89s.

94. *Ibid.*, 82s.

95. *Ibid.*, 84; remite a Dn 7 y Ez 1.

96. *Ibid.*, 87.

por la prohibición de las imágenes. Pero no porque Dios no fuera «captable» sin la encarnación, sino porque en la encarnación fue restaurada la imagen de Dios, que había quedado deformada⁹⁷.

En este sentido, el icono –para Bulgakov– se halla también fundamentado cristológicamente. A la vista de esta fundamentación de la teología de los iconos, uniformemente cristológica –en las confrontaciones de los siglos VII-IX y en teólogos que argumentan de manera tan diferente como Uspenskij y Bulgakov– resulta asombroso en primer lugar el hecho de que el icono de Cristo no tenga en la práctica un puesto tan dominante como en la teoría. Existen, es cierto, algunos tipos diferentes del icono de Cristo, pero no tantos –al menos trescientos–, como los que Buharev halló y describió para el icono de la Madre de Dios⁹⁸. Claro que el límite de separación entre el icono de Cristo y el icono de la Madre de Dios es fluctuante. A veces «resulta incluso difícil decir si se trata de un icono de Cristo –porque en él está presente su imagen– o un icono de la Madre de Dios, a la cual está dedicado directamente el icono»⁹⁹.

De hecho, la Iglesia ortodoxa conoce muy pocos iconos de la Madre de Dios en los que ella no tenga en su regazo al Niño Jesús o lo lleve en sus brazos, o tenga a Cristo delante de su cuerpo (= en su cuerpo), o se vuelva hacia Él en oración como en el icono de la *Deisis*. Y esos escasos tipos de iconos son, todos ellos, muy tardíos y posiblemente surgieron bajo influencia occidental. Incluso en un tipo de imagen que glorifica tan intensamente a la Madre de Dios, como es el icono de la zarza que ardía pero no se quemaba¹⁰⁰, aquello que se glorifica en el fondo es el milagro de la encarnación –prescindiendo de rasgos que sólo tienen explicación cristológica, como es la representación de Cristo como obispo, una representación que aparece con frecuencia en ese icono¹⁰¹–. La relación, como señala con acierto Uspenskij al presentar la postura ortodoxa, es incluso más íntima. La «posi-

97. *Ibid.*, 91.

98. I. Bucharev, *Čudotvornyja ikony Presvjatoj Bogorodicy*.

99. S. Bulgakov, *Ikona*, 151.

100. Véase ilustración 6.

101. Cf. *infra*, cap. 8. 4.

bilidad de representar a Cristo, el Dios encarnado, según su carne, la tuvo Él por su Madre»¹⁰². No en vano el *Kontakion* de la fiesta de la Ortodoxia, en el que se celebra la restauración de la veneración de las imágenes, una vez terminada la controversia sobre las mismas, está dirigido a la Madre de Dios:

El infinito Verbo del Padre, ¡oh Madre de Dios!, llegó a estar limitado en la carne que Él tomó de Ti. La imagen sucia la transformó Él en la imagen original y la unió con la belleza divina. Nosotros confesamos nuestra fe en la redención y la representamos en la obra y en la palabra¹⁰³.

Ahora bien, el icono de la Madre de Dios no sólo es imagen de Cristo, sino también –así lo ve Bulgakov– imagen del Espíritu santo. Pues ella fue «la que llevó de veras al Espíritu después de la anunciación». Su icono es «ocultamente un icono de la tercera Hipóstasis»¹⁰⁴, porque ella «es el vaso más santo del Espíritu santo»¹⁰⁵. El que «su figura humana [= de la Madre de Dios] sea perfectamente transparente» para el Espíritu santo¹⁰⁶, eso lo afirmarían seguramente la mayoría de los teólogos ortodoxos, como lo afirmó Sergij Bulgakov¹⁰⁷. Sin embargo, no todos añadirían que esto se aplicaba especialmente a la representación de la Madre de Dios *sin* el Niño Cristo, y no todos designarían tan llanamente el icono de la Madre de Dios como «icono del Espíritu santo en figura humana», tal y como hizo Bulgakov¹⁰⁸.

Lo que finalmente se dice aquí de manera especial acerca de la Madre de Dios y de su icono, se aplica con matices a todos los santos y a sus imágenes. Todos ellos están irradiados por la luz de la glorificación. En ellos ha quedado restaurada la imagen y semejanza de Dios. En ellos resalta y brilla con luminosa claridad la imagen del Espíritu santo. En ellos y en sus iconos recono-

102. L. Ouspensky, *Théologie*, 136.

103. *Triodion*, 147; *Die Ostkirche betet*, 290.

104. S. Bulgakov, *Ikona*, 140.

105. *Ibid.*, 151.

106. *Ibid.*, 151.

107. *Ibid.*, 151.

108. *Ibid.*, 151.

mos una imagen del reino venidero¹⁰⁹. En ellos resplandece la belleza potencial de la creación¹¹⁰ y la luz de la glorificación de Cristo¹¹¹, que según Unspenskij es accesible a todos los seres humanos, como prueban el relato del diálogo de san Serafín de Sarov con Motovilov¹¹² y las experiencias de Simeón el Nuevo Teólogo¹¹³. El icono muestra lo que el himno y el salmo cantan: «Es maravilloso Dios en sus santos»¹¹⁴. En este sentido, la teología de los iconos se convierte en un eslabón entre la cristología y la pneumatología.

Bibliografía: Alexandrow, A., *Die Theologie des Bildes im Schaffen Andrej Rubljows*: SOrth 1983/8, 31-41; Arida, Robert M., *Second Nicaea. The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon*: GOTR 32 (1987) 417-424; Bolotov, Vasilij, *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi, IV. Istorija cerkvi v period vselenskikh soborov III. Istorija bogoslovskoj mysli*. Posmertnoe izdanie pod redakciej prof. A. Brilliantova [Lecciones sobre la historia de la Iglesia antigua, IV. Historia de la Iglesia en el tiempo de los concilios ecuménicos III. Historia del pensamiento teológico; edición póstuma preparada por A. Brilliantov], Petrogrado 1918 (reimpresión, Teddington 1970); Bucharev, I., *Čudotvornaja ikony Presvjatoj Bogorodicy (Istorija ich izobraženija)* [Los milagrosos iconos de la Santísima Madre de Dios (Historia de su representación)], Moscú 1901; Bulgakov, Sergij, *L'icône et la vénération de l'icône*, Paris 1931; Id., *Ikona i ikonopočitanie. Dogmatičeskij očerk* [Los iconos y la veneración de los iconos. Esbozo dogmático], Paris 1931; Carnaros, Constantine, *Knowing God through Icons and Hymnody*: GOTR 23 (1978) 282-298; Chase, Christopher L., *A Note on the Theological Origin of the Iconography of the Dead Christ*: GOTR 24 (1979) 58-64; Chifar, Nicolae, *Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, Erlangen 1993 = *Oikonomia* 32; Felmy, Karl Christian, *Von Alexander I. bis zum Amtsantritt Pobedonoscevs*

109. *Ibid.*, 184.

110. L. Ouspensky, *Théologie*, 143.

111. *Ibid.*, 142.

112. Cf. K. Ch. Felmy, *Von Alexander I.*, n° 160. 489-492; I. Goraïnoff, *Serafín de Sarov*, Salamanca 2001, 141-171.

113. L. Ouspensky, *Théologie*, 142.

114. Sal 67/68, 36.

(1801-1880), en P. Hauptmann-G. Stricker, *Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen 1988, 459-557; Id., *Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*, en *Persoana si Comunione*. Prinos de cinstire Parintelui Profesor Academician Dumitru-Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Sibiu 1993, 267-276; Florenskij, Pavel, *Ikonostas* [El iconostasio]: BoTr 9 (1972) 83-148; Id., *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*. Einführung von Ulrich Werner, Stuttgart 1988; Haddad, Robert M., *Icoclasm and Mu'tazila. The Politics of Anthropomorphism*: GOTR 27 (1982) 287-306; Iwanow, Nikolai, *Der Kelch des Gottessohnes. Eine Meditation über die Dreifaltigkeitsikone Andrej Rubljows*: SOrth 1983/10, 40-48; 11, 45-47; Iwanow, Wladimir, *Im Widerstreit mit den Kunstrichtungen seiner Zeit. Simeon Polozki und die russische Ikonenmalerei in der zweiten Hälfte des 17. Jh.*: SOrth 11 (1987) 25-34; Id., *Sanfmut, belohnt mit der Kraft der Ikone. Die Ikonographie der ersten russischen Heiligen im 10. bis 13. Jh.*: SOrth 1988/8 38-42; Id., *Die Theologie der Ikone und die orthodoxe Spiritualität*: SOrth 1987/10, 41-52; Joos, André, *La nouvelle Création. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia*: Pavel Florenskij: Irén. 63 (1993) 267-276; Lossky, Nicholas V., *The Significance of Second Nicea*: GOTR 4 (1987) 335-358; Moksosch, Reinhard-Herbert Walz, *Mittelalter*, Neukirchen 1980 = H. A. Obermann, A. M. Ritter, H.-W. Krumwiede, *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen II*; Ouspensky, Leonide, *The Problem of the Iconostasis*: SVSQ 1964, 186-218; Id., *Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone*, en E. Hammerschmidt y otros, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart 1962 = SyR 10, 53-90; Id., *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980; Id.-Wladimir Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern - Olten 1952; Ozoline, Nicolas, *La doctrine boulgakovienne de la «descriptibilité» de Dieu à la lumière de la théologie orthodoxe de l'icône*: Le Messager Orthodoxe (I-II, 1985) 111-112; Id., *The Theology of the Icon*: SVTQ 4 (1987) 297-308; Quenot, Michel, *The Icon. Window on the Kingdom*, Crestwood 1991; Ščepkina, Marfa Vjačeslavovna, *Miniatjry Hludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka* [Las miniaturas del Salterio de Hludov. Un códice griego iluminado del siglo IX], Moscú 1977; Sokolova, Marija Nikolaevna, *Kartina i Ikona* [Imagen e icono]: ZMP 7 (1981) 73-78; Sörries, Rainer, *Kannte die antikeidnische Kunst biblische Themen? - Neue Überlegungen zum Ursprung christlicher Kunst* (discurso de oposición a cátedra, no publicado,

pronunciado en Erlangen en 1987); Trubeckoj, Evgenij, *Tri očerka o ruskoj ikone* [Tres esbozos sobre el icono ruso], Paris 1965; Uspenski, Leonid A., *Grundzüge russischer Ikonenmalerei*: SOrth 1984/1, 37-44; Thümmel, Hans Georg, *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich in 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg 1991 = ÖC 40; Vassilieff, A. *André Roublev et Grégoire Palamas: Le Messager Orthodoxe* 68-69 (IV 1974 - I 1975) 20-42; Vzdornov, Gerol'd Ivanovič, *Istorija otkrytija i izučeni-ja ruskoj srednevekovoj živopisi XIX vek* [Historia del descubrimiento e investigación de la pintura rusa medieval durante el siglo XIX], Moscú 1986.

3. «Más excelsa que los querubines y sin comparación más gloriosa que los serafines»*: la mariología como teotocología¹¹⁵

«El cristianismo solamente con Cristo, pero sin la Madre de Dios: eso es esencialmente una religión diferente de la Ortodoxia, y el protestantismo está separado de la Iglesia no por algunas de sus doctrinas erróneas y por cercenamientos arbitrarios, sino principalmente y de manera más esencial por su falta de sensibilidad hacia la Madre de Dios». Así expresaba el arcipreste Sergij Bulgakov en el año 1927 su extrañeza por la falta de veneración que hay en el protestantismo hacia la Madre de Dios¹¹⁶. En ese mismo año Bulgakov estremeció a los participantes de la Conferencia de Fe y Constitución reunida en Lausana, con la afirmación de que todo acercamiento entre las partes separadas de la Iglesia dividida debía ir precedido por la veneración común de la Madre de Dios¹¹⁷.

* Cf. *Die Göttliche Liturgie*, 67. (Cantemos con el Oriente Bizantino, 41).

115. Partes de este capítulo fueron ya publicadas con los títulos: *Dornbusch, in dem das Feuer brennt; Der Nichtverbrennende Dornbusch. Die Mutter des Herrn in Theologie und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*, en Richard Riess (ed.), *Wenn der Dornbusch brennt. Beiträge zum Pfarrerberuf, zur Praxis des geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche*. Eine Festgabe für Dieter Voll, München 1989, 232-242.

116. S. Bulgakov, *Kupina Neopalimaja*, 78.

117. *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 3.-21. August 1927. Im

La relación con la Iglesia católica romana y con su mariología es más complicada que la postura –más clara– adoptada en esta cuestión ante el protestantismo. Pero, en general, es una relación de rechazo, y refleja gran extrañeza, a pesar de todos los puntos que hay en común en cuanto a la veneración de la Madre de Dios. Esto puede verse de manera ejemplar en el capítulo redactado por Heinrich Petri, titulado «La veneración de María en la Cristiandad oriental» y que fue publicado en el manual editado en 1984 por Wolfgang Beinert y Heinrich Petri, que lleva por título *Handbuch der Marienkunde* («Manual de mariología») ¹¹⁸.

Petri acentúa la intensa referencia a la Escritura que se observa en los enunciados de los textos litúrgicos orientales acerca de María. Pero encuentra, desde luego, que esa referencia bíblica es problemática, porque plantea la cuestión de «si es objetiva esa interpretación de los escritos bíblicos» y, con ello, de si es apropiado el método exegético aplicado, es decir, cuestiona la fiabilidad de la interpretación tipológica que se hace de la Escritura. La alabanza ortodoxa de María contendría «también atrevidas aplicaciones, audaces imágenes y ‘exageraciones’». Mientras que el protestantismo, en lo que respecta a María, muestra tendencias nestorianas, en los enunciados orientales sobre María «el monofisismo sería una seria tentación para el Oriente». En contraste con esto, sería «asombroso ver hasta qué punto la teología ortodoxa ha dejado de atender a sus propias fuentes y se ha abierto al pensamiento protestante, en cuanto se trata de María» ¹¹⁹.

Heinrich Petri ve confirmado esto especialmente en la actitud de la teología ortodoxa ante los dogmas católicos romanos relacionados con la mariología de los años 1854 y 1950. Se derivaría de ello «el curioso hecho de que, en textos orientales, se halla atestiguada plenamente la convicción acerca de la concepción inmaculada de María y, con mayor claridad aún, acerca de su

asunción corporal al cielo; pero, en cambio, las definiciones dogmáticas de estas dos doctrinas han encontrado en general crítica y rechazo entre los ortodoxos». Los teólogos ortodoxos, paradójicamente, como piensa Petri, «no estarían convencidos, ni mucho menos, del acuerdo existente entre estos dogmas» y los enunciados de los himnos ortodoxos. «Sintieron extrañeza ante la mariología católica y expresaron clarísimamente su resistencia a ella» ¹²⁰.

Sin embargo, el acuerdo de los textos himnicos con los enunciados de los dogmas marianos proclamados por la Iglesia católica romana es más problemático de lo que Heinrich Petri piensa, principalmente en lo que se refiere al dogma de la Inmaculada concepción de María. Es verdad que innumerables veces se canta a la Madre de Dios, llamándola «inmaculada». Pero los himnos no están interesados en la cuestión acerca de cuándo y cómo la Madre de Dios recibió esa gracia de no tener mancha. Petri mismo señala que epítetos parecidos a los que se aplican a la concepción de la Madre de Dios, se aplican también a la concepción del Bautista, sin que deban ser entendidos, ni mucho menos, en el sentido del dogma proclamado en el año 1854. La cosa es algo distinta en lo que respecta a los enunciados sobre una «asunción corporal de María al cielo». Los poemas litúrgicos para la fiesta de la «Dormición de la Madre de Dios» el 15 de agosto contienen efectivamente enunciados que pueden interpretarse en el sentido de una «asunción corporal de María al cielo» ¹²¹. Y, así, se dice, por ejemplo, en la oda sexta del canon para la fiesta de la «Dormición de la Madre de Dios» que el cuerpo de la Madre de Dios permaneció tan incorrupto en el sepulcro como intacta había quedado su virginidad en el parto ¹²². Sin embargo, la integridad del cuerpo en la muerte es también señal de la gracia de Dios en los santos ascetas y no sólo en la Madre del Señor.

Auftrag des Forschungsausschusses hrsg. von Hermann Sasse, Berlin 1929. El texto español del documento de la Primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución, reunida en Lausana puede verse en: *Documentos de la Comisión Fe y Constitución*, B.A.C., Madrid 1972, 23-37.

118. H. Petri, *María und die Ökumene*, 319-330.

119. *Ibid.*, 326, refiriéndose a R. Laurentin, *Die marianische Frage*.

120. *Ibid.*, 327. Por el contrario, están convencidos de que existe un acuerdo muy extenso los editores de la obra, sumamente informativa, *Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern*.

121. Cf. F. von Lilienfeld, *María im liturgischen Gebet der orthodoxen Kirche*, 39.

122. *Ménaion tou Augoustou*, 152.

Por lo demás, es también discutible hasta qué punto el carácter hiperbólico del himno pueda pesarse en la balanza de precisión de la teología dogmática. Finalmente, otro troparion de la sexta oda de ese canon pregunta también cómo el cuerpo que había producido la vida, pudo «ser partícipe de la experiencia de la muerte»¹²³, a pesar de que el dogma católico romano no cuestiona la muerte de María¹²⁴.

En general, el tema de la ascensión corporal no es un tema dominante en los textos del culto divino para la celebración de la fiesta de la Madre de Dios el 15 de agosto. Lo decisivo, más bien, es que la Madre de Dios «entrega su alma inmaculada a su Creador y Dios»¹²⁵, «la puso en las manos de su Hijo»¹²⁶. Incesantemente se repite el enunciado del *apolytikion* de que «la Madre de la vida realizó su tránsito a la vida»¹²⁷, sin que se reflexione acerca de si ese tránsito a la vida afectó al cuerpo y al alma de la Madre del Señor o únicamente a su alma. Es significativo que la fiesta, a pesar de todas las alusiones a una ascensión corporal al cielo, se llame la «Dormición de nuestra santísima Señora, la Madre de Dios», y no la «Asunción de María al cielo», y que el icono de la fiesta muestre a veces en una escena secundaria la ascensión de la Madre de Dios, pero que en el centro represente, y a menudo como única escena, la dormición de María en su féretro, acompañada por Cristo, que es quien recibe su alma.

A pesar de una riqueza hímica verdaderamente grandiosa en alabanza de la Madre de Dios y a pesar de ocasionales concordancias incluso en enunciados que en la Iglesia católica romana adquirieron el rango de dogmas, los ortodoxos, como hace constar Heinrich Petri, «se sienten como en un país extraño en la ma-

123. *Mēnaion tou Augoustou*, 152.

124. Desde luego, así lo hace efectivamente Epifanio de Salamina, *Adversus Antidicomarianitas* XI: PG 42, 716.

125. Stichira de Juan sobre la Liti en el Hesperinos del 15 de agosto, segundo tono: *Mēnaion tou Augoustou*, 147.

126. Stichira de Germanos sobre la Liti en el Hesperinos del 15 de agosto, tercer tono: *Mēnaion tou Augoustou*, 147.

127. *Mēnaion tou Augoustou*, 148.

riología católica»¹²⁸, aunque ésta se encuentre más próxima a ellos que el rechazo protestante de la veneración de María. Más aún, en sentido estricto, no existe propiamente una mariología ortodoxa¹²⁹, y aquí es donde reside la verdadera disensión. Los himnos ortodoxos formularon enunciados sobre la Madre de Dios y en relación con ella, que podrían incluso irritar a un teólogo católico romano. No en vano habla Petri –aunque lo hace entre comillas– de «exageraciones», de «aplicaciones atrevidas» y de «imágenes audaces»¹³⁰. Ahora bien, la «mariología» ortodoxa, los poemas hímnicos ortodoxos que se refieren a la Madre de Dios y los iconos ortodoxos de la Madre de Dios muestran y ensalzan casi siempre a María como «Madre de Dios», como *Theotokos*. En último término, una mariología ortodoxa es siempre una «teotología»¹³¹, un aspecto especial de la cristología; cristología con acentos propios, pero sin peso propio¹³².

En consonancia con ello, los teólogos dogmáticos ortodoxos de escuela y los catecismos ortodoxos renuncian a un capítulo «mariológico», algo a lo que la teología dogmática católica no puede ya renunciar por principio desde el año 1854. En la teología dogmática de Christos Androustos no se encuentra ninguna sección que se refiera, toda ella, a María la Madre de Dios. Y tampoco la «Teología dogmática ortodoxa» del metropolitano Makarij contiene ningún capítulo ‘mariológico’, pero contiene significativamente tres párrafos de la cristología que hacen referencia, por su mismo título, a la Madre del Señor: «§ 134. Jesús el Señor tiene una naturaleza humana; en efecto, es el Hijo de la Virgen María»; § 135. Jesús el Señor, según su humanidad, nació de manera sobrenatural, y su santísima Madre es la siempre Virgen»; § 140. [Las consecuencias de la unión hipostática en Jesucristo] b) en relación con la santísima Virgen, la Madre de Jesús el Señor». Lo único sorprendente e infrecuente es que

128. H. Petri, 327.

129. V. D. Saryčev, *O počitanii Božiej Materi*.

130. H. Petri, 326.

131. Este concepto, nada corriente, pero que expresa con exactitud la realidad objetiva, se lo debo al profesor Peter Plank, de Würzburg.

132. Cf. G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*.

el título de «Virgen» aparezca con más frecuencia que el título de «Madre de Dios», el título «mariológico» más importante de la teología ortodoxa. Otra cosa sucede en la «Teología dogmática ortodoxa» de Dumitru Stăniloae, en la cual una sección de la cristología lleva como título: «La Bienaventurada María, la Madre de Dios»¹³³. En ella se desarrolla el dogma «teotológico» ortodoxo central en confrontación con Nestorio, algo que ocurre también en la «Teología dogmática ortodoxa» del arcipreste Nikolaj Malinovskij. Esta obra se caracteriza, además, por una confrontación con el dogma de 1854 y con el teológúmeno de la asunción corporal de María al cielo, así como con el culto al Corazón de María¹³⁴.

Sorprendentemente, la teología ortodoxa más original y a la vez más nueva, orientada hacia la experiencia eclesial ortodoxa, está marcada por la misma reserva «mariológica» que caracteriza a la teología ortodoxa de escuela. Tan sólo el reto procedente de la mariología católica romana conduce eventualmente a los teólogos ortodoxos a adoptar posturas que casi siempre son más bien de rechazo. Únicamente la especulación en materia de filosofía de la religión se abre de vez en cuando a un desarrollo más amplio de temas mariológicos independientes. La concordancia, por lo demás nada habitual, entre la teología de escuela y el pensamiento teológico orientado hacia la experiencia hace que parezca aconsejable que, en la presente sección, dedicada a exponer la reflexión sobre la experiencia «mariológica», escojamos un camino diferente al elegido en los demás capítulos dedicados a la doctrina ortodoxa. Tanto la reserva «mariológica» como la caracterización de la teología de las plegarias, marcada por una ardiente veneración a la Madre del Señor, se condensaron en los himnos que se presentan día tras día al orante ortodoxo, porque en esos himnos se cultiva la «teotología» en innumerables variaciones. Habrá que prestar atención primeramente a este fundamento de la experiencia litúrgica de la oración a la Madre de Dios.

133. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* II, 76.

134. N. Malinovskij, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* III, 160-191.

Los rasgos de esa himnología se hallan densamente condensados en el icono ruso, relativamente tardío, de la «zarza ardiente que no se quemaba»¹³⁵. Precisamente con su alto grado de reflexión, que es todavía extraña a los iconos anteriores, y con sus «exageraciones» que acercan estrechamente la veneración de la Madre de Dios a la veneración de Cristo, se puede reconocer bien la peculiaridad de la veneración ortodoxa de la Madre de Dios.

Entre estas peculiaridades está el hecho de que el icono –en los poemas litúrgicos ocurre de manera diferente– tenga varias veces como tema la cristología, en parte sin conexión inmediata reconocible con la veneración de la Madre de Dios. En muchos iconos de la «zarza ardiente» se ve a Cristo no sólo como el Enmanuel que está sentado en el regazo de la Madre de Dios y tiene en sus manos el rollo de los escritos de los profetas, sino también como Sumo Sacerdote, revestido con ornamentos episcopales, y a la vez también como Rey. Son rasgos iniciales de la doctrina sobre los tres ministerios de Cristo, sin relación reconocible con la Madre de Dios.

En la mayoría de los iconos de la «zarza ardiente» se hallan en las esquinas cuatro escenas secundarias. «Leídas» desde el ángulo superior derecho, en el sentido de las agujas del reloj, son de ordinario las siguientes escenas: la visión de la rama que brota de la raíz de Jesé (Is 11, 1), el sueño de Jacob en Betel con la escalera (Gn 28, 10-22), la visión del pórtico cerrado de Ez 44, 1-3, y Moisés ante la zarza ardiente que no se quemaba (Ex 2), casi siempre con la «Madre de Dios del signo» en la zarza¹³⁶. La exégesis moderna, orientada hacia la comprensión literal de los

135. A mi parecer, este icono corresponde mejor al contenido total de los himnos «teotológicos» que otros tipos más antiguos de iconos. El icono de la «zarza ardiente» muestra que rasgos anteriores de la reflexión teológica ortodoxa encontraron todavía mucho más tarde una adecuada expresión iconográfica, incluso cuando, considerada en su conjunto, la afirmación de la inmutabilidad de la teología ortodoxa no pudo resistir un examen crítico incluso entre algunos ortodoxos, pero especialmente en Occidente.

136. La «Madre de Dios del Signo» se denomina un tipo de icono de la Virgen con Cristo niño en un *clipeus*, que está delante de (en el lenguaje de los iconos, esto significa aquí: dentro de) ella. La denominación proviene de Is 7, 14.

textos del Antiguo Testamento, no puede identificarse sin más con la exégesis tipológica de la Biblia que aquí se practica. Pero esta clase de exégesis se empleó ya en el Nuevo Testamento mismo (por ejemplo, en 1 Cor 10, 1-4) y se basa en la convicción de que Cristo es quien ha abierto el sentido de la Escritura (Lc 24, 27.32.45). Tan sólo en Cristo, no en la comprensión que los profetas tenían de sus propios escritos, se revela el verdadero sentido de la Escritura. Estos rasgos de la exégesis tipológica conducen a H. Petri a designar precisamente como problemática las «referencias bíblicas» en que se basa la veneración ortodoxa de María.

A la Madre de Dios, en el icono de la «zarza», se le aplican algunos atributos que recuerdan textos del Antiguo Testamento, que en la Iglesia ortodoxa –siguiendo la exégesis patristica– se interpretan como textos que expresan tipos de la Madre de Dios. Con especial frecuencia se encuentran ya esos «tipos» en el poeta sirio Balai (siglo V), quien enumera la zarza, la nube (Ex 3, 2; 13, 21), la escalinata de Jacob, el arca de la alianza y el pórtico cerrado de Ez 44 como tipos que prefiguraban a la Madre de Dios¹³⁷. Casi siempre la Madre de Dios tiene una escalera en la mano (cf. Gn 28). En muchos iconos de la «zarza» se ve también, delante del pecho de la Madre de Dios, el monte desde el cual, sin intervención de la mano del hombre, se desprende una piedra (cf. Dn 2, 34s). Algunas veces sobre el monte se halla también un edificio que es seguramente el templo y la morada de Dios.

El icono de la «zarza» recoge una serie de motivos e imágenes del Antiguo Testamento, que –como muestra el ejemplo de Balai– son referidos a la Madre de Dios en la exégesis patristica y principalmente en la poesía litúrgica. Así, por ejemplo, se dice en el *irmos* de la novena oda del *orthros* del lunes en el tercer tono:

En el Monte Sinaí te vi en la zarza de Moisés, a ti que, sin quemarte ni consumirte, recibiste en tu seno el fuego de la divinidad. Y Daniel te vio, Tú que eres el monte sin talar; Isafas te llamó la rama floreciente que brota de la raíz de David¹³⁸.

137. *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, 40.

138. *Paraklētikē*, 137; A. von Maltzew I, 386.

De manera especialmente impresionante, Efrén el Sirio habló del misterio de la zarza. Dice así, en su espléndido sermón para la fiesta de la Transfiguración: «Dios el Verbo habitó en el seno de la Virgen misma, y sin embargo, el fuego de su divinidad no quemó ni consumió, en modo alguno, los miembros del cuerpo de la Virgen, sino que la conservó intacta a lo largo de los nueve meses. Él habitó en el seno materno de la Virgen y no sintió asco del hedor de la naturaleza. Brotó de ella como Dios hecho carne, para redimirnos a nosotros»¹³⁹.

Si añadimos como otro ejemplo más la tercera oda del canon de la Madre de Dios, del domingo del primer tono, entonces hallamos también la imagen del «pórtico cerrado» de Ez 44¹⁴⁰. Es especialmente rica en imágenes bíblicas, entre otras, la primera *stichira* sobre «¡Señor, a ti clamo!» para la fiesta de la Anunciación:

Revelándote a ti, oh doncella, el decreto decidido antes de la eternidad, se encontraba Gabriel ante ti, te besó y te dijo: Alégrate¹⁴¹, tierra no sembrada; alégrate, zarza que arde y no se consume; alégrate, profundidad insondable; alégrate, puente que conduce al cielo, y alta escalinata que Jacob contempló; alégrate, vaso que contiene el maná divino; alégrate, tú que deshaces la maldición; alégrate, tú que eres la vocación de Adán. El Señor está contigo¹⁴².

Todos los motivos aquí aducidos, que se encuentran en la exégesis patristica y en los himnos ortodoxos, pretenden expresar en imágenes un *único* motivo: María es la Madre del Señor, la Madre de Dios (θεοτόκος). Esta idea se enuncia de cuatro maneras:

La Madre de Dios es Virgen antes del parto, en el parto y después del parto. Cristo «no nació de la voluntad de la carne,

139. Efrén el Sirio I, 185.

140. *Paraklētikē*, 10; A. von Maltzew I, 60.

141. Χαίγε, fórmula griega de saludo.

142. *Mēnaion tou Martiou*, 200. Para la mayoría de las imágenes, que están atestiguadas muchas veces, no se escoge aquí y no se escogerá en lo sucesivo sino un solo ejemplo.

ni de la voluntad de un varón, sino de Dios» (Jn 1, 13). La «zarza», que es símbolo de que «el fuego de la divinidad» no quemó ni consumió a María, es símbolo también de que la Madre dio a luz siendo virgen y siguió siendo virgen¹⁴³. Corresponden aquí también los «tipos» de la «tierra no sembrada»; del monte desde el que, sin que intervenga la mano del hombre, se desprende una piedra. Y corresponde aquí sobre todo la imagen del pórtico cerrado, por el cual sólo puede entrar el Señor¹⁴⁴. Por el hecho de que Dios entrara en ella, el seno de María es «santo», es decir, es accesible únicamente a Dios¹⁴⁵. Por eso, el interés de la teología ortodoxa se centra en la virginidad perpetua de María, no (o no primordialmente) en ideas acerca de su ejemplaridad ética.

Cristo recibió de María su carne, su humanidad. Así lo cantan los poemas litúrgicos, cuando dicen que Cristo procede de ella como la flor que brota de una rama (Is 11) o como el «fruto de la vida» que brota de la vid¹⁴⁶. Puesto que Cristo es de la carne *de ella*, y no se limitó a recibir de ella su carne como a través de un canal (así afirma con énfasis Gregorio Nacianceno, «el Teólogo»)¹⁴⁷, ella es, o su relación con Cristo como verdadera madre es, «la suprema seguridad contra cualquier docetismo abstracto. María es una seguridad de concretez evangélica»¹⁴⁸.

Por el hecho de haber dado a luz a Dios, la Madre de Dios es puente entre el cielo y la tierra, es cumplimiento y realce de la imagen del Antiguo Testamento que hablaba de la escalinata de Jacob (Gn 28). Por ella no sólo descienden los ángeles, sino que

143. *Theotokion* del culto vespertino del sábado, segundo tono, *Paraklētikē*, 65; A. von Maltzew I, 386 y *passim*.

144. Canon de la mañana del domingo, tercer tono, *irmos* de la novena oda: *Paraklētikē*, 152; A. von Maltzew I, 714.

145. Y, así, juzga san Ambrosio, en su Comentario de san Lucas, que José fue justo y que, por tanto, no podía vulnerar el Templo del Espíritu Santo, la Madre del Señor, el seno del misterio de la encarnación: *Expositio Evangelii Secundum Lucam* II 6: PL 14, 1635.

146. *Theotokion* de la hora de Tercia: *Hōrologium*, 104.

147. Gregorio Nacianceno, *ep.* 101: PG 36, 181; cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III 12: PG 94, 1028 C.

148. G. Florovsky, *The Ever-Virgin*, 179.

Dios mismo desciende del cielo¹⁴⁹. Por consiguiente, también el atributo de la escalinata se relaciona con la encarnación. Este atributo no debe interpretarse en sentido moral. Esta escalinata no tiene nada que ver con la escalinata de treinta peldaños de la que habla Juan Clímaco¹⁵⁰.

Principalmente, los tipos veterotestamentarios que contienen en sí lo santo son interpretados como modelos anticipados de la Madre de Dios: el vaso del maná, el «venerable vaso del Señor»¹⁵¹, la «nube luminosa»¹⁵², el trono de Dios¹⁵³, su templo¹⁵⁴ y tabernáculo santo¹⁵⁵. Ella es el arca de la alianza y la morada viva de Dios¹⁵⁶. Por eso, a María se la puede llamar también cielo¹⁵⁷ o como «la que está más allá del cielo»¹⁵⁸, porque ella contiene y abarca en su cuerpo a Dios, el Infinito se limita dentro de ella, Aquel que no se puede circunscribir, permite circunscribirse dentro de ella¹⁵⁹. Siempre se trata de que en María se realiza el misterio: *finitum capax infiniti*; «el que es incontenible es contenido en su seno»¹⁶⁰.

Puesto que, cuando se habla de María, se habla siempre de Dios en ella, ya que en casi todos sus iconos es representada con

149. Cf., por ejemplo, séptima oda, canon de la Madre de Dios, domingo, primer tono: *Paraklētikē*, 13; A. von Maltzew I, 77 (la traducción alemana que ofrece Maltzew es defectuosa).

150. Pero así lo pretende I. Bentchev, *Handbuch der Muttergottesikonen*, 67.

151. *Theotokion* para el segundo *kathisma*, culto divino de la mañana, domingo, primer tono: *Paraklētikē*, 130; A. von Maltzew I, 44.

152. Canon del martes por la mañana, primer tono, novena oda: *Paraklētikē*, 30; A. von Maltzew I, 178.

153. Canon del domingo por la mañana, tercer tono, *irmos* de la novena oda: *Paraklētikē*, 130; A. von Maltzew I, 715.

154. *Theotokion* de la novena oda, culto divino de la mañana del domingo, tercer tono, quinta oda: *Paraklētikē*, 130; A. von Maltzew I, 715.

155. Culto divino de la mañana del domingo, tercer tono, quinta oda: *Paraklētikē*, 130; A. von Maltzew I, 701.

156. Culto divino de la mañana del domingo, octavo tono, sexta oda: *Paraklētikē*, 414; A. von Maltzew II, 884.

157. *Theotokion* de la hora de prima: *Hōrologion*, 91.

158. En lugar del «Digno es», en el *irmos* cantado en la liturgia de San Basilio se dice: «En ti se alegra». Cf. *Liturgikon*, 497.

159. *Kontakion* del Domingo de la Ortodoxia: *Triōdion*, 147; cf. *Die Ostkirche betet* I, 290.

160. *Theotokion* de la *aposticha* del culto vespertino del domingo en el quinto tono: *Paraklētikē*, 249; A. von Maltzew II, 85.

su hijo Cristo, se desvanecen los límites entre el himno a Cristo y las alabanzas de la Madre de Dios. En los teotokios, más todavía que en los poemas litúrgicos dirigidos a Cristo, se canta la cristología ortodoxa, la doctrina de las dos naturalezas, el milagro de la encarnación. Y, así, se dice en el teotokion del sexto tono, que se canta antes del rito de entrada, en el culto divino vespertino del sábado:

¿Quién no te llamaría bienaventurada a ti, santísima Virgen?
¿Quién no cantarí­a el hecho de que dieras a luz sin dolor?
Porque el Hijo Unigénito, que irradia del Padre al margen del tiempo, Él mismo brotó de ti, la Virgen pura, encarnándose de manera inefable, Aquel que según la naturaleza es Dios y según la naturaleza se hizo hombre por nosotros: no dividido en dos personas, sino conocido en dos naturalezas que no se mezclaron...¹⁶¹.

En virtud de esta estrecha relación, de esta casi identidad, las alabanzas dirigidas a Cristo son aplicadas a la Madre de Dios. El «Digno es...» del prefacio se convierte en el «Digno es...» del más importante y hermoso cántico de alabanza en honor de la Madre de Dios:

Digno es en verdad llamarte bienaventurada, a ti que a Dios diste a luz; a ti, siempre dichosa e inmaculada, Madre de nuestro Dios. A ti, más excelsa que los querubines, y sin comparación más gloriosa que los serafines, a ti que sin perder la integridad diste a luz a Dios Verbo; a ti, verdadera Madre de Dios, te ensalzamos¹⁶².

En la segunda mitad del cántico se recoge también la imagen de la zarza ardiente que no se consumía, una imagen que reaparece sin cesar en los poemas litúrgicos y que caracteriza al icono de la «zarza». En el himno «Digno es» se reconoce claramente la amplia gama de posibilidades de interpretación. La Madre de Dios dio a luz a Dios sin perder la integridad –sin perder la integridad, primeramente, porque la virginidad de María quedó in-

161. *Paraklētikē*, 295; A. von Maltzew II, 315.

162. *Die Göttliche Liturgie*, 67. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 41).

tacta en el parto y, en segundo lugar, porque «el fuego de la divinidad» no quemó ni consumió el seno de María—. Para el cristiano occidental, se tratará quizás de dos cosas diferentes. Pero para el ortodoxo son una misma y única cosa. La verdad teológica de que María dio a luz a Dios sin sufrir detrimento¹⁶³, no se contempla aparte del signo que la anunciaba: «Así como la zarza ardiente no se consumía, así también tú diste a luz virgen y seguiste siendo virgen»¹⁶⁴. Pero la Madre de Dios es «más excelsa que los querubines, y sin comparación más gloriosa que los serafines», porque los querubines y los serafines, según la angelología de Dionisio Areopagita, son –entre todos los coros angélicos– los que más cerca se hallan de Dios, pero María está aún más cerca de Él, porque ella «dio a luz a Dios Verbo», llegó a ser su vaso.

En sentido «teotológico», no en sentido moral –a diferencia de lo que se ve en el escrito de san Jerónimo contra Helvidio¹⁶⁵– hay que explicar el interés de Oriente por la perpetua virginidad de la Madre de Dios, conservada intacta después de dar a luz a Cristo. El pórtico (Ez 44) por el que entra el Señor, es santo y está reservado únicamente para Dios; el seno materno de la Madre de Dios es un templo santo, y no debe ser profanado¹⁶⁶. Los «hermanos» de Jesús, que se mencionan en los Evangelios, no constituyen problema alguno para la Iglesia ortodoxa. La cuestión sin resolver exegeticamente de si al hermano o al primo puede llamarse también «hermano», recibe en la exégesis ortodoxa una respuesta unánimemente afirmativa, en consonancia con la concordante tradición exegetica de la Iglesia antigua.

Para el cristiano ortodoxo, estas cuestiones se hallan –por principio– fuera de toda discusión y, sin embargo, falta en la Iglesia ortodoxa cualquier tendencia a asegurar las decisiones adop-

163. *Irmos* de la novena oda del culto matutino del lunes en el tercer tono: *Paraklētikē*, 137; A. von Maltzew I, 757.

164. *Theotokion* del culto vespertino del sábado, segundo tono: *Paraklētikē*, 66; A. von Maltzew I, 386.

165. Jerónimo, *Adversus Helvidium*: PL 23, 183-206.

166. Cf. la cita de san Ambrosio mencionada en la nota 145.

tadas en este punto, por medio de la formulación de un dogma. Evidentemente, la teología ortodoxa fue siempre consciente de que no se trata de cosas en las que sea «necesario creer para la salvación», sino de una manera adecuada de hablar acerca de la Madre del Señor. La teología ortodoxa se halla, pues, en la misma línea que san Basilio Magno, que acentuó: «La virginidad era necesaria únicamente como un servicio prestado a la obra de la salvación. Lo que sucedió después, carece de importancia para el misterio [de la redención]. Pero nosotros, que, como amigos de Cristo, no queremos oír que la Madre de Dios dejara de ser virgen en algún momento, consideramos, no obstante, que los testimonios aducidos [en favor de la virginidad perpetua] son suficientes»¹⁶⁷.

El icono de la zarza ardiente que no se consume es –al igual que el cántico litúrgico «Digno es en verdad»– una transferencia «teotológica» a la Madre (que fue considerada digna de contener en su cuerpo a Dios) de elementos de una oración dirigida a Dios; es transferencia de rasgos de un icono de Cristo a un icono de la Madre de Dios. El modelo iconográfico para los rasgos esenciales de ese icono es el de Cristo *Spas v silah*, «el Redentor rodeado de poderes angélicos»¹⁶⁸. Tanto en un caso como en otro se encuentra la estrella de ocho rayos, que hace referencia al octavo día de la creación. La estrella es símbolo de Cristo, porque Cristo es la «estrella que sale de Jacob» (Nm 24, 17)¹⁶⁹. Pero al mismo tiempo la Madre de Dios, según el *Hymnos akathistos*, es «estrella que refleja la luz del sol»¹⁷⁰. Por esta misma razón, la estrella, de la misma manera que es símbolo de Cristo, puede ser también símbolo de la Madre de Dios. El catálogo de la colección de iconos de la Galería Tret'jakov, de Moscú, ofrece una cita de un trabajo de A. N. Vinogradov (al que yo, desgraciadamente, no he tenido acceso), en el cual el color verde del rombo o de la estrella interior del icono de la zarza es interpretado como el color del matorral, y el color rojo de la estrella exterior es in-

167. Basilio, *Homilia in sanctam Christi generationem*: PG 31, 1468.

168. Cf. *supra*, cap. 4.2, ilustración 4.

169. Cf. por ejemplo, V. N. Lazarev, *Moskovskaja škola*, ilustración 39.

170. *Hörologion*, 322; *Die Ostkirche betet* II, 218.

terpretado como el color del fuego¹⁷¹. Ahora bien, la estrella o rombo interior no es siempre verde, ni mucho menos. Con la misma frecuencia es azul, y este parece ser el color original, al igual que vemos en el *Spas v silah*. En efecto, con harta facilidad el color azul se convierte en verde, cuando el barniz se ensucia con partículas de humo o de incienso.

En todo caso, con la estrella exterior no se representa el matorral. De lo contrario no habría en muchos iconos de la «zarza» una gran abundancia de estrellas. En el icono de la zarza se repite, más bien, un proceso que es conocido por la representación del Cordero: el *typos* veterotestamentario del cordero es sustituido en el Nuevo Testamento por Cristo, que es el verdadero Cordero de Dios (can. 82 del *Quinisextum*). Y, así, según la interpretación de Gregorio de Nisa, la zarza que arde pero que no se consume prefigura a la Madre de Dios¹⁷². *Ella* es el cumplimiento de la imagen que aparece en el Antiguo Testamento. Por eso, el icono ruso de la zarza que no se consume se aproxima más a los principios originales de la pintura de iconos que el modelo iconográfico más antiguo, que ha hallado su lugar arriba a la izquierda de la «zarza». La Madre de Dios no aparece en la zarza, sino que ella *es* la zarza que no se consume, y en ella está el fuego, en ella está Dios.

Así que el icono de la «zarza que arde pero no se consume» es siempre el icono de una visión de Dios. Entonces es obvio que la otra imagen importante de una visión de Dios, el icono *Spas v silah*, sirvió de modelo iconográfico. Por eso, tanto en el uno como en el otro se hallan inscritas en la estrella figuras esquemáticas de ángeles y, por eso, en ambos encontramos los colores azul y rojo, sólo que en el icono de la «zarza» se encuentran en la inversión que es corriente cuando se trata de la Madre de Dios. Sobre todo es importante que, en los dos iconos, en las puntas rojas de la estrella de atrás aparecen cuatro seres vivientes como símbolos de los evangelistas. De este modo, se corresponden a la visión de Dios que se lee en el profeta Ezequiel.

171. V. I. Antonova – N. E. Mneva, *Katalog* II, 207s (n° 623).

172. Gregorio de Nisa, *La vie de Moïse*: I, 118; cf. también Juan Damasceno, *Imag.* II, 20 (B. Kotter, 119); III, 22 (B. Kotter, 129).

Incluso en tales rasgos que, como en la transferencia de motivos centrales del icono *Spas v silah* de Cristo al icono de la Madre de Dios, hacen que la veneración de la Madre de Dios se acerque muchísimo a la veneración de Cristo, aquella sigue siendo «teotocológica» y es, con ello, un aspecto especial de la cristología. En contraste con esto, otros rasgos, incluso aquellos en favor de los cuales no llegan quizás a encontrarse testimonios en la Sagrada Escritura misma¹⁷³, pero que se encuentran ya al menos en la más temprana exégesis de los Padres, y que son rasgos que pudieran aislar más intensamente a la mariología de la cristología, esos otros rasgos –digo– quedan pospuestos en la poesía hímica ortodoxa.

Y, así, cuando se representa a la Madre de Dios en el ábside de una iglesia, se la representa siempre como orante, como símbolo y personificación de la Iglesia. Como orante, María levanta sus manos en oración, desde el recinto del altar hasta el Pantocrátor representado en la parte central del ábside. Esta referencia escatológica se halla con mucha frecuencia en el fondo de la poesía hímica de la Iglesia ortodoxa. Algunas veces resalta muy claramente, como vemos en la siguiente *stichira* (que, al parecer, no se canta en la Iglesia griega) de la vísperas de la tarde del sábado del quinto tono:

¿Cómo llamaré, oh Madre pura de Dios, a tu Iglesia henchida de la gloria divina? Te llamaré Jardín del Edén, ¡oh Pura!; te designaré como el Arca de Noé, que salvó para Dios al sacerdocio real, a todo el pueblo santo, a la grey de Cristo, nuestro Dios; también te compararé con el tabernáculo de Moisés, en el que se conservaba el lugar de la reconciliación y la floreciente vara, en el cual se encontraba el candelero y el vaso [con maná], el incensario, todo de oro, el tabernáculo al cual acude a refugiarse todo creyente e implora la gran misericordia¹⁷⁴.

Es muy significativo cómo se enlazan aquí las referencias teotocológicas con las eclesiológicas. Con la imagen del arca se aborda expresamente la referencia eclesiológica. Pero la imagen

173. Pero cf. R. E. Brown y otros, *María en el Nuevo Testamento*.

174. A. von Maltzew II, 14.

del tabernáculo, que aquí debe entenderse seguramente en sentido eclesiológico, es también en otras partes una imagen de aquella que contiene en sí misma lo Santo, es decir, una imagen teotocológica. A su vez, deben entenderse con toda claridad en sentido teotocológico las imágenes del «incensario», que contiene el carbón ardiente y el aromático incienso, y el «candelero». En el candelero se halla la luz de Cristo. Por el contrario, la vara que milagrosamente está verde es imagen de la Virgen, que da a luz y, a pesar de todo, permanece virgen.

En la maternidad divina de María –de nuevo, no en sus virtudes ni su condición de Inmaculada– se fundamenta el poder especial de su intercesión. La Iglesia ortodoxa está impregnada profundamente de la certidumbre de que «María, la Madre de Dios, ora por las Iglesias»¹⁷⁵; pero cree, además, que las oraciones de la Madre tienen especial eficacia ante su Hijo, porque ella es precisamente su Madre, se halla más cerca de Él que los ángeles, «más excelsa que los querubines, y sin comparación más gloriosa que los serafines», porque ella, por ser la Madre, tiene especial *παρρησία* (franqueza, acceso) ante Él, como expresa el *theotokion* de la *aposticha* del culto vespertino del sábado según el segundo tono:

¡Oh, el nuevo milagro que sobrepasa a todos los milagros anteriores! ¿Pues quién conoce una madre que haya dado a luz sin concurso de varón y que lleve en sus brazos a Aquel que abarca a la creación entera? El decreto de Dios es el Niño. Tú, ¡oh Madre purísima!, que le tuviste en tus brazos dándole de mamar y que le hablas con franqueza maternal, ¡no dejes de orar en favor de aquellos que te honran, a fin de que Él se apiade de nuestras almas y las salve!¹⁷⁶.

Esta posición de la Madre de Dios, por ser quien ha llevado en su cuerpo a Dios y se ha convertido en «trono de los querubines» y goza de *παρρησία* ante Cristo, son la razón de que parezcan

175. Esta formulación se encuentra en la *Apología* 21 (BSEK 322). La convicción acerca de la intercesión de la Madre de Dios fue compartida también por los estamentos evangélicos en Augsburgo en el año 1530.

176. *Paraklētikē*, 66; A. von Maltzew I, 389.

comprensibles a los ortodoxos algunos enunciados del culto divino que provocan la irritación de los protestantes y que incluso a los católicos romanos les parecen «exagerados», «atrevidos» y «audaces»¹⁷⁷. Sólo que esos enunciados no hay que entenderlos en sentido «mariológico», sino que deben comprenderse en sentido «teotocológico». Todos los enunciados «exagerados», «atrevidos» y «audaces» acerca de la Madre de Dios se refieren al nacimiento del Redentor o a la intercesión de María. Tan sólo en este sentido se le puede cantar como «Mediadora», como la que ha «redimido» y como la «salvación de mi alma»¹⁷⁸. A pesar de toda la aparente concordancia, falta aquí cualquier interés por formular un dogma sobre María como corredentora. Siempre puede y debe añadirse a los enunciados «exagerados»: «... porque Tú diste a luz al redentor de nuestras almas»¹⁷⁹.

La teología ortodoxa no sólo está caracterizada por «exageraciones» y «expresiones audaces» que tratan de separar del resto de la humanidad a la Madre de Dios, sino que también lo está por enunciados que afianzan en ella la humanidad y lo humano de Cristo. «Con sangre inocente de María se preparó sobrenaturalmente la carne para el Hacedor del universo»¹⁸⁰. En el seno de María Él se revistió de carne¹⁸¹. Esta idea es tan importante, que la Iglesia ortodoxa conoce incluso una oración de acción de gracias a María, después de la recepción de la comunión¹⁸², que no debe entenderse en sentido «mariológico», sino «teotocológico».

Claro que en la teología bizantina tardía se efectuaron desarrollos teológicos que, sin la constante corrección de los himnos y con la reavivación de temas mariológicos, no «teotocológicos», de la Iglesia antigua, hubieran podido conducir y condujeron de

177. Cf. *supra*, p. 126.

178. Formulaciones que se encuentran, por ejemplo, en el *Hymnos Akathistos: Triödon*, 321-328; *Die Ostkirche betet*: II, 217-233.

179. Cf. *Hörologion*, 154.

180. Culto matutino del domingo del quinto tono, *irmos*, novena Oda: *Paraklētikē*, 246; A. von Maltzew II, 65 y *passim*.

181. Culto matutino del domingo del sexto tono, *irmos*, primera Oda: *Theotokion* según el orden ruso; A. von Maltzew II, 553.

182. *Die göttliche Liturgie*, 95.

hecho en cierto grado a una independización de la mariología. Evidentemente, el interés por la vida de los santos, desarrollado gracias a la actividad de Simeón Metafrastis (siglo X), repercutió cada vez más intensamente en la veneración de la Madre de Dios y en la mariología. Así lo vemos, por ejemplo, por el detallado ciclo de imágenes con escenas de la Madre de Dios –derivadas en gran parte del Protoevangelio de Santiago– que se encuentran en el nártex del claustro coral de Constantinopla¹⁸³. Reflexionó teológicamente sobre María, entre otros, el gran teólogo Nikolaos Kavasilas (nacido hacia 1320, fallecido entre 1363 y 1391), famoso por su comentario sobre la liturgia y por su «Vida en Cristo»; junto a él, Gregorio Palamas¹⁸⁴ y Teofanes de Nicea (fallecido en 1280/1381) son también responsables de los nuevos acentos que se fijaron en la doctrina acerca de la Madre de Dios. En contraste con los enunciados puramente teotocológicos, ellos acentúan la santidad personal absoluta de la Madre de Dios, su papel *activo* en la economía de la salvación y su relación con la doctrina acerca de la Iglesia¹⁸⁵. En María, según la doctrina de Kavasilas, se alcanza la meta de la creación. Así como el árbol tiende hacia el fruto, así también la creación tiende hacia la Madre de Dios. Ella es la representante de la humanidad y el símbolo de la Iglesia¹⁸⁶. En María se muestra el poder y la posibilidad de la humana *συνέργεια* (cooperación)¹⁸⁷, que se hace patente en la capacidad del ser humano, revelada en María, para llegar a ser *θεοτόκος* (Madre de Dios)¹⁸⁸.

Si en el pensamiento bizantino tardío se descubren ya desplazamientos en la importancia dada a ciertas ideas en los enunciados sobre la Madre de Dios, pero que no llegan a afectar a la práctica litúrgica, en Rusia se encuentran también algunas modificaciones aisladas en el ámbito litúrgico. Tan sólo en Rusia,

183. Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* I, 277-290. Cf. A. de los Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, B.A.C. (Madrid 1988) 120ss.

184. Cf. *supra*, pp. 61ss.

185. Cf. P. Nellas, 29.

186. *Id.*, 30.

187. *Id.*, 32.

188. *Id.*, 36.

pero no en Bizancio ni en los demás países de tradición ortodoxa, algunos iconos de la Madre de Dios tienen sus propias festividades. Además, en Rusia surgieron también tipos de icono de la Madre de Dios, en los que no resalta ya tan claramente la relación con Cristo, como vemos que ocurre en la inmensa mayoría de los iconos tradicionales de la Madre de Dios. A este propósito, habrá que pensar, por ejemplo, en el icono de la Madre de Dios de Bogoljubovo¹⁸⁹. De todos modos, la Madre de Dios se sigue representando en actitud de dirigirse a Cristo en oración. Sin embargo, esta orientación de la Madre de Dios hacia Cristo no se encuentra ya en todos los iconos del tipo (surgido tardíamente) de «todo el gozo turbado»¹⁹⁰. La tendencia a una independización de la teotología con respecto a la mariología, que aparece en la vida litúrgica de la Iglesia ortodoxa rusa y en la pintura rusa de iconos, se refuerza aún más en el pensamiento teológico por la necesidad de confrontación con la mariología católica romana.

Esto deja huellas incluso en el pensamiento de Georgij Florovskij, aunque su obra teológica se halla intensamente concentrada en la cristología, y por tanto la mariología no pudo desarrollarse sino como teotología. El acento cristológico de sus enunciados mariológicos aparece también, por ejemplo, cuando en su estudio *The Ever-Virgin Mother of God* da por sentado que incluso «la mariología tiene que ser un capítulo del tratado acerca de la encarnación y nunca debe ampliarse hasta constituir un ‘tratado’ independiente»¹⁹¹. Hasta el aspecto eclesiológico de la «mariología» es para él de índole cristológica. Porque, según la perspectiva de Florovskij, «la doctrina misma acerca de la Iglesia es una ‘cristología ampliada’, la doctrina acerca del ‘Cristo entero’, del *totus Christus*, de la cabeza y del cuerpo»¹⁹². Sin embargo, el título mismo que lleva su trabajo

189. V. I. Antonova - N. E. Mneva, *Katalog* II, nn. 456, 899, 922 (ilustración 149), 903, 785; I. Bentchev, 31-33, ilustraciones 17, 18.

190. V. I. Antonova - N. E. Mneva, *Katalog* II n° 886 (ilustración 134); I. Bentchev, 129s., ilustración 106.

191. G. Florovsky, *The Ever-Virgin*, 173.

192. *Ibid.*, 173.

«mariológico» valora a igual altura la doctrina de la perpetua virginidad de María y la de su divina maternidad. En consonancia con esto, en la introducción de *The Ever-Virgin*, habla de *dos* naturalezas para la Madre del Señor: θεοτόκος (Madre de Dios) y ἀειπάρθενος (siempre Virgen)¹⁹³. Uno de los conceptos fue definido por el tercer concilio ecuménico; el otro, por el quinto concilio ecuménico. Georgij Florovskij tiene razón, indudablemente, al formular esta afirmación. Sin embargo, en el curso de sus exposiciones no aparece muy claramente que, con ello, se trata en realidad de dos aspectos de *un solo* acontecimiento y de *una sola* verdad, no de dos verdades distintas e independientes entre sí.

Algo parecido sucede con otro enunciado que tiene igualmente raíces patrísticas. Juan Damasceno, siguiendo a Gregorio Nacianceno, acentuó una idea que se condensó también en los poemas himnicos de la Iglesia ortodoxa: la Madre de Dios no es sólo un «canal», por medio del cual el *Logos* llegó a encarnarse¹⁹⁴, sino que Cristo tuvo de ella su carne, su naturaleza humana, que es ὁμοούσιος (esencialmente igual) a la naturaleza de todos los hombres¹⁹⁵. Georgij Florovskij recoge esta misma idea, pero acentúa en relación con ella la intimidad de la relación de Madre a Hijo con Cristo, y la participación, que esto significa, de la Madre de Dios en la obra de la redención¹⁹⁶. Con ello adquieren importancia en su pensamiento algunos rasgos que aparecen en la teología de los Padres de la Iglesia, pero que habían quedado relegados en la experiencia litúrgica de la Iglesia ortodoxa. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, el destacar la respuesta dada por la Madre de Dios al mensaje del ángel y la importancia salvífica de esa respuesta¹⁹⁷. Esta especial acentuación del *fiat* de la Madre de Dios corresponde al sinergismo ortodoxo¹⁹⁸. Corresponde tam-

193. Véanse, por lo demás, *Los Artículos de Esmalcalda* (BSEK 414) y *La Fórmula de Concordia*: SD VIII (BSEK 1024).

194. Cf. *supra*, p. 135s.

195. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 12: BKV 44, 141.

196. G. Florovsky, *The Ever-Virgin*, 176s.

197. *Ibid.*, 179.

198. *Ibid.*, 181.

bién al paralelismo que se establece entre Eva y María, un paralelismo que se encuentra ya en Justino Mártir¹⁹⁹, y sobre todo en Ireneo de Lyon²⁰⁰, pero que en la poesía hímica de la Iglesia ortodoxa no desempeña ningún papel esencial. Esto corresponde al rechazo de que es objeto el dogma de la Inmaculada Concepción de María, un rechazo que hace referencia a la *cruz* como el punto culminante de la historia de la salvación: la cruz que, sin excepción, liberó del pecado a todos los seres humanos, incluida la Madre del Señor²⁰¹, lo cual, a fin de cuentas, no es una reserva ante enunciados sobre «María como tal», sino que es una psicologización que, aunque comparativamente con reservas, independiza un poco más a la «mariología». La condición de la Madre de Dios de estar libre de pasiones, su entrega a Dios, su «virginidad espiritual», se convierten en tema específico, aunque con mucha prudencia y de manera sólo incipiente²⁰².

Tomemos como segundo ejemplo de la actual bibliografía ortodoxa (que, por lo demás, no es muy extensa en general) un estudio del profesor de la Academia Espiritual de Moscú, Vasilij Saryčev, del año 1973, que lleva por título: «Sobre la veneración de la Madre de Dios»²⁰³. En este trabajo desempeña también un papel central, como en Georgij Florovskij, la referencia cristológica y, con ello, la teotología. Pero la verdadera finalidad del trabajo es la confrontación con el dogma católico romano de la Inmaculada Concepción de María. Saryčev presenta contra el mencionado dogma la objeción de que María no es inmaculada por naturaleza, sino como resultado de su lucha personal de fe (en ruso, *podvig*). «Para la santísima Virgen –lo mismo que para Juan el Bautista– esa santidad no consiste en la preferencia abstracta de la inocencia, sino en la modificación real de la natura-

199. Justino, *Dial.* 100: PG 6, 709.712; D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos*, B.A.C. (Madrid 1979) 451s.

200. Ireneo, *Contra haer.* V 19.1: PG 7, 1175s; G. Florovsky, *The Ever-Virgin*, 182.

201. G. Florovsky, *The Ever-Virgin*, 182.

202. *Ibid.*, 184ss.

203. V. D. Saryčev, *O počitanii Božiej Materi*.

leza humana, que en las generaciones precedentes fue siendo paulatinamente purificada y exaltada por la gracia»²⁰⁴.

La teología y la piedad ortodoxas conocieron y ensalzaron siempre la virginidad de María antes del parto, en el parto y después del parto. Poner en tela de juicio esta fe en lo intacto que permaneció el pórtico por el que entró Dios, les parecería una blasfemia. Sin embargo, el título honorífico más importante de María, y el más frecuentemente usado, no es el título de Virgen, sino el de «Madre de Dios». Sin embargo, en Vasilij Saryčev el énfasis recae de nuevo más intensamente sobre el título de «Virgen», que fue el único usado en el Credo Nicenoconstantinopolitano²⁰⁵. También hay rasgos biográficos que cautivan el interés de este autor, principalmente el relato de la «introducción de la Madre de Dios en el templo». En contraste con esto, la fiesta homónima movió principalmente al sacerdote de Kronstadt Ioann Sergiev a predicar acerca de la importancia de la casa de Dios, del templo cristiano, sin dedicar especial interés a rasgos biográficos²⁰⁶.

Como doctrina ortodoxa obvia, presenta Saryčev la convicción acerca de la ascensión corporal de María al cielo. De la concepción católica romana le separa únicamente el hecho de que para la Iglesia ortodoxa «no existe ninguna necesidad de dar carácter de dogma» a esta verdad²⁰⁷.

Un importante desplazamiento de los acentos en comparación con la teotología bizantina, lo vemos cuando él reinterpreta en sentido mariológico algunos conceptos que originalmente fueron formulados en sentido teotológico. En efecto, el concepto de «Mediadora» se utilizó ya en los himnos bizantinos. Pero Saryčev llama «Mediadora» a la Madre de Dios no sólo porque, por medio de ella, tuvo lugar la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo, o porque su intercesión maternal sea especialmente eficaz, sino también porque ella

204. V. D. Saryčev, *O počitanii Božiej Materi*, 81, con una cita tomada de una obra de Vladimir Losskij. Habría podido basarse igualmente en el arcepresbitero Sergij Bulgakov (cf. *infra*, p. 149s).

205. *Ibid.*, 83.

206. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 222-229.

207. V. D. Saryčev, *O počitanii Božiej Materi*, 85.

hace posible nuestra entrada en la Iglesia, porque Cristo concede por medio de ella a la humanidad la filiación divina. Y, por eso, a María se la llama con razón «Mediadora de la salvación de nuestro género humano». La traducción al eslavo eclesiástico del *theotokion* griego, aquí citado, de las vísperas del domingo del tercer tono, había relacionado con razón el concepto μεσιτεύ-σασα con la intercesión de la Madre de Dios y, por tanto, la había designado a ella como *hodatajstvovavšja*, como la que ha realizado la intercesión. Ahora bien, Vasilij Saryčev traduce literalmente, pero entendiendo erróneamente el término en sentido más bien mariológico, como *posredstvovavšaja*, «Tú que has mediado»²⁰⁸.

Vasilij Saryčev, para sus exposiciones, se basa esencialmente en el tercer autor ruso que debemos presentar aquí como mariólogo: el padre Sergij Bulgakov. Una de sus obras mariológicas más importantes lleva el título: «La zarza ardiente que no se consumía»²⁰⁹, pero sin que se ocupe de explicar detenidamente la imagen «teotológica» de la «zarza». Por el contrario, las exposiciones de Bulgakov –a diferencia de las de Saryčev– nos permiten ver que él, en la doctrina acerca de la Madre de Dios, no presenta el consenso ortodoxo general, sino que propugna una tendencia específica que se inclina a intensificar los enunciados acerca de la Madre de Dios. Y, así, se vuelve contra polemistas ortodoxos (sin mencionarlos por su nombre) que, tan sólo para poder oponerse al dogma católico romano de 1854, niegan la impecabilidad de María²¹⁰.

Frente a esta negación, Bulgakov va incluso un poco más allá que el dogma de la Inmaculada Concepción, definido en el año 1854. En su opinión, no es un dogma herético. «Nuevas herejías sobre la Madre de Dios aparecieron tan sólo en los últimos tiempos, más que nada en el protestantismo, que rechazó por completo la veneración de la Madre de Dios»²¹¹. Sin embargo, el defecto que muestra el dogma de 1854, lo ve Bulgakov, no sólo en el

hecho de que sobre él se proyectara ya la sombra del dogma de la infalibilidad, definido en el año 1870, sino también en la circunstancia de haber dado una «expresión equivocada» «a la idea correcta de la impecabilidad personal de la Madre de Dios»²¹², porque esa expresión se basaba en una presuposición antropológica equivocada. Ésta consistiría, según Sergij Bulgakov, en la doctrina católica romana acerca del *donum superadditum*. Según la antropología católica romana, el pecado original significaría la pérdida del *donum superadditum*, de la ayuda sobrenatural que preservaría del pecado al hombre, mientras que la naturaleza humana se inclinaría al pecado, si no tuviera esa ayuda sobrenatural. Por medio de un acto especial de la voluntad divina, María habría sido liberada del pecado original. Sin embargo, Bulgakov cree que semejantes actos de arbitrariedad divina destruyen la libertad humana. Según esta concepción occidental, la encarnación –así lo ve Bulgakov– no habría tenido lugar «cuando se cumplió el tiempo» (Gal 4, 4), sino en un momento cualquiera, escogido caprichosamente²¹³, cuando a Dios le plugo proclamar una amnistía anticipadora, con el fin de anticipar en cierto modo (como cuando se concede un crédito bancario), con ocasión del nacimiento de María, los frutos del sacrificio de la cruz²¹⁴.

De este modo, la Iglesia católica romana, basándose únicamente en el creacionismo dominante desde los tiempos de la escolástica²¹⁵, habría enseñado que el alma de cada individuo es creada de nuevo, al originarse el individuo. Pero, si se enseña –por el contrario– el traducianismo, o se mantiene la idea fundamental del traducianismo de que el ser humano está ya siempre marcado previamente por sus antepasados²¹⁶, entonces la gracia especial concedida a María no aparecería como un acto de arbitrariedad divina, sino como fruto de la *συνέργεια* divino–humana, de la cooperación entre Dios y el hombre. En efecto, María habría adquirido

212. *Ibid.*, 79.

213. *Ibid.*, 91.

214. *Ibid.*, 92.

215. Cf., a propósito, *Ibid.*, 95ss; P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 50, 145, 346.

216. S. Bulgakov, *Kupina*, 104.

208. *Ibid.*, 87; *Paraklētikē*, 122; A. von Maltzew I, 689.

209. S. Bulgakov, *Kupina Neopalimaja*.

210. *Ibid.*, 80.

211. *Ibid.*, 78.

do ella misma o gracias a sus antepasados su santidad e impecabilidad personal – a pesar de estar afectada por el pecado original²¹⁷.

Seríamos injustos con Bulgakov, si quisiéramos aplicar aquí la categoría de «mérito». No se trata de méritos, sino de una ontología según la cual cada alma particular está formada conjuntamente por la generaciones que la preceden, y los daños, al igual que la maduración positiva, son cosas heredadas²¹⁸.

La afirmación y la defensa de la impecabilidad de María –a pesar de su implicación en el pecado original– es el primer objetivo de Sergij Bulgakov, siendo el segundo la presentación de esta doctrina como un modelo –en cierto modo– de la *συνέργεια* entre Dios y el hombre. Mientras que los textos litúrgicos de la Iglesia ortodoxa, incluso los que corresponden a la fiesta de la Anunciación de María, apenas se salen del marco de la teotología ortodoxa, heredada de antiguo, Sergij Bulgakov acentúa la importancia del *fiat!* pronunciado por la Madre de Dios. María, que personalmente no tuvo pecado, «en virtud de esta impecabilidad [...], pudo decir con toda su voluntad, con todo su ser indiviso: ‘He aquí la sierva del Señor’»²¹⁹. Su cooperación es de importancia decisiva para la salvación del mundo. Tan sólo ella podía «hablar de tal manera, que, como respuesta a esta plena entrega de sí misma a Dios, tuviera lugar el descenso del Espíritu santo y la concepción (sin semilla de varón) de Jesucristo el Señor. El más mínimo pecado en el pasado o en el presente hubiera vulnerado la totalidad de esta autoentrega y la fuerza de lo que ella exigía. La palabra decisiva para todo el género humano y para el mundo entero no fue sólo una expresión que brotara de aquel instante, sino que procedía de la profundidad del ser inmaculado de María; era la obra y la suma de su vida»²²⁰.

Tales enunciados remiten a «conocimientos» sobre la vida de María, que al pensamiento crítico predominante en las Iglesias occidentales, protestante y católica romana, no se le habría ocurrido expresar. No es casual, por ejemplo, que en la Iglesia cató-

217. *Ibid.*, 91, 56.

218. Ex 20, 5s.

219. Lc 1, 38.

220. S. Bulgakov, *Kupina*, 69.

lica romana, a la hora de fundamentar el dogma de la ascensión corporal de María al cielo, las razones de conveniencia desempeñen un papel inmensamente mayor que las tradiciones «históricas», por ejemplo, la del *Transitus beatae Mariae Virginis*²²¹. Esta reserva en cuanto a la argumentación *histórica* no encuentra nada similar en la moderna teología ortodoxa. En teólogos de la Iglesia ortodoxa rusa, que están desligados de su propia tradición crítica y del pensamiento histórico-crítico de la teología occidental de la actualidad –como sucede, por ejemplo, en el caso de Vasilij Saryčev–, esto es poco sorprendente. Pero más digno de tenerse en cuenta es en pensadores tan críticos como Georgij Florovskij y Sergij Bulgakov. En la cuestión histórica acerca del carácter original de los ministerios existentes en la Iglesia ortodoxa, vemos –por ejemplo– que Sergij Bulgakov se ha ido abriendo cada vez más al pensamiento crítico, al mismo tiempo que se mantenía aferrado a las posiciones dogmáticas de la tradición ortodoxa²²². Por el contrario, en sus exposiciones sobre la «mariología» falta toda distancia crítica. Sin ninguna cautela histórico-crítica, habla de los más diversos acontecimientos en la vida de la Madre de Dios²²³, tal como los refiere, por ejemplo, el Protoevangelio de Santiago. La problemática histórica de esta manera de proceder, de la que él evidentemente era consciente, la soslaya formulando contra la investigación crítica occidental la acusación de «naturalismo histórico»²²⁴.

Pues bien, aquí se han ido abordando y recogiendo de nuevo algunos temas que se habían superpuesto durante siglos a la teotología de los himnos bizantinos. Por el contrario, la experiencia litúrgica de la Iglesia ortodoxa sigue estando caracterizada exclusivamente por la tradición teotológica²²⁵. Esta experiencia litúrgica tiene dos consecuencias. La primera es la de que la Madre de Dios (de la que se hace conmemoración después de ca-

221. Cf., por ejemplo, A. Müller, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusgeheimnis*, 493ss.

222. S. Bulgakov, *Ierarhija i Tainstva*, 23, 26, 29.

223. S. Bulgakov, *Kupina*, 111ss.

224. *Ibid.*, 123. Para ver la concepción de Bulgakov, cf. *supra*, pp. 123s.

225. *Die Göttliche Liturgie*, 67.

da doxología, al final de todo poema himnico, e incluso inmediatamente después de la epiclesis en la plegaria eucarística, y además en innumerables poemas propios) desempeña en el pensamiento ortodoxo un papel incomparable. Esto conduce algunas veces –las exposiciones de Sergij Bulgakov y de Vasilij Saryčev lo muestran– a planteamientos y especulaciones excesivos que recuerdan a la mariología católica romana. Pero, al mismo tiempo, éstos, gracias a la concentración teotológica –y tal es la segunda consecuencia– se ven preservados de independizarse permanentemente y de irse sobreponiendo duraderamente a los enunciados teotológicos. Tan sólo de esta manera se explica que, a pesar de todas las semejanzas y de todas las concordancias con la mariología católica romana, siga imperando con respecto a ella un sentimiento de extrañeza, aunque la renuncia a una veneración de la Madre de Dios y el rechazo de su culto en el protestantismo resulte aún más extraño e incomprensible para el cristiano ortodoxo.

Bibliografía: Antonova, Valentina Ivanovna - Nadežda Evgen'evna Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi. XI - načala XVIII vv. Gosudarstvennaja Tret'jakovskaja Gallereja. Opyt istoriko-hudožestvennoj klassifikacii. V. 2-h tomah, T. 2-j. XVI načalo XVIII veka* [Catálogo de la pintura rusa antigua, de los siglos XI a XVIII. Galería estatal Tret'jakov. Ensayo de clasificación con arreglo a la historia del arte, en dos vols., vol. 2, siglos XVI-XVIII], Moscú 1963; Behr-Sigel, Elisabeth, *Marie, Mère de Dieu. Mariologie traditionnelle et questions nouvelles*: Irén. 58 (1985) 451-470; 59 (1986) 20-31; Bentchev, Ivan, *Handbuch der Muttergottesikonen Rußlands. Gnadenbilder - Legenden - Darstellungen*, Bonn - Bad Godesberg 1985; Brown, R. E. - Donfried, K. P. - Fitzmyer, J. A. - Reumann, J., *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y luteranos*, Salamanca ³1994; Bulgakov, Sergij, *Ierarhija i Tainstva* [Jerarquía y misterios]: Put' 49 (1935) 23-47; Id., *Kupina Neopalimaja. Opyt dogmatičeskogo istolkovanija nekotoryh čert v pravoslavnom počitanii Bogomateri* [La zarza ardiente que no se consume. Ensayo de exposición ortodoxa de algunos rasgos de la veneración ortodoxa de la Madre de Dios], Paris 1925; Id., *Nevesta Agnca. O bogočlovečestve III* [La Esposa del Cordero. Sobre la Encarnación de Dios], Paris 1945; Felmy, Karl Christian, *Dornbusch, in dem das Feuer*

brennt. Interpretation zum theologischen Verständnis eines Ikonen-Typs der Gottesgebälerin: SOrth 3 (1989) 32-35; Id., *Predigt im orthodoxen Rußland* (véase la bibliografía del cap. 1); Id., *Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche*: OS 1996/2, 97-115; Florovsky, Georges, *The Ever-Virgin Mother of God*, en G. Florovsky, *Collected Works III*, Belmont 1976, 171-188; Gillet, Lev, *Marie, Mère de Jésus*: Contacts 31 (1979) 361-375; Heiser, Lothar, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Trier 1981 = Sophia 20; Hennecke, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 4. Aufl. Durchgesehener Nachdruck der 3. Aufl. hrsg. von W. Schneemelcher, I. Bd.: *Evangelien*; II. Bd.: *Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1968, ⁴1971; Kalogirou, I. O., *Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie*: IKZ 68 (1978) 2-28; Köster, H. M., *Die Eigenart der orthodoxen Mariologie*. Actes du Congrès Intern. de Mariologie de Santo Domingo, t. 6, 37-56; Kühnis, Anna-Thekla, *Die Gottesmutter vom Unverbrennbaren Dornbusch. Psychologische Interpretation einer russischen Ikone*, Gersau 1986; Laurentin, R., *Die marianische Frage*, Freiburg - Basel - Wien 1965; Lazarev, V. N., *Moskovskaja škola ikonopisi - Moscow School of Icon-Painting*, Moscú 1980; Lilienfeld, Fairy von, *Maria im liturgischen Gebet der orthodoxen Kirche*, en: H.-J. Mund (ed.), *Maria in der Lehre von der Kirche*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1979; Lot-Borodine, Myrra, *Le dogme de l'Immaculée Conception à la lumière de l'Église d'Orient*: Irén. 67 (1994) 328-344; M. Ch., «As She Departs to Her Son...»: GOTR 22 (1977) 227-231; Moorhead, John, *Mary and the Incarnation*: GOTR 1989, 347-355; Müller, Alois, *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusgeheimnis*, en: MySal III/2, 393-510; Nellas Panayotis, Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ θεομήτωρ. Τρεῖς θεομητρικὲς ὁμίλιες. Κείμενο - μεταφράση - εἰσαγωγή - σχολία. Παναγιώτης Νέλλας (véase los estudios de introducción); Nissiotis, N. A., *María en la teología ortodoxa*: Concilium 188 (1983) 219-244; Petri, Heinrich, *Maria und die Ökumene*, en W. Beinert - H. Petri (eds.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 315-359; Saryčev, V. D., *O počitanii Božiej Materi* [Sobre la veneración de la Madre de Dios]: BoTr 11 (1973) 78-89; Voinakov, Vasilij - Vladimir Rigin, *The Completion of the Epiclesis and the Glorification of the Mother of God*: JMP 1980/1981, 78-80; *Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern*, edición a cargo de la Academia Espiritual de Sagorsk/Moscú, Ostkirchliches Institut Regensburg, München - Zürich 1988 = Koinonia 6.

«... y en el Espíritu santo, Señor y dador
de vida...» *
Pneumatología

1. «*Él es Luz y dador de luz*» **: *la persona y la obra del Espíritu santo*

En el segundo concilio ecuménico de Constantinopla se definió en el año 381 la divinidad del Espíritu santo. Se le llamó «Señor y dador de vida... que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria». La Iglesia ortodoxa comparte esta fe con las Iglesias de Occidente. Sin embargo, ya hemos visto que la Iglesia ortodoxa acentúa más intensamente que las Iglesias de Occidente la personalidad de las Hipóstasis y subraya también más intensamente los enunciados sobre la divinidad del Espíritu dador de vida.

Esta especial acentuación del Espíritu santo y de su divinidad se refleja también en la experiencia de la oración ortodoxa. Es verdad que la Iglesia ortodoxa conoce y utiliza pocas oraciones al Espíritu santo, siendo también el número de las oraciones dirigidas a la segunda Hipóstasis esencialmente menor que el de las dirigidas a la primera. Así corresponde a la tradición de la Iglesia antigua. En cambio, en la Iglesia ortodoxa no hay casi ninguna oración que no termine con una doxología trinitaria. Y casi todos los actos de culto divino comienzan con la *stichira* pentecostal cantada o recitada:

* Credo Nicenoconstantinopolitano.

** De la segunda *stichira* sobre «¡Señor, a ti clamo!» de la tarde de Pentecostés. *Pentëkostarion*, 226; *Osterjubel*, 537.

Rey celestial, Consolador, Espíritu de la verdad, que estás en todo lugar y llenas el universo. Tesoro de bienes y dador de vida, ven a habitar en nosotros, purifícanos de toda mancha, y salva, tú que eres bueno, nuestras almas¹.

Con esta *stichira*, al comienzo de cada acto de culto divino, el orante ortodoxo se da cuenta claramente de que la oración sólo puede efectuarse por el poder del Espíritu santo.

La Iglesia oriental mantiene firmemente, junto con la Iglesia occidental, la convicción: *opera S. Trinitatis ad extra sunt indivisa*. Pero este principio no impide ni a la Iglesia occidental ni a la Iglesia oriental efectuar también una atribución especial e irreversible de determinadas obras *ad extra* a una de las Hipóstasis: la obra de la creación, al Padre; la de la redención, al Hijo; y la de la santificación, al Espíritu santo. Pues tal atribución especial se efectúa ya en el credo. En una de esas atribuciones especiales, la teología ortodoxa se halla interesada incluso particularmente, cuando advierte, por ejemplo, contra el peligro de un cristomnismo occidental, e insta a una acentuación más intensa de la obra del Espíritu santo². Con la tendencia a esta acentuación, se desarrolló en buena parte la lucha contra la adición del *filioque*. Claro está que la atribución legítima, más aún, preceptuada y necesaria, de diversos *opera ad extra* a hipóstasis especiales, no significa ninguna división entre esos *opera*. Y no significa en absoluto algo así como una contraposición entre la cólera del Padre y el amor del Hijo. Cómo puede hacerse esa atribución especial, sin incurrir en una división, lo mostró el metropolitano Filaret (Drozdov) en un sermón que llegó a hacerse famoso y que fue pronunciado en el Gran Viernes (Viernes Santo) del año 1816. Decía en él: «El amor del Padre es el crucificante. El amor del Hijo es el crucificado. El amor del Espíritu es el que triunfa por el poder de la cruz»³.

1. Cf., por ejemplo *Die Göttliche Liturgie*, 2. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 7).

2. Cf. especialmente: N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, particularmente las pp. 64-85.

3. Filaret [Drozdov], *Slova i reči*, 30.

Para la teología ortodoxa, la obra del Espíritu santo no es sencillamente una mera continuación de la obra de Cristo. La acción del Espíritu santo se identifica únicamente con la acción del Señor exaltado, por cuanto la obra del Señor exaltado es también al mismo tiempo la obra del Padre. Por el contrario, la teología occidental se inclina en algunos de sus representantes a describir la obra del Espíritu santo como obra del Señor exaltado, a ver, por tanto, en ella «modalísticamente» un simple *modus* distinto de la acción de la segunda Hipóstasis. Así que la acción del Espíritu santo se disolvería entonces enteramente en la acción de Cristo. Nikos Nissiotis ve en ello determinados desarrollos defectuosos de Occidente, que son diferentes e incluso opuestos, pero que se fundamentan todos ellos en una raíz común. En el extremo católico romano ve él el peligro de una identificación entre Cristo y la Iglesia⁴. La Iglesia, según esta comprensión, es continuación de la encarnación, y las instituciones eclesiales se absolutizan como expresión de lo «encarnatorio». Enunciados similares se encuentran también, es cierto, en Georgij Florovskij⁵, pero –en general– son más típicos de la teología occidental que de la oriental.

En el extremo protestante, la desatención al Espíritu santo conduce –en opinión de Nikos Nissiotis– a que, en el pensamiento teológico y en la piedad, se deje de prestar atención a la Iglesia y a los misterios (sacramentos). Lo único que interesa entonces es que yo tenga una relación personal con Cristo, «mi Salvador personal». Esto no supone excluir la acentuación enfática de la actividad del Espíritu santo, pero ésta se asocia tan sólo «pentecostalmente» con los dones y experiencias extraordinarios, y no con la vida normal y regular en la Iglesia⁶.

Son parecidas las consecuencias para la doctrina de los sacramentos. El peligro católico romano consiste en una sobreexaltación teológica de los sacramentos y en su identificación

4. A propósito de esto y de lo que sigue, cf. N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, especialmente la p. 71.

5. Cf. Ch. Künkel, 154s y *passim*.

6. N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, 71.

con Cristo; el peligro protestante, en una depreciación de los sacramentos «como ceremonias innecesarias»⁷.

Por el contrario, la teología ortodoxa no identifica normalmente la acción del Espíritu santo con la acción de Cristo, y no la asocia tampoco únicamente con los efectos *extraordinarios*, sino que la asocia también con los efectos institucionales, principalmente con los sacramentos. El envío del Espíritu santo en Pentecostés crea un «más», algo nuevo en relación con la obra de Cristo. Y, así, se dice en un sermón de san Juan Crisóstomo para la fiesta de Pentecostés:

Pero hoy hemos llegado finalmente a la cumbre de los bienes, hemos llegado a la patria original de las festividades [...]. ¿Pues qué es, dime, lo relativo a nuestra salvación que no se nos conceda primordialmente por medio del Espíritu santo? Por medio de Él somos arrebatados de la esclavitud, somos llamados a la libertad, somos conducidos a la adopción de hijos y, en cierto modo, somos creados de nuevo, despojándonos entonces de la grave y fétida carga del pecado. Por medio del Espíritu santo vemos los coros de los presbíteros, las filas de los maestros. De ese manantial fluyen los dones de las revelaciones y los dones de las sanaciones y todo lo que es ornato habitual de la Iglesia de Dios⁸.

En otro sermón de Pentecostés dice Juan Crisóstomo:

Si no hubiera Espíritu santo, no podríamos decir «Jesús es el Señor». «Porque nadie puede decir ‘Jesús es el Señor’, si no es en el Espíritu santo»⁹. Si no hubiera Espíritu santo, nosotros no podríamos invocar como creyentes a Dios¹⁰; pero nosotros decimos efectivamente: «Padre nuestro, que estás en los cielos». Pues bien, de la misma manera que no podríamos decir «Señor», no podríamos tampoco llamar «Padre» a Dios. ¿De dónde sabemos esto? Lo sabemos por el Apóstol, que nos dice: «Y porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, el cual clama: ‘¡Abba!

¡Padre!»¹¹. Si llamas «Padre» [a Dios], entonces piensa que por impulso del Espíritu santo fuiste hecho digno de formular esta invocación. Si no hubiera Espíritu santo, entonces no habría en la Iglesia la palabra de la sabiduría y del conocimiento; pues a uno se le concede por medio del Espíritu la palabra de la sabiduría; al otro, la palabra del conocimiento¹². Si no hubiera Espíritu santo, no habría en la Iglesia pastores ni maestros; porque también éstos son [instituidos] por medio del Espíritu santo, como dice San Pablo¹³: «En la cual [= en la Iglesia] el Espíritu santo os instituyó como pastores y obispos»¹⁴.

La teología ortodoxa impugna el axioma que se encuentra frecuentemente en la teología occidental, principalmente en la de tiempos recientes¹⁵, según el cual son plenamente idénticas la Trinidad económica y la Trinidad de la esencia [o Trinidad immanente], es decir, lo que se puede afirmar acerca de las obras de la Trinidad al exterior y lo que atañe a las relaciones intratrinitarias. De lo contrario, la teología ortodoxa tendría que aceptar el *Filio-que*. Pues la verdad de que el Espíritu santo es el Espíritu del Hijo y es enviado en el tiempo por el Hijo, corresponde clarísimamente a enunciados de la Sagrada Escritura y es enseñado también por la Iglesia ortodoxa.

Sin embargo, para la teología ortodoxa no existe identidad entre las relaciones intratrinitarias y la Trinidad económica. Pero, eso sí, hay una relación entre ambas. Dumitru Stăniloae ve incluso que esa relación está expresada más íntimamente en la teología ortodoxa que en la teología occidental¹⁶. Precisamente por-

11. Gal 4, 6.

12. 1 Cor 12, 8.

13. Hech 20, 28.

14. Juan Crisóstomo, *De sancta Pentecoste* I: PG 50, 458.

15. Cf. *supra*, cap. 2.

16. D. Stăniloae, *Der Ausgang des Heiligen Geistes*, 156: «En Occidente, las relaciones entre las divinas Personas se contemplan casi exclusivamente como una cuestión intratrinitaria, es decir, como una cuestión de la teología especulativa, sin repercusiones sobre la vida práctica o sobre la salvación del hombre en el sentido de su transformación. En Oriente, las relaciones trinitarias se contemplan como un fundamento de la relación de la Trinidad con la criatura y con la salvación de la misma». Frente a esto, D. Wendebourg ha designado la pérdida de las funciones especiales de las hipóstasis de la Trinidad como con-

7. *Ibid.*, 26s; cf. G. Vagner, *O Duhe Svjatom*, 10

8. Juan Crisóstomo, *De sancta Pentecoste* II: PG 50, 463s.

9. 1 Cor 12, 3.

10. Cf. Rom 8, 15.26.

que el Hijo y el Espíritu santo son dos personas independientes la una de la otra en relación con su ser hipostático, actúan también como independientes –según las afirmaciones de Vladimir Losskij– en su actividad. «Por eso, el descenso personal del Espíritu santo no tiene el carácter de una obra subordinada, dependiente (por decirlo así) de la obra del Hijo. Pentecostés no es una ‘continuación’ de la encarnación, sino el fruto de la misma, su repercusión»¹⁷. Y la acción del Espíritu santo no es sencillamente un duplicado de la del *Logos*, como tampoco la pneumatología es un mero duplicado de la cristología. Porque en la tercera Hipóstasis y en su obra «se consuma la revelación del Padre»¹⁸. «Se concluye de una manera *distinta* la autorrevelación del Padre, a saber, haciendo que el Espíritu santo se encamine en dirección hacia el Hijo»¹⁹.

Según la concepción ortodoxa, hay que hablar intratrinitariamente de atributos enteramente determinados de cada una de las Hipóstasis, atributos que se condensan en la manera específica de participar en la obra de la santísima Trinidad hacia el exterior. Así, «es propio de la segunda Hipóstasis el ser la PALABRA²⁰ [o Verbo] de todas las palabras [...], y eso no es propio de la tercera Hipóstasis que *no*²¹ es la PALABRA, aunque no existe *sin* la PALABRA. De igual modo, no es propio tampoco de la PALABRA el poder de vivificar y de perfeccionar, que sólo es propio de la tercera Hipóstasis. Y en este sentido el Espíritu santo se posa sobre el Hijo, que recibe este posarse, pero no a la inversa»²².

secuencia de la doctrina sobre las energías propugnada por Gregorio Palamas. Sin embargo, es discutible que este dictamen pueda acreditarse basándose en el testimonio total de la teología oriental y occidental; es discutible que el peligro de la pérdida de la función de la tercera Hipóstasis –un peligro que Wendebourg ve acertadamente– no sea en general un peligro, más bien, mayor en la teología occidental (cf. D. Wendebourg, *Geist oder Energie*).

17. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 202.

18. S. Bulgakov según: L. A. Zander, *Bog i Mir* II, 46.

19. S. Bulgakov, *Utešitel'* II, 212.

20. Escribiendo con versales todas las letras, trato de expresar la grafía de *Slovo* en contraste con la otra grafía, la de *slovo*.

21. Las cursivas son de Bulgakov.

22. S. Bulgakov, *Utešitel'*, 210s.

Algunos teólogos ortodoxos, como, por ejemplo, el arcipreste Georgij Florovskij, se expresan con cierta cautela a la hora de determinar las obras específicas de la tercera Hipóstasis. Sin embargo, la experiencia litúrgica ortodoxa muestra ya claramente, por ejemplo, que la tradición ortodoxa hace mucho hincapié en la obra específica del Espíritu santo. Me he referido ya a que en la Iglesia ortodoxa, al principio de cada culto divino, se invoca al Espíritu santo. Esto se aplica también a la Divina Liturgia, el culto divino más importante²³. Pero, además, en ella hay otras invocaciones, todavía más importantes, como quien dice, de tal modo que la liturgia en su totalidad está caracterizada «epiclépticamente» por la invocación del Espíritu santo. Habla en favor de ello el hecho de que Basilio Magno haya llamado «invocación» a toda la plegaria eucarística, no sólo a una de sus fórmulas²⁴. Después de poner los dones eucarísticos sobre el altar, el sacerdote ora pidiendo que «el Espíritu bueno de tu gracia descienda a habitar en nosotros, en estos dones aquí presentes y en todo el pueblo»²⁵. Pero la plegaria eucarística de la liturgia de san Juan Crisóstomo culmina en la epiclesis, la invocación para que descienda el Espíritu santo «sobre nosotros y sobre estos dones aquí presentes»²⁶, y en la petición: «Haz de este pan el precioso cuerpo de tu Cristo» [...], y de lo que hay en este cáliz, la preciosa sangre de tu Cristo [...], transformándolos con la virtud de tu Santo Espíritu»²⁷. En la práctica rusa, se acentúa especialmente la acción de la tercera Hipóstasis en la santificación de los dones eucarísticos, al interrumpirse la plegaria eucarística mediante la triple repetición de una *stichira* de Pentecostés y de palabras tomadas del Sal 50/51, que son referidas al Espíritu santo²⁸. Con muchísima frecuencia la transubstanciación de los dones euca-

23. *Die Göttliche Liturgie*, 2. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 7).

24. Basilio, *Liber de Spiritu Sancto*: PG 32, 1988.

25. *Die Göttliche Liturgie*, 59. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 33).

26. *Die Göttliche Liturgie*, 55. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 40).

27. *Die Göttliche Liturgie*, 66. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 40). Cf. también la correspondiente oración de la Liturgia de san Basilio: *Die Göttliche Liturgie*, 105.

28. Sal 50/51, 12.13; cf. *Die Göttliche Liturgie*, 65 aR.

rísticos se asocia únicamente con la epiclesis, con la invocación para que descienda el Espíritu santo, aunque este aserto no corresponda completamente a la tradición litúrgica²⁹. Por lo demás, hay también epiclesis en otros misterios/sacramentos y en bendiciones.

Hay teólogos ortodoxos que ven, además, la acción especial del Espíritu santo³⁰ en la deificación³¹, es decir, en la participación en la vida divina, que es la meta de la redención. La deificación es identificada con la «adquisición del Espíritu santo»³², a la que, por este motivo, san Serafín de Sarov (1759-1833) designó también como la meta de la vida cristiana. La deificación es el crecimiento espiritual, que el Espíritu santo obra en la Iglesia en virtud de la redención por Cristo³³. Vladimir Losskij, marcado por la idea de naturaleza de la antigua Iglesia griega, contempla la obra de Cristo como referida a la redención de la naturaleza humana, que Él compendia en su Hipóstasis. «Por el contrario, la obra del Espíritu santo se refiere a las personas y se dirige a cada una de ellas. El Espíritu santo comunica a las hipóstasis humanas en la Iglesia la plenitud de la Deidad, de una singularísima forma ‘personal’, que se acomoda a cada ser humano, por cuanto ese ser humano es una persona creada a imagen de Dios»³⁴. Si no existiera la obra del Espíritu santo, ello significaría «la aniquilación de las personas humanas en un único Cristo, una deifi-

29. Cf. *infra*, cap. 8.2.c.

30. Del 18 al 25 de octubre de 1979 se celebró en la isla de Creta una reunión de la «Conferencia de las Iglesias Europeas», en la cual los ortodoxos llamaron la atención con tres ponencias de calidad especialmente alta. Es asombroso el alto grado de conformidad con muchas de las declaraciones de los teólogos hasta ahora mencionados, especialmente con Vladimir Losskij, Sergij Bulgakov y Nikos Nissiotis. La referencia a la documentación de esta Conferencia con las ponencias ortodoxas especialmente importantes para nuestro tema, se la debo a Fairy von Lilienfeld. Cf. para lo que sigue: *Einheit im Geist*. En la reunión se presentaron las siguientes ponencias de teólogos ortodoxos: C. Yannaras, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft*; archimandrita K. Ware, *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*; metropolitano Aleksij (Ridiger), *In der Kraft des Heiligen Geistes - Dienst an der Welt*.

31. Cf. *infra*, cap. 6.

32. Cf. K. Ch. Felmy, *Von Alexander I.*, 490; cf. I. Smolitsch, *Leben*, 195ss.

33. Cf. N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, 210.

34. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 210.

cación impersonal, una bienaventuranza en la que no habría bienaventurados»³⁵. Por eso, la obra del Espíritu santo está orientada hacia la pluralidad. El Espíritu santo crea gran variedad de dones orientados hacia la unidad. Él obra la unidad en medio de la pluralidad. Esta relación, obrada por el Espíritu, entre la variedad y la unidad, es un tema expresado por el *kontakion* de la fiesta de Pentecostés:

Quando Él descendió y confundió las lenguas y las hablas, el Altísimo dividió y separó a los pueblos. Cuando distribuyó las lenguas de fuego, entonces llamó a todos a la unidad. Y con una sola voz glorificamos nosotros al santísimo Espíritu³⁶.

El archimandrita (actualmente obispo) Kallistos (Ware) acentuaba en su ponencia del año 1979 en la «Conferencia de las Iglesias Europeas», celebrada en Creta, y titulada «El Paráclito, el Consolador, nos hace a todos diferentes»³⁷: Pentecostés bendice a la multitud plural, haciendo que cada uno oiga al otro como si hablara en su propio idioma. «Y, así, el Espíritu de Pentecostés no reprime, ni mucho menos, nuestra pluralidad étnica e individual, sino que imprime en ella el sello de su bendición. Como Espíritu de libertad, él nos libera –con su poder liberador– de los clisés, de la absurda imitación, de la sujeción servil a todas las formas de colectivismo totalitario. La vida en el Espíritu hace nuevas todas las cosas, las hace plurales, las hace singulares; no lo santo, sino el pecado es aburrido y monótono»³⁸.

Al mismo tiempo –continúa el archimandrita Kallistos– el Espíritu santo como don de la unidad, hace «que los que son muchos lleguen a convertirse en un solo cuerpo en Cristo. La verdadera libertad personal no consiste en imponerse de manera ilimitada, sino en estar en relación con el otro»³⁹. De esta manera, el Espíritu

35. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 210. Desde luego, G. Florovskij se opuso a esta visión de las cosas, contradiciéndola (cf. Ch. Künkel, *Totus Christus*, 157).

36. *Pentēkostarion*, 222; *Osterjubil*, 533.

37. K. Ware, *Der Heilige Geist*, 143.

38. *Ibid.*, 144.

39. *Ibid.*, 144.

trasforma «a los individuos en personas»⁴⁰. Pues «ser persona consiste, por su misma esencia, en hallarse en relación. Persona, *prosonon*, significa ‘rostro’. Nadie es realmente persona, cuando no ve al otro ‘mirándole a la cara’»⁴¹.

La idea de que el Espíritu santo establece diferencias, pero que los diferentes, los dotados con dones diferentes y a quienes se ha confiado tareas diferentes, no han recibido esos dones para sí, sino para la Iglesia, respalda también actualmente la concepción ortodoxa de la jerarquía⁴².

Pues bien, la belleza que, entre otras cosas, se manifiesta también en el orden jerárquico de la Iglesia⁴³, es –según la comprensión de la moderna teología ortodoxa– otra característica más del Espíritu santo. El Espíritu santo «es el Espíritu de la belleza; él lleva la mano del artista, como en el caso del artífice Besalel, que construyó el tabernáculo, el santuario (Ex 35, 31); él inspira al músico, que canta las alabanzas de Dios (Ef 5, 19)»⁴⁴. En opinión de Pavel Florenskij, existe una belleza «intelectual» o «espiritual» (la lengua rusa no tiene más que un solo término para expresar ambos conceptos), y esa belleza es incluso «el único camino recto para determinar lo que es ortodoxo y lo que no lo es»; porque es el único criterio por el cual se puede determinar lo que es la vida en el Espíritu⁴⁵.

Esta concepción corresponde a la antigua concepción ortodoxa, principalmente a la concepción ortodoxa rusa. En efecto, no en vano la Iglesia ortodoxa es la única en la que un pueblo narra que se había convertido, porque el culto divino y el espacio en el que se celebraba el culto divino le habían subyugado con su belleza. Los emisarios que el gran príncipe de Kiev, Vladimir, había enviado a todo el mundo –según refiere la crónica– para que averiguasen qué culto divino era el mejor, informaban desde Constantinopla: los griegos «nos llevaron adonde realizaban el servi-

cio a su Dios; y no sabíamos ya si estábamos en el cielo o en la tierra: porque en ninguna otra parte de la tierra existe tal espectáculo y tal belleza. Y no nos sentimos capaces de informar sobre ella. Tan sólo sabemos que allí Dios está con los hombres, y el culto divino que ellos celebran es mejor que el celebrado en todos los demás países. Jamás olvidaremos esa belleza, porque ninguna persona que ha saboreado la dulzura, tomará jamás nada amargo»⁴⁶. También sigue sucediendo hoy día que hay personas en Rusia que llegan a abrazar la fe cristiana, porque se sienten subyugadas por la belleza del culto divino.

Lo que dicen teólogos ortodoxos como Pavel Florenskij y el archimandrita Kallistos acerca de la belleza, no se aplica por igual –según su concepción– a todo lo bello, sino únicamente a la belleza en cuanto es símbolo de la Trascendencia: al espacio desmaterializado de Santa Sofía (*Hagia Sophia*), a la belleza espiritualizada de los iconos, a la belleza del canto litúrgico con sus normas estrictas, a la belleza de los ornamentos para la celebración del culto, al incienso que se eleva, llena de aroma y oculta como una nube, a la belleza del templo, a la belleza de los textos litúrgicos, a la belleza acompañada por la ascética. Se aplica, según Christos Yannaras, a la belleza cualificada religiosamente, diferente del ideal de belleza de los griegos antiguos y que, desde el Renacimiento, predomina en Occidente. Se aplica únicamente a la belleza que señala más allá de sí misma y que es «un llamamiento trágico a una plenitud de vida, que se reconoce como inasequible»⁴⁷.

Esta belleza halla principalmente su expresión en el icono ortodoxo. Y éste, según las palabras del archimandrita Kallistos, «está destinado, en cuanto es humanamente posible, a ser en sí mismo un objeto de belleza visible. Como tal, posee ya –por su misma esencia– valor espiritual, y lo posee porque revela a Dios ante los hombres y coopera en la obra de redención y transfiguración del mundo»⁴⁸. El metropolitano Aleksij confirmaba en la misma Conferencia de Creta las declaraciones del

40. *Ibid.*, 144.

41. *Ibid.*, 146.

42. Cf. *infra*, cap. 8.4.

43. Sobre la idea de la belleza de la jerarquía se habla también en el cap. 8.4.

44. Kallistos Ware, *Der Heilige Geist*, 159

45. P. Florenskij, *Stolp, 7s; Der Pfeiler*, 30.

46. *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, I, 108.

47. Ch. Yannaras, *Person und Eros*, 87.

48. K. Ware, *Der Heilige Geist*, 160.

archimandrita Kallistos: «El arte cristiano [...] visualiza de manera especial la belleza divina y su influencia en el mundo». «Para quienes han comprendido la belleza supraterránea de las imágenes de los iconos, éstos han llegado a ser un elocuente sermón, una energía vivificante y sanadora y una excelsa filosofía»⁴⁹. Acerca de la belleza y de la misión de proclamación que posee el arte cristiano, y dentro de este arte (aunque no exclusivamente), el icono, escribía el arzobispo (actualmente metropolitano) Pitirim: «En la Iglesia nació también la cultura nacional rusa. A ella se le concedieron desde lo alto dones especiales, siendo uno de los más importantes el ‘don de la proclamación’, de la proclamación –hinchida por el Espíritu– de la verdad de Cristo ante el mundo. Durante mil años se confió a la cultura rusa la proclamación de la belleza, para que exhortara a vivir en la tierra ‘vida celestial’»⁵⁰.

Bibliografía: Aleksij (Ridiger), metropolitano, *In der Kraft des Heiligen Geistes - Dienst an der Welt*, en *Einheit im Geist - Vielfalt in den Kirchen*. Bericht der VIII Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18.–25. Oktober 1979 (Creta 1979) 177-222; Id., Metropolitan Aleksij, *Serving the World in the Power of the Holy Spirit*: JMP 1980/1, 61-66; 2, 63-65; 3, 68-72; 4, 49-60; 5, 54-58; Behr-Sigel, Elisabeth, *Quelques aspects de la théologie et de l'expérience de l'Esprit Saint dans l'Église orthodoxe aujourd'hui*: Contacts 36 (1984) 261-284; Bouyer, Louis, *Le consolateur. Esprit et vie de grace*, Paris 1980; Bulgakov, Sergij, *Utešitel. O Bogočlovečestve*, č. II [El Consolador. Del Dios Encarnado II], Paris 1936; Clement, Olivier, «Je crois en l'Esprit Saint»: Contacts 34 (1982) 28-46; Id., *Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint-Esprit dans l'Eglise Orthodoxe*: Contacts 31 (1979) 241-268; Id., *Quelques approches pneumatologiques de l'Église*: Contacts 39 (1987) 17-30; Congar, Yves M.-J., *El Espíritu santo*, Barcelona 1991; Craves, Charles, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Genève 1972; Ettliger, Gerald H., *The Holy Spirit in the Theology of the Second Ecumenical Synod and*

49. Metropolitano Aleksij (Ridiger), *In der Kraft des Heiligen Geistes*, 185, con referencias a P. Florenskij, *Ikonostas* (BoTr 9 [1973] 83-148), 142.

50. Arzobispo Pitirim (Nečaev) de Volokolamsk, *Zehn Jahrhunderte*, 56.

the Undivided Church: GOTR 27 (1982) 431-440; Evdokimov, Paul, *La nouveauté de l'esprit. Études de Spiritualité*, 1977; Felmy, Karl Christian, *Von Alexander I.* (véase la bibliografía del cap. 4.2); Filaret [Drozdov], mitr., *Slova i reči Sinodal'nago člena Filareta, mitropolita Moskovskago* [Alocuciones y discursos de Filaret, miembro del Sínodo, metropolitano de Moscú], Moscú 1844; Florenskij, Pavel, *Ikonostas* [El Iconostasio]: BoTr 9 (1972) 83-148; Id., *Stolp = Der Pfeiler* (véase la bibliografía del cap. 1); Geneakoplos, Deno, *The Second Ecumenical Synod of Constantinople (381). Proceedings and Theologie of the Holy Spirit*: GOTR 27 (1982) 407-430; Gero, Stephen, *The Experience of the Spirit in Eastern Christianity*: OrthFor 1990/1 (4º año) 67-76; Hilberath, Bernd Jochen, *Pneumatología*, Barcelona 1996; Hryniewicz, W., *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*: Cath 31 (1977) 122-150; Khodr, Georges, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*: Contacts 36 (1984) 238-260; Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖT 62; Limouris, Gennadios, *The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St. John Chrysostom*: OrthFor 1989/1 (3º año) 23-33; Lison, Jacques, *L'Esprit répandu. La Pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994; Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, trad. alemana de Mirjan Prager OSB, Graz - Wien - Köln 1961 = GLOK 1; Marshall, Bruce D., *Action and Person. Do Palamas and Aquinas Agree About the Spirit?*: SVTQ 1995/4, 379-408; Meyendorff, John, *Tò ἅγιο Πνεῦμα στὴ θεολογία τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμά*, en *Praktica Theol. Synedriou... Gregoriou tou Palama*, Tesalónica 1986, 137-153; Nissiotis, Nikos, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968; Ossipow, Alexej, *Der Erwerb des Heiligen Geistes*: SOrth 6 (1983) 39-46; Pitirim (Nečaev), Metr. von Volokolamsk, *Zehn Jahrhunderte Russisch-Orthodoxe Kirche*, en F. Mayer y otros, *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, Zürich 1982, 17-56; Patterson, Lloyd G., *The Spirit, the Creed, and Christian Unity*: GOTR 31 (1986) 235-254; *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisej*, T. 1 *Lavrentievskaja Letopis' i Suzdal'skaja Letopis' po Akademičeskomu Spisku* [Colección completa de crónicas rusas. T. 1, Crónica de Lavrentij y Crónica de Suzdal, según el manuscrito de la Academia], Moscú 1962; Radović, A., «Le Filioque» et l'énergie increée de la Sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas: Messenger 23 (1975) 11-44; Rigin, Vladimir, *The Creed. The Teaching of the Holy Spirit*: JMP 11 (1978) 75-77; Schme-

mann, Alexander, *Pentecost, the Feast of the Church*: SVTQ 3-4 (1953) 38-42; Schoonenberg, Piet, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, Salamanca 1998; Smolitsch, Igor, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben*. Mit einem Nachwort neu hrsg. von Emmanuel Jungclausen, Freiburg - Basel - Wien 1988; Stănilaoe, Dumitru, *Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft*, en L. Vischer, *Geist Gottes* (véase la bibliografía del cap. 3), 153-163; Vagner, Georgij, *O Duhe Svjatom* [Acerca del Espíritu santo]: VRStChD 107 (1973) 5-14; Wainwright, Geoffrey, *The Holy Spirit in the Life of the Church*: GOTR 27 (1982) 441-453; Ware, Kallistos, archim., *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*, en *Einheit im Geist* (véase *supra* en Aleksij [Ridiger]), 141-176; Wendebourg, Dorothea, *Geist oder Energie* (véase la bibliografía del cap. 2); Yannaras, Christos, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft*, en *Einheit im Geist* (véase *supra* en: Aleksij [Ridiger]), 141-176; Zander, Lev Aleksandrovič, *Bog i Mir (Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova)* [Dios y el mundo - La cosmovisión del Padre Sergij Bulgakov], t. II, Paris 1948; Ziououlas, J., *La dottrina del concilio sullo Spirito Santo. Credo in spiritum sanctum*, en *Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia II*, Roma 1983, 29-54.

2. «Maravilloso es Dios en sus Santos»*: los santos como manifestación del Espíritu santo

La belleza que sobrepuja a la belleza sensible, pero que se percibe también con los sentidos, y que el metropolitano Aleksij observa en el arte ortodoxo, encuentra también su expresión –así lo recalca él– en el hombre mismo, sobre todo en el asceta. La ascética no sería primordialmente una «obra moral», o una «ciencia», sino «‘el arte de las artes’, la ‘habilidad artística por excelencia’». La ascética, afirma él, «no crea personas ‘amables’, sino un ser humano bello, y la característica más destacada de los ascetas santos no es su ‘amabilidad’, esa amabilidad que pueden poseer incluso las personas corrientes y hasta los mismos pecadores, sino una belleza espiritual, la belleza resplandeciente de

una persona que irradia luz y está llena de luz: una belleza inasequible para la persona que no sea espiritual»⁵¹.

El exegeta ortodoxo americano Theodore Stylianopoulos acentuó hace poco, citando a Gregorio Nacianceno, que –a diferencia de lo que sucede con la distinción hipostática entre el Padre y el Hijo– «la subsistencia eterna del Espíritu, como de un ser divino diferente, no se puede probar en sentido estricto con los recursos de la exégesis gramatical de los textos bíblicos»⁵². Stylianopoulos no pretendía con ello cuestionar la doctrina ortodoxa, sino recalcar que la Iglesia, con su tradición, es el espacio en el que sólo se puede entender rectamente la Sagrada Escritura, o que la Iglesia enseña con arreglo a las Escrituras, sin que todas sus enseñanzas se puedan tomar ya directamente de la Sagrada Escritura.

La escasez de los testimonios bíblicos sobre la independencia del Espíritu santo como persona no pasó inadvertida tampoco a teólogos como Sergij Bulgakov, Vladimir Losskij y Pavel Florenskij. Esta escasez les lleva a hablar de una *kenosis* del Espíritu. Sergij Bulgakov recoge también, a este respecto, algunas afirmaciones de san Agustín: «En su procesión del Padre al Hijo», la tercera Hipóstasis «se pierde en cierto sentido; es tan sólo un vínculo, un puente vivo de amor entre el Padre y el Hijo, un intermedio hipostático»⁵³.

A una aceptación tan amplia de las ideas de san Agustín no están dispuestos a llegar la mayoría de los demás teólogos ortodoxos modernos. Ellos fundamentan la falta de claridad acerca del Paráclito como Hipóstasis no en las características del mismo como Hipóstasis, sino en el diferente grado de revelación del Paráclito en la historia de la salvación. Falta todavía, según ellos, la plena revelación del Espíritu santo como Hipóstasis. Para Pavel

51. Aleksij (Ridiger), *In der Kraft des Heiligen Geistes*, 194 con referencia a P. Florenskij, *Stolp*, 98s; a propósito de los rasgos, que a veces resultaban también extraños, de los ascetas santos, que no siempre eran «amables», cf. el importante estudio de S. Averincev, *Vizantija i Rus'*.

52. T. Stylianopoulos, *The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?*, 263.

53. S. Bulgakov, *Uteštitel'*, 213.

* Sal 67, 36 (LXX).

Florenskij, esta revelación es parte de la esperanza puesta en la consumación, es don del futuro eón. Prenda de ese don escatológico son para él las reliquias de los santos. La ascética y los misterios (sacramentos) sirven como fuente y medio de santificación y deificación, la cual se alcanza en la consumación⁵⁴. Tan sólo entonces, afirma Vladimir Losskij, «esa desconocida Persona divina, que no tiene su imagen en ninguna Hipóstasis, se revelará en las personas deificadas: porque el gran coro de los santos será su imagen fiel»⁵⁵. Está en consonancia con esta idea el hecho de que la Iglesia ortodoxa celebre la festividad de Todos los Santos en el domingo siguiente a Pentecostés.

Es significativo que Pavel Florenskij, con prioridad incluso a los misterios, mencione a la ascética y a las reliquias de los santos como signos de la tercera Hipóstasis y de su actividad. En la vida y la doctrina de santos como Simeón el Nuevo Teólogo (hacia 949-1022), Serafín de Sarov (1759-1833) y los *startzi* de Optina⁵⁶, ve él a la tercera Hipóstasis como a Aquel que viene y que se hace visible «como por medio de unos prismáticos»⁵⁷. Sin mencionar expresa ni especialmente a la Tercera Hipóstasis, la *lex orandi* de la Iglesia ortodoxa señala en esta dirección. Así se ve claramente en la frecuente cita del Sal 67/68, 36. En la Divina Liturgia este versículo se canta todos los días laborables⁵⁸. En la versión original hebrea, el versículo dice así: אֱלֹהִים מְזַכְּרָשׁוּ נִרְאָה (Temible es Dios desde su santuario). Clarísimamente se piensa aquí en el templo como el santuario de Dios. Pero la Versión de los Setenta permitió ya otra interpretación, que se impuso en la Iglesia ortodoxa: Θαυμαστός ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ

54. P. Florenskij, *Stolp*, 127s; *Der Pfeiler*, 75; cf. también el cap. 6.

55. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 220. Estas palabras están tomadas literalmente de K. Ware, *Der Heilige Geist*, 169.

56. Cf. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, 131-173. El monasterio de Optina fue devuelto a la Iglesia Ortodoxa rusa a fines de 1987: ZMP 4 (1988) 4. En 1988, Amvrosij, *staretz* de Optina, fue canonizado por la Iglesia Ortodoxa rusa.

57. P. Florenskij, *Stolp*, 125; *Der Pfeiler*, 72.

58. A. von Maltzew, *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilius des Großen und Gregorios Dialogos*, reimpresión Darmstadt 1967, 122.

(Maravilloso es Dios en sus santos). Por tanto, en vez de hablarse de un templo de piedra, se habla aquí del templo de Dios, no edificado por la mano del hombre: se habla de los santos, en quienes Dios se muestra como admirable. Propiamente, no se puede expresar mejor la esencia de los santos y de su veneración sino haciendo notar que se trata siempre de que Dios, como Espíritu santo, se muestra admirable y maravilloso en sus santos. Sin aludir directamente al Sal 67/68, 36, Georgij Florovskij expresó esta misma idea al escribir: «Nosotros veneramos en los santos la ‘deificación’ de la naturaleza humana, el amor divino hacia ellos y en ellos»⁵⁹.

La expresión iconográfica de esta idea es el nimbo, que aparece como atributo indispensable en todo icono de un santo. El nimbo muestra un reflejo de la gloria de Dios, un reflejo que, en ciertos momentos de éxtasis, se percibe también visiblemente. Un testigo ocular, que había visto al carismático de Kronstadt, al sacerdote Ioann Sergiev, en la celebración del culto divino, describía la impresión que causaba después de recibir la comunión: «Su rostro resplandecía de algún modo, emitía de algún modo un destello. Ahora comprendo qué es lo que significa el nimbo que en los iconos está representado alrededor de la cabeza de los siervos santos y agradables a Dios»⁶⁰. A este respecto, es más impresionante todavía lo que el terrateniente Motovilov refirió acerca de un diálogo con san Serafín de Sarov. La experiencia de que Motovilov vea al santo resplandeciente y «con más brillo que el sol» y, a la vez, se llene él mismo de luz, la interpreta san Serafín como efecto de la acción del Espíritu santo: «... Ahora está usted tan lleno de luz como yo mismo. Ahora se encuentra usted mismo en la plenitud del Espíritu de Dios; de lo contrario no podría usted verme así»⁶¹.

Cuando el terrateniente Motovilov, al igual que el testigo que describe a san Ioann de Kronstadt durante la celebración del culto, refieren la maravillosa apariencia de los santos, entonces es-

59. G. Florovsky, *On the Prize of High Calling*, 36.

60. *Dva dnja v Kronštadte*, 56s.

61. K. Ch. Felmy, *Von Alexander I*, n° 160; I. Goraïnoff, *Serafín de Sarov*, Salamanca 2001, 163.

tos relatos de época reciente son expresión de la fe en que los dones carismáticos siguen impartiendo en la Iglesia hasta el día de hoy⁶². Sin esta persistencia de los dones carismáticos, la veneración de los santos sería incomprensible no sólo para la Iglesia antigua, sino también para los tiempos modernos y para los más recientes. Sin embargo, en contraste con la acentuación «pentecostal» del hablar en lenguas, la Iglesia ortodoxa resalta más intensamente otros dones: «El don especial de ‘hablar en lenguas’, que era frecuente en tiempo de los apóstoles, no fue considerado por san Pablo como uno de los dones espirituales más importantes» (cf. 1 Cor 14, 25), decía el archimandrita Kallistos en la ya mencionada Conferencia de Creta. «Desde mediados del siglo II, este don se hizo más raro en el Oriente cristiano, aunque no desapareció nunca por completo»⁶³. La Iglesia ortodoxa rusa, en una circular oficial en la que aludía a los actos de culto «carismáticos» que habían tenido lugar en la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias celebrada en Nairobi en el año 1975, habló de una «atmósfera de exaltación, creada artificialmente, que algunos se inclinaban a creer que era obra del Espíritu santo»⁶⁴. Y también en la Iglesia ortodoxa en América se consideraron los actos de culto «carismáticos» como un «rasgo de emocionalidad antinatural» y se manifestó extrañeza ante «inmaduros arrebatos» y ante el alejamiento que esto suponía de una «verdadera trayectoria mística»⁶⁵.

El archimandrita Kallistos añadió sus declaraciones, llenas de reserva, sobre el «hablar en lenguas»: «En el Oriente cristiano, tanto actualmente como en tiempos pasados, se encuentran con mucha mayor frecuencia los dones de curación y el don de lágrimas»⁶⁶. Debería haber mencionado, además, el don de la

62. Claro que, a fines del siglo X, Simeón el Nuevo Teólogo tuvo que enfrentarse ya a la idea de que los dones carismáticos habían estado vivos únicamente en los primeros tiempos de la Iglesia: Vasilij (Krivošein), *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov*, 35.

63. K. Ware, *Der Heilige Geist*, 153.

64. ZMP 1976/4, 12.

65. *The Orthodox Church*, published by the Metropolitan Council of the Orthodox Church in America, 9 (1974) 5.

66. K. Ware, *Der Heilige Geist*, 153.

«clarividencia» (en eslavo, *prozorlivost'*), siempre presente aun hoy día en las biografías de ascetas y *startzi*. Casi todos los carismáticos conocen con mucha anticipación el día de su muerte. Todavía hoy se habla de ortodoxos santos que conocen sucesos que acontecen a mucha distancia o que han de acontecer en el futuro⁶⁷.

A pesar de la importancia que tienen también otros dones, el archimandrita Kallistos Ware tiene razón al destacar especialmente el don de curación y el don de lágrimas. Milagros de curación se refieren de todos los santos de la Iglesia ortodoxa, también del padre Ioann de Kronstadt⁶⁸. Naturalmente, se atribuyen también milagros de curación a san Serafín de Sarov, que es el mayor santo de la Iglesia rusa de los tiempos modernos⁶⁹. Milagros de curación han logrado también las oraciones de los santos de otras Iglesias Ortodoxas, incluso en los tiempos modernos⁷⁰.

En el don de lágrimas, se trata de las lágrimas de arrepentimiento y penitencia. Este don lo implora el cristiano ortodoxo, al retirarse a dormir, con una oración atribuida san Juan Crisóstomo: «¡Señor, concédeme lágrimas y que piense en la muerte y que se conmueva mi corazón!»⁷¹. Las lágrimas y el dolor por los pecados son un rasgo muy característico de la espiritualidad ortodoxa. San Serafín de Sarov (1759-1833) saluda a todos sus visitantes con el saludo pascual y se dirige a ellos con las palabras: «¡Tú, gozo mío!». Pero detrás de todo ello hay una dura vida de asceta. Y, en medio de todo ese gozo, él posee el don de lágrimas. Los *Apophthegmata Patrum* («Apotegmas de los Padres del desierto»), que son una colección de tradiciones acerca de los monjes ascetas de los siglos IV y V, están llenos de sucesos en cuyo centro se halla el dolor espiritual⁷² o el don de lágrimas. El si-

67. Ejemplos bellísimos y, además, fidedignamente atestiguados se encuentran en los recuerdos del carismático de Kronstadt, Ioann Sergiev (1829-1908), venerado como santo hasta el día de hoy en Rusia, aunque todavía no canonizado: P. Hauptmann, *Johann von Kronstadt*, 63-65.

68. P. Hauptmann, *Johann von Kronstadt*, 60-63.

69. Cf. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, 176-218.

70. Cf., por ejemplo, F. Heyer, *Die Heiligen auf den Inseln*.

71. *Kanonik*, 278s.

72. Cf. I. Hausherr, *Penthos*.

guiente apotegma muestra principalmente cómo el don de lágrimas aparecía como un don muy apetecible:

Un hermano preguntaba a un padre anciano: «¿Por qué será que, aunque rezo constantemente pidiendo lágrimas, ya que oigo que los antiguos lloraban, sin embargo a mí no me llegan nunca las lágrimas, y mi alma no se contrista?» El anciano le respondió: «Los hijos de Israel no llegaron sino después de cuarenta años a la Tierra Prometida. Si quieres llegar allí, no debes rehuir ninguna lucha; porque el Señor quiere que el alma se contriste, a fin de que anhele constantemente entrar en esa Tierra»⁷³.

La peculiaridad quizás más importante de la «espiritualidad» ortodoxa, de la vida «espiritual» dirigida por el Espíritu santo, es la estrecha yuxtaposición del gozo y del rigor ascético, de la riqueza sacramental y jerárquica y de la pobreza ascética⁷⁴. El esplendor litúrgico y la autoridad jerárquica son característicos, ciertamente, de la Iglesia ortodoxa. Pero el que quiera ver ambas cosas sin ver el rigor ascético, comprenderá tan sólo una parte de la riqueza espiritual ortodoxa. Le pasará lo mismo que al que contemple únicamente el desbordante gozo pascual sin el ayuno que lo precedió y sin las molestias asociadas con él y con los prolongados actos de culto de la Cuaresma y de la Semana Santa, que duran horas enteras. Por lo demás, podemos invertir también todo el conjunto. La ascética ortodoxa es, sí, penosa, pero no sombría; de lo contrario, sería incomprensible el gozo que expresaba siempre una persona como Serafín de Sarov.

73. *Apophthegmata Patrum*, n° 992; cf. PL 73, 864 (trad. española: *Apotegmas de los Padres del desierto*, Salamanca 1986)

74. Véase la ilustración 7. Este icono ruso, de los viejos creyentes, que representa a san Juan el Bautista y al metropolitano de Moscú Aleksij (1354-1378), muestra bellísimamente al tipo ascético-profético situado al lado del tipo jerárquico. La yuxtaposición de estos dos tipos diferentes de santos en este icono está determinada probablemente por el hecho de que el icono estaba colgado en una habitación en la que convivían portadores de los nombres de ambos santos. Pero, sobre el trasfondo general de las relaciones entre la jerarquía y la profecía, la dignidad jerárquica y la austeridad ascética, la yuxtaposición –más bien casual– adquiere un significado fundamental y más profundo.

Forma parte de la Ortodoxia, de la riqueza de la tradición litúrgica ortodoxa, la ascética, que es como el reverso de la medalla. Esto lo vemos ya en la historia del culto divino ortodoxo: éste surgió también del culto divino celebrado en los monasterios. En todo caso, esto se aplica a los actos de culto más importantes según la Divina Liturgia: el culto vespertino y el culto matutino⁷⁵. Por eso, contiene salmos penitenciales, metanias⁷⁶ y símbolos parecidos del orden penitencial de los monjes.

Pero es importante también para la comprensión de la ascética el que incluso las prácticas penitenciales puedan restringirse. No están permitidos los «arrebatos» individuales. Los ejercicios penitenciales son posibles únicamente cuando la Iglesia los permite y los prescribe; por ejemplo, no son posibles en Pascua o después de recibir la comunión. Y son saludables únicamente, cuando se realizan con la bendición del padre espiritual y no sobrepasan la medida ordenada por él. La penitencia está prevista y prescrita, pero lo que no se permite es *disfrutar* con ella. Así que el creyente, en oración, se postrará en el suelo durante la gran metania, pero no permanecerá en una actitud de humildad que origine satisfacción propia.

Forma parte también de la experiencia ascética la aspereza y el rigor de los iconos clásicos. Es verdad que los iconos son bellos y quieren ser bellos. Pero no es casual que durante largo tiempo el icono no fuera muy apreciado ni en Occidente ni en Oriente, porque su belleza es áspera, no se revela inmediatamente a cualquiera y no corresponde siempre a las normas estéticas clásicas.

Para la teología ortodoxa es importante que la experiencia ascética tenga repercusiones sumamente directas sobre el pensamiento teológico. Sin la experiencia ascética, sería inconcebible principalmente la doctrina específicamente ortodoxa acerca del conocimiento de Dios, con su distinción entre la esencia y las energías de Dios⁷⁷.

75. Cf. M. Skaballanovič, *Tolkovyj Tipikon*; R. Taft, *The Liturgy of the Hours*.

76. La gran metania es una proskinesis en la que el orante se postra de rodillas y toca con su frente el suelo. La pequeña metania es una profunda inclinación, realizada mientras se permanece en pie, y en la cual la mano toca el suelo.

77. Cf. *supra*, cap. 2.

Según el estudio, mencionado ya repetidas veces, del archimandrita Kallistos, la ascética ortodoxa está sujeta a tres principios distintos: «I) El mundo es creación de Dios; nada de lo que existe es malo por su misma esencia (Gn 1, 31). II) El mundo es un mundo caído; en todos los rincones y trechos que hay en torno nuestro y dentro de nosotros mismos vemos las consecuencias del pecado, del pecado original y del pecado personal. III) En Jesucristo Dios se hizo hombre, padeció en la cruz y resucitó de entre los muertos, para redimir del pecado a nuestro mundo caído y capacitarlo para que fuese partícipe de la gloria divina»⁷⁸.

A causa de estos principios existe la abstinencia ascética de determinadas cosas – «no porque determinadas cosas o acciones fueran corruptas, sino porque nosotros somos impuros con nuestros deseos y concupiscencias»⁷⁹. Esto se aplica también a las relaciones entre el monacato y el matrimonio. «El monje y la monja», asegura el archimandrita Kallistos, «no son dualistas porque, en la misma medida que las personas casadas, aspiran a reforzar la bondad y la belleza inmanentes en la creación material y en el cuerpo humano»⁸⁰. De las personas casadas y de los monjes se puede decir por igual: «Unos y otros resisten al pecado y afirman de la misma manera al mundo. La diferencia entre ellos reside únicamente en las condiciones externas en las que unos y otros realizan su lucha ascética»⁸¹.

Tales observaciones son muy útiles contra una acentuación exagerada de la ascética y llegan a ser inmediatamente necesarias, en cuanto se asocia con la ascética un menosprecio de la creación. Pero hay que destacar que, para el archimandrita Kallistos, de conformidad con destacados representantes de la Ortodoxia, la ascética goza de muy alta estima. La deificación por medio de la acción del Espíritu santo, en la vida ascética –en cualquier estado en que se viva– es para él más importante o, en todo caso, no menos importante que la proclamación «lógica» y la labor misionera.

78. K. Ware, *Der Heilige Geist*, 162.

79. *Ibid.*, 162.

80. *Ibid.*, 161.

81. *Ibid.*, 162.

«Mantén en ti la paz del Espíritu, y a tu alrededor se salvarán millares de personas», dice el archimandrita Kallistos citando unas famosas palabras de san Serafín de Sarov⁸². Y añade: «San Isaac el Sirio (siglo VII) afirmaba incluso que era mejor conseguir la pureza de corazón que convertir de su error a pueblos enteros de paganos»⁸³.

Según la convicción de Christos Yannaras, la crisis moderna del medio ambiente y de las relaciones del hombre con el medio se basa en que no se contempla al mundo como animado por el Espíritu Vivificador que se cierne sobre él⁸⁴ y que llena el orbe de la tierra⁸⁵, sino como materia muerta, como objeto neutro de consumo, como «una cosa destinada para la satisfacción de los propios deseos»⁸⁶.

En contraste con esto, la hagiografía ortodoxa está llena de ejemplos de una relación precisamente tierna con la naturaleza y con los animales. Para el pensamiento ortodoxo, el santo demuestra así que es la persona en quien se ha restaurado la debida relación entre las criaturas, que había quedado perturbada por el pecado. Todavía hoy pueden verse ejemplos, verbigracia en el santo Monte Athos o en monasterios de Serbia, de cómo los ascetas ortodoxos viven una relación íntima con la naturaleza que raya a veces en lo admirable⁸⁷. Los escritos cristianos antiguos están repletos ya de tales ejemplos. Y, así, la historia del león que pide al apóstol san Pablo que le administre el bautismo⁸⁸, y el relato de las chinches que, por orden del evangelista san Juan, abandonan la habitación en la que él dormía⁸⁹, reflejan ya en la era postapostólica la convicción de que quienes poseen el don del Espíritu santo mantienen una relación nueva con las criaturas.

82. *Ibid.*, 159.

83. *Ibid.*, 159; citado en: Isaac de Nínive, *Mystic Treatises*, trad. de A. J. Wensinck, Amsterdam 1923, 32.

84. Cf. Gn 1, 2.

85. Eclo 1.

86. Ch. Yannaras, *Der heilige Geist*, 139.

87. Menciono el Monte Athos y monasterios de Serbia, porque en ellos llegué a conocer personalmente ejemplos del este fenómeno; pero esto no quiere decir que falten tales ejemplos en los monasterios de Rusia o de Rumanía.

88. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* II, 269.

89. *Ibid.*, 165s.

La leyenda de san Gerásimo, del siglo V, transmite la misma experiencia. «La tradición refiere que el santo asceta encontró una vez en el desierto a un león herido y lo curó, sacándole una espina de una garra infectada y llena de pus. La fiera sintió tanto cariño hacia el *staretz* que, con su escaso pan, la alimentaba con sus propias manos, que se puso en adelante a su servicio como si se tratara de un animal doméstico, y le ayudaba a realizar los duros trabajos del monasterio»⁹⁰. Por esta razón, el icono de san Gerásimo muestra siempre al santo en compañía de un león sumamente manso.

A una luz histórica más clara aparece ya el relato de san Sergij de Radonež y del oso:

Con frecuencia le visitaba un oso. El santo sabía que el animal no acudía con malas intenciones, sino para comer a su lado y para consolar al santo en sus tribulaciones. Así que el santo cogía pan de su celda y lo ponía sobre un árbol caído y sobre el tocón del árbol, y el oso acudía y comía mansamente y en paz, y miraba amistosamente al santo. Y el santo daba, gracias a Dios de que le hubiera enviado un oso para consolarlo: un oso que vivía con él en el bosque como si fuera una oveja. Lo alimentaba día tras día y le ponía pan en el árbol y en el tocón, y el oso se lo comía. Y cuando a veces al santo le escaseaba el pan, entonces lo poco que tenía lo dejaba para alimentar al oso y él se quedaba sin comer, porque prefería pasar hambre a dejar que su compañero desfalleciera de hambre en el bosque⁹¹.

Son obvios los paralelos y las diferencias con la biografía de Gerásimo. Esto no indica necesariamente que se trate de construcciones literarias artificiales, ya que el motivo de la *imitatio* –desde el punto de vista literario y en la práctica de la vida– desempeñaba siempre en Bizancio y en la Iglesia ortodoxa un papel importante. Pero en el fondo tiene poca importancia que se contemplen tales tradiciones con mayor o menor escepticismo histórico, porque la Iglesia ortodoxa es así como ve a sus santos, y la

experiencia de una nueva relación con la naturaleza, una relación que extingue todo temor y hostilidad, determina al cosmos renovado por el Espíritu y henchido de vida.

Bibliografía: Aleksij (Ridiger), *In der Kraft des Heiligen Geistes - Dienst an der Welt* (véase la bibliografía del capl 5.1); Averincev, Sergej Sergeevič, *Vizantija i Rus'*. *Dva tipa duhovnosti* [Bizancio y Rusia. Dos tipos de espiritualidad]: Novyi Mir 1989, 227-239; Bulgakov, Sergij, *Utešitel'*. *O Bogočlovečestve*, čast' II [El Consolador. Acerca del Dios Encarnado, parte II], Paris 1936; *Dva dnja v Kronštade*. Iz dnevnika studenta V. M. [Dos días en Kronštadt. Del diario del estudiante V. M.], Sv. Troickaja Lavra ²1902; reimpresión, Jordanville N. Y. 1960); Deicha, Sophie, *Heiligen verehrung*: OrthFor 1992/6, 41-50; Felmy, Karl Christian, *Von Alexander I.* (véase la bibliografía del cap. 4.2); Id., *Die Heiligen - Leitbilder der Kirche und Zeugnis an die Welt*: StOrth 1993/1, 22-27 y 30; Id., *Die Heiligen als Leitbilder für die Kirche und ihr Zeugnis in der Welt*, en K. Schwarz (ed.), *Bilaterale theologische Dialoge mit der Russischen Orthodoxen Kirche* (Studienheft 22), Hermannsburg 1996, 363-372; Florenskij, Pavel, *Stolp* (véase la bibliografía del cap. 1); Florovsky, Georges, *On the Prize of High Calling: The Journal of the Fellowship of St. Alban and S. Sergius*, 11 (marzo de 1931), 31-37; Freydank, Dietrich y otros (eds.), *Das Väterbuch des Kiever Höhlenklosters*, Leipzig 1988; Hauptmann, Peter, *Johann von Kronstadt - «Der Große Hirte des russischen Landes»*: KO III/1960, 33-71; Hausherr, I., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, Roma 1944 = OrChrAn 132; Hennecke, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen* (véase la bibliografía del cap. 4.3); Heyer, Friedrich, *Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägais und Adria*, Erlangen 1991; Ioannes (Maslov), archim., *Fasten als Ausdruck bußfertiger Haltung. Rituelle Besonderheiten der Fastendisziplin im alten Rußland*: SOrth 1991/1, 28-32 y 1991/10 y 11, 23-31; Kisel', V., *Zitie Prepodobnogo Sergija Rasonežskogo v ruskoj agiografii* (Bibliografičeskij očerk): ZMP 1993/2, 100-103; Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, traducción alemana de Mirjam Prager OSB, Graz - Wien - Köln 1961 = GLOK 1; Macaire de Simonos Petra, «*Louez Dieu dans ses Saints!*» (*Ps 150*): Le Messenger Orthodoxe 90 (I-II 1982) 46-55; Osipov, Aleksei, *The Saints as a Sign of the Fulfilment of God's Promise to Man*: JMP 1982/7, 69-77; Skaballanovič, Michail, *Tolkovyj Tipikon. Ob-jasnitel'noe izloženie Tipikona s istoričeskim vvedenien* [Exposición del

90. *Mineja*. Mart T. 1, p. 80.

91. *Altrussische Heiligenlegenden*, 224.

«Typikon». Explicación del «Typikon» con introducción histórica], vols. I-III, Kiev 1910-1915; Smolitsch, Igor, *Leben und Lehre der Starzen* (véase la bibliografía del cap. 5.1); Sofronij (Saharov), ierom., *Ob osnovah pravoslavnogo podvižničestva*: ZMP 1992/6, 45-53 y 1992/7, 58-63; Stylianopoulos, Theodore, *The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error*: GOTR 31/3-4/1986, 255-288; Taft, Robert, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville M. N. 1986; Totzke, Irenäus [archim.], *Umgang mit den Heiligen. Erfahrungen und Beobachtungen anhand des orthodoxen Stundengebets*, en M. Schneider-W. Berschin (eds.), *Ab Oriente et Occidente*, St. Ottilien 1996, 499-517; Vasilij (Krivošein), arzobispo, *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov* [San Simeón el Nuevo Teólogo], Paris 1980; Ware, Kallistos, *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*, en *Einheit im Geist* (véase en la bibliografía Aleksij [Ridiger], en el cap. 5.1), 141-176; Yannaras, Christos, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft*, en *Einheit im Geist* (véase en la bibliografía Aleksij [Ridiger], en el cap. 5.1), 129-140.

3. «Estar en pie en presencia de Dios»*: orar en el Espíritu santo

En algunos puntos doctrinales la diferencia entre Oriente y Occidente no es fundamental, sino sólo de acentuación. Esto se aplica también a la doctrina sobre la oración, considerada como uno de los más importantes efectos de la acción del Espíritu santo. El Espíritu santo es el Espíritu de la oración; porque es Él mismo quien la realiza en nosotros (Rom 8, 26). Según la concepción ortodoxa, una meta de la oración es que la individualidad del hombre quede pospuesta, a fin de que éste se convierta en «vehículo del Espíritu», sin que por ello quede menguada o incluso destruida su personalidad, sino que, más bien, sea «elevada y perfeccionada», hasta alcanzar un nivel superior en la comunión del Espíritu santo⁹².

* G. Florovskij, *Christianin v Cerkvi*, 11.

92. G. Florovsky, *Worship in Every-Day Life*. Las referencias a los trabajos de Florovskij citados en la presente sección, se las debo a la tesis de mi ayudante, el Dr. Christoph Künkel, quien amablemente puso a mi disposición para el presente capítulo los textos recogidos por él. Cf. en su tesis el capítulo sobre la oración: Ch. Künkel, *Totus Christus*, cap. 10.2.c.

Mientras en Occidente –principalmente en el protestantismo– la oración es tan sólo una manifestación de la vida de la Iglesia, aunque de especial importancia, en Oriente, en la experiencia eclesial de la Ortodoxia y en el pensamiento teológico, en cuanto éste se halla marcado por dicha experiencia, la oración desempeña un papel central y dominante. Esto se aplica especialmente a las Iglesias Ortodoxas de la [antigua] Unión Soviética, a la Iglesia rusa y a la georgiana. En ellas, la vida eclesial, después de los acontecimientos que siguieron a la Revolución de Octubre, estuvo durante setenta años concentrada en el culto divino y la oración, en una medida que tal vez ni siquiera correspondía a los principios ortodoxos. Tan sólo el reciente desarrollo de los acontecimientos parece que proporciona cambios en este punto.

Precisamente por la posición que ocupa el culto divino y la oración en la Iglesia y la teología ortodoxas, Georgij Florovskij denomina al Cristianismo una «religión litúrgica». «La Iglesia es ante todo una comunidad que celebra el culto divino». La teología, la doctrina, la disciplina eclesiástica, todo ello está determinado por el culto divino. Por eso, también la doctrina de la Iglesia –siguiendo a Florovskij– «no es tanto una doctrina enseñada en las aulas, sino más bien una doctrina proclamada en el templo, en la casa de Dios»⁹³.

Sobre todo, es importante para la comprensión ortodoxa de la oración la comprensión de su genuino sentido. Éste no consiste en el desarrollo de un esplendor externo⁹⁴ o en la exposición de fórmulas de fe correcta, aunque ambas cosas desempeñan un papel destacado. La finalidad de la oración y del culto divino no es tampoco presentar ante Dios determinadas peticiones, aunque, como es natural, no sea indiferente, ni mucho menos, lo que el orante pida en su oración. Sin embargo, según la comprensión ortodoxa, cuando la vida de oración ha llegado a su madurez, la

93. G. Florovsky, *The Elements of Liturgy*, 53.

94. G. Florovskij, *Hristianin v Cerkvi*, 13 remite incluso a ejemplos de una sorprendente actitud de reserva frente al esplendoroso desarrollo de la liturgia, en santos como Nil Sorskij, Sergij de Radonež y, en tiempos anteriores, principalmente en san Juan Crisóstomo.

oración puede incluso renunciar en general al uso de palabras⁹⁵. Por paradójico que pueda sonar: cuando la oración es perfecta, cesan incluso las peticiones, pero no la actitud de la oración. Esto aparece como un correctivo importante frente a una manera de pensar que, en todas las cuestiones, incluso en la cuestión acerca del sentido de la oración, está principalmente «orientada hacia una meta». Pero, en contra de esto, el orar ortodoxo no persigue una «meta» que pueda describirse según su contenido. La verdadera meta de la oración, según la comprensión ortodoxa, no es el contenido de las peticiones, sino que el hombre se adentre en el espacio de lo santo, en la presencia de Dios, y se ejercite en hallarse ante Dios. Esta comprensión preservó a la oración ortodoxa de los peligros a los que está expuesta actualmente la oración en Occidente: quedar reducida a ser un medio de realizar llamamientos morales o de dar información. Estos peligros existen principalmente cuando las peticiones y las «informaciones» expresadas en la oración llegan a ser más esenciales que la actitud misma de orar.

La importancia de la oración, de la «primera cosa en la vida cristiana»⁹⁶, la habrían apreciado muy bien los Padres de la Iglesia antigua, según un sermón del obispo ruso Feofan (Govorov; 1815-1894) el Ermitaño, canonizado en el verano de 1988. En efecto, los Padres, en toda entrevista con otra persona, se informaban ante todo acerca de su vida de oración. «La denominaban la respiración del espíritu. Si el cuerpo respira, entonces hay vida en el cuerpo; si cesa la respiración, cesa también la vida». Algo parecido ocurre con la oración. «Si hay oración, entonces vive el espíritu; pero, si no hay oración, no hay vida espiritual»⁹⁷. Para san Feofan el Ermitaño es importante hacer notar que no toda práctica exterior de orar es ya oración en el espíritu. El gesto exterior y la recitación exterior de oraciones es únicamente para él una parte integrante, esencial, de la oración, apropiada para suscitar verdadera oración. «La verdadera oración es que vayan surgiendo sucesivamente en

95. G. Florovskij, *Hristianin v Cerkvi*, 11.

96. Feofan (Govorov), *Slova k Vladimirskoj pastve*, 495.

97. *Ibid.*, 496.

nuestro corazón sentimientos que tiendan hacia Dios, el sentimiento de la propia bajeza, el sentimiento de la entrega, de la gratitud, de la alabanza, de la petición, del fervoroso postrarse de rodillas, de la contrición, de la entrega a la voluntad de Dios y de otros. Toda nuestra solicitud debe encaminarse a que, mientras hacemos oración, estos y otros sentimientos parecidos llenen nuestra alma, a fin de que, cuando la lengua recite oraciones o el oído las oiga y el cuerpo efectúe inclinaciones, el corazón no esté vacío, sino que lo mueva algún sentimiento dirigido hacia Dios. Cuando existen tales sentimientos, las oraciones que hacemos son de veras oración. Pero, cuando no existen, entonces no hay oración»⁹⁸. En efecto, la genuina «oración en su sentido más amplio y en su profundidad más extrema es un hallarse ante Dios»⁹⁹, es vivir en el espacio de la oración, vivir y orar en la presencia de Dios.

Su límite, su meta es «que la oración llegue a ser incesante»¹⁰⁰, que sea «orientación permanente hacia Dios»¹⁰¹. Por eso, la oración es «más que una serie de actos especiales y ocasionales de devoción... El culto divino debe ser constante; debe ser más un hábito que un acto. En realidad, servir a Dios en el culto divino significa permanecer constantemente en su presencia. Y tal es la talla de una forma cristiana de vivir: ¡no estar nunca fuera de la presencia de Dios!... Un cristiano tiene que celebrar el culto divino en la totalidad de su existencia, en todos los caminos y situaciones de su vida»¹⁰².

Como se trata más de una actitud integral que de palabras aisladas, para el cristiano ortodoxo lo supremamente decisivo no es que él lo capte y lo entienda todo en el culto divino, que perciba en su interior toda palabra leída. La semilla de la palabra se esparce tan abundantemente en las lecturas y en los himnos, que es suficiente que una persona aporte la disposición de corazón para abrirse. Si existe fundamentalmente esta disposición, entonces el

98. *Ibid.*, 496s.

99. G. Florovskij, *Hristianin*, 11.

100. *Ibid.*, 11.

101. G. Florovsky, *Worship and Every-Day Life*, 270.

102. *Ibid.*, 272.

creyente –en el acto de culto– puede también dejarse llevar alguna vez, dejarse arrastrar sencillamente por la ola de oración que hay en torno suyo. Tan sólo en semejante actitud relajada, puede uno aguantar actos de culto que duran horas enteras y, aunque uno esté físicamente desconectado y espiritualmente vacío, en el acto de culto podrá experimentar reposo.

Pero esta actitud conduce también a una relajación que afecta igualmente al contenido de las oraciones. Cuando «hallarse ante Dios» es lo genuino en la oración, no la suma de las diversas peticiones, entonces se ve también con claridad que incluso las numerosas oraciones de la Iglesia ortodoxa no tienen el sentido de «pronunciar muchas palabras, como hacen los gentiles, que piensan que van a ser oídos por su palabrería» (Mt 6, 7) ¹⁰³. Por el contrario, las numerosas oraciones son únicamente posibles y significativas como parte de la ejercitación en la actitud de «hallarse ante Dios». Esto determina también el contenido de tales oraciones. Y esto hace posible que en la oración «se dejen a un lado todas las preocupaciones terrenas» y que, al mismo tiempo, incluso en un lugar central, inmediatamente después de la invocación del Espíritu santo sobre los dones eucarísticos, se presente ante Dios en la oración al mundo entero, incluidas las preocupaciones y necesidades del mundo.

Georgij Florovskij comparte con san Feofan el Ermitaño la idea de que la oración es un «duro trabajo» ¹⁰⁴, y que para efectuarlo el cristiano necesita instrucción y, en caso necesario, tiene también que vencerse a sí mismo. «Sin esfuerzo personal y sin recogimiento, no es posible tampoco sintonizar con la oración comunitaria» ¹⁰⁵. Esta «sintonización», que exige mucho esfuerzo, la describe Florovskij recurriendo a un sermón de Feofan el Ermitaño. Expondremos aquí brevemente el curso de sus ideas.

La condición previa más importante para orar –según este sermón– es que el orante aprenda a «estar con devoción en la pre-

103. Para Florovsky, Mt 6, 7 es una razón para asignar un puesto inferior a la oración de súplica; cf. G. Florovskij, *Hristianin*, 11.

104. G. Florovsky, *The Elements of Liturgy*, 57.

105. G. Florovskij, *Hristianin*, 12. Sobre lo siguiente, cf. G. Florovsky, *The Elements of Liturgy*, 56.

sencia de Dios» ¹⁰⁶. Para ello es preciso que el orante se haga consciente de quién es él mismo, que se dispone a orar, y de quién es Dios, ante cuya presencia se sitúa. Tan sólo con semejante actitud podrá la oración comenzar de manera significativa.

Las oraciones, que comienzan con la habitual invocación del Espíritu santo ¹⁰⁷, deben conducir «no precipitadamente» –acompañadas por inclinaciones– hasta el corazón ¹⁰⁸, y deben estar llenas de comprensión del contenido y de sentimientos que broten del corazón.

Para que tal cosa pueda suceder, el obispo Feofan recomienda que se observe una regla ordenada por un Padre espiritual. Para concentrar la mente y evitar la divagación del espíritu, el orante debe repetir pasajes que haya leído sin prestar atención, hasta que la mente aprenda a concentrarse. Pero en pasajes que impresionan al orante, a los que retorna sin cesar de manera espontánea, el orante debe detenerse. Es preferible renunciar a la observancia de la regla de la oración, antes que el orante distraiga su atención de palabras que le hayan impresionado.

Un tema esencial de la doctrina ortodoxa sobre la oración, tal como lo expuso Florovskij siguiendo al obispo Feofan el Ermitaño, se refiere a las relaciones entre la oración libre y la oración sujeta a normas prescritas, y también a las relaciones entre el individuo y la Iglesia. Si la genuina oración –tal y como piensa el obispo Feofan– no consiste en recitar fórmulas de oración, sino en el «sentimiento de que uno se halla con el corazón ante Dios, desasido de sí mismo e imbuido de un devoto temor» ¹⁰⁹, entonces la oración recitada según una fórmula es tan sólo un medio para aprender y lograr ese «hallarse con el corazón ante Dios» y un medio para superar las emociones de tipo individualista ¹¹⁰. La oración espontánea, la verdadera oración,

106. Los siguientes pasajes del sermón de san Feofan (Govorov), *Slova k Vladimirskoj pastve*, 498-500, se transcriben según K. Ch. Felmy, *Predigt*, 75s.

107. Cf. *Die Göttliche Liturgie*, 2 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 7).

108. En la Iglesia Ortodoxa, las oraciones son llevadas también al corazón mediante el gesto externo de santiguarse de derecha a izquierda.

109. Feofan, *Slova k Vladimirskoj pastve*, 498.

110. G. Florovsky, *The Elements of Liturgy*, 53.

sólo se logra después de un largo y paciente ejercicio; la oración personal que rompa las estrecheces del individualismo, no se consigue sino «en el contexto de la comunidad». Ambas cosas se hallan relacionadas entre sí. Nunca se da la una sin la otra ¹¹¹.

Hay otro rasgo de la teología de la oración que tiene como objeto explicar no tanto la oración, cuanto la liturgia. Es un rasgo que le parece como lo más obvio al cristiano ortodoxo y que «se experimenta» incesantemente en los textos del culto divino. En Occidente predomina en general una comprensión voluntarista del culto divino. El lenguaje lo delata: el antiguo *oremus!* se ha convertido en la lengua nacional en un «¡oremos!» (en el sentido de «vamos a orar»). Se toma la decisión de «celebrar» un acto de culto, y se invita a las personas a participar. Y si llegan pocas personas, entonces se piensa «si vale la pena» hacer tal invitación, si se va a aceptar o no la «oferta» de participar en el acto de culto. Pero las cosas son distintas según la comprensión oriental. En este caso el sacerdote ora en nombre del pueblo: «Te damos también gracias por esta liturgia que te dignas aceptar de nuestras manos, aunque tienes ante ti millares de arcángeles y ángeles sin número, los querubines y los serafines de seis alas y múltiples ojos, que se ciernen alados, y cantando el himno de victoria, gritan y te aclaman, diciendo...». Y después de intercalar el «¡Santo, Santo, Santo!», prosigue el sacerdote: «Con estos ejércitos bienaventurados, Señor que amas al hombre, nosotros también te aclamamos...» ¹¹². Esto significa: *Nosotros* no somos propiamente los que celebramos el culto divino. Nosotros tan sólo nos adherimos a él. Mucho tiempo antes de que nos decidamos a celebrar un acto de culto, ese acto de culto se está celebrando ya en el cielo. Nunca estamos solos al orar. Siempre hay ya en las alturas un coro que está orando y al que nos incorporamos nosotros. Incluso el orante individual está orando siempre «en concelebración con los ángeles» ¹¹³.

111. G. Florovskij, *Hristianin*, 12; *The Elements of Liturgy*, 54.

112. *Die Göttliche Liturgie*, 63s. (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 38).

113. Cf. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 44.

Bibliografía: Anthony Bloom [metropolitano], *Weg zur Meditation*, Bergen - Enkheim 1972; Bebis, George S., *Worship in the Orthodox Church*: GOTR 22 (1977) 429-444; Bilaniuk, Petro B. T., *Some Remarks Concerning a Theological Description of Prayer*: GOTR 21 (1976) 203-214; Blagoveshchensky, Ioann, *The Priest's Prayer*: JMP 1979/2, 77s; Breck, John, *Prayer of the Heart. Sacrament of the Presence of God*: SVYQ 1995/1, 25-45; Deseille, Placide, *L'union à Dieu et la prière*: Le Messenger Orthodoxe 103 (1986, III-IV) 6-24; Felmy, Karl Christian, *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Göttingen 1972 = KO.M 11; Feofan (Govorov), arzobispo, *Slova k Vladimirskej pastve preosvjaščennago Feofana* [Alocuciones del sacratísimo Feofan a la grey de Vladimir], Vladimir 1869; Florensky, Pavel, «Reasonable Service» *Prayer*: JMP 1978/9, 70-77; Florovskij, Georgij, *Hristianin v. Cerkvi* [El cristiano en la Iglesia]: VRStChD 1933/4, 7-14; Id., *The Elements of Liturgy: Orthodoxy*, en Pehr Edwall, E. Haymann, W. D. Maxwell (eds.), *Ways of Worship*, London 1952, 53-65; Id., *Worship and Every-Day Life. An Eastern Orthodox View*: StLi II/1963/4, 266-272; Hinson, E. Glenn, *The Theology and Experience of Worship*: GOTR 22 (1977) 417-428; Ioann, metropolitano, *The Prayer of Priests*: JMP 1977/2, 70-74; Klinger, Michel, *Reflexions d'un orthodoxe sur la prière*: Contacts 30 (1978) 7-20; Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖT 62; Nicolae Corneanu, metr., *The Jesus Prayer and Deification*: SVTQ 1995/1, 3-24; Serr, Jacques - Olivier, Clément, *La prière du coeur. Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France*, Bégrolles 1977; Shimansky, G., *On Orthodox Prayer*: JMP 1980/3, 74-78; Ivanov, Mikhail, *The Psalter - A Book of Prayer*: JMP 1980/2, 71-77; Voikanov, Vasily, *The Lord's Prayer - «Our Father»*: JMP 1980/4, 74-76; Wendebourg, Dorothea, *Geist oder Energie* (véase la bibliografía del capítulo 2).

«Como Dios,
yo estaré unido con vosotros como dioses» *
La redención y la deificación

En la doctrina acerca de la Trinidad y en la cristología, la Iglesia ortodoxa conserva el edificio doctrinal, acabado en lo esencial, que la Iglesia antigua desarrolló en difíciles controversias. La teología ortodoxa está convencida de que estas doctrinas son relevantes soteriológicamente y, en este sentido, son parte de la soteriología. El icono de la resurrección nos permite conocerlo (ilustración 2). Por un lado, este icono se basa enteramente en la cristología neocalcedónica –cuando *Dios* llega a donde los muertos, la muerte pierde su poder¹–, y nos muestra a la vez que eso supone la salvación del *hombre*. Cristo arranca de la tumba a Adán.

Pero, en un sentido especial, la teología ortodoxa denomina «soteriología» a la apropiación de la salvación adquirida por medio de Cristo. La soteriología, entendida en este sentido, debe compararse –a diferencia de la acabada doctrina acerca de la Trinidad y de la cristología– con un edificio inacabado. Esto condujo a una serie de nuevos proyectos, principalmente bajo la influencia de la escuela histórica de la teología en la Iglesia rusa, en las postrimerías del siglo XIX y a comienzos del siglo XX.

Los criterios de la experiencia y de la experimentabilidad eclesial fallan aquí en gran medida. Claro está que precisamen-

* Canon del Kosmas del Jueves Santo, cuarta oda, tercer troparion: «Una nueva bebida que sobrepuja toda razón, digo a los amigos, beberé en tu reino, ¡oh Cristo! ‘Pues, como Dios, yo estaré unido con vosotros como dioses’, dijiste. ‘Pues como Unigénito el Padre me envió al mundo para la reconciliación’». – Triödon, 428; cf. *Die Ostkirche betet*, 388.

1. H.-J. Schulz, *Die «Höllenfahrt», als «Anastasis»*; véase la ilustración 2.

te en el ámbito de la doctrina acerca de la redención, existen sobre todo las experiencias de los grandes santos. Y existe también la experiencia que se recibe en el culto divino. En efecto, con gran insistencia el creyente ortodoxo «experimenta» en el culto, por ejemplo, que él depende de la gracia de Dios, ya que el clamor «¡Señor, ten piedad!» es como un tema central que recorre todo el acto de culto. Pero –a diferencia de lo que pasa con la doctrina de los sacramentos– no hay, por ejemplo, tratados teológicos que expongan la doctrina de la redención «siguiendo el acto del culto divino». No hay tampoco una tendencia que pudiera fundamentarse especialmente según el principio de la «experimentabilidad», al modo en que, por ejemplo, determinadas tendencias de la doctrina de la Trinidad y de la cristología ortodoxas pueden explicarse según este principio. Si hay algo «experimentable», es ante todo la tensión, más aún, la discrepancia entre enunciados que expresan la causalidad total de Dios con respecto a nuestra salvación, y otros enunciados que expresan más intensamente la responsabilidad del hombre y su cooperación. Como las ideas jurídicas faltan casi por completo en los textos litúrgicos de la Iglesia ortodoxa, existe aquí un principio notorio en la experiencia litúrgica para la crítica nacida en el pasado, principalmente en la teología rusa, contra los enunciados jurídicos, trascurriendo aquí los frentes de manera parecida a como trascurren en otros ámbitos de la teología: los defensores de una teología orientada según los Padres y según la liturgia, rechazan las ideas jurídicas sostenidas por la teología de escuela.

La tendencia –mantenida en la presente iniciación al pensamiento teológico ortodoxo– a tratar únicamente aquellas cuestiones de la teología ortodoxa en las que pueda reconocerse el principio de la orientación hacia la experiencia y la experimentabilidad, llevaría a poner entre paréntesis el ámbito de la soteriología. Pero la importancia de esta cuestión –no sólo desde el punto de vista de la teología occidental, sino también para la teología oriental y la experiencia de los creyentes ortodoxos– hace que tal cosa parezca desaconsejable. Eso sí, nos limitaremos aquí a hacer algunas indicaciones.

Los proyectos dogmáticos que representan el espíritu de la escuela más antigua de teología –a diferencia de los proyectos teológicos más recientes– están marcados intensamente por ideas jurídicas. Y, así, escribe el metropolitano Makarij: «Todo el misterio de nuestra redención por medio de la muerte de Jesucristo consiste en que Él, en lugar nuestro, pagó con su sangre la deuda [= la culpa] y satisfizo plenamente por nuestros pecados a la justicia de Dios. [Él pagó la deuda] que nosotros no éramos capaces de pagar. Para decirlo con otras palabras: Él cumplió y sufrió en nuestro lugar todo lo que se exigía para la simple remisión de nuestros pecados»². Poco después, repite de nuevo este enunciado con palabras muy parecidas, cuando dice que Jesucristo, «por medio de su pasión y muerte, pagó por nuestra culpa no sólo de manera perfectamente completa y suficiente, sino también de forma sobreabundante. Y, así, no sólo nos rescató del pecado, sino que también adquirió para nosotros los bienes eternos»³.

Con sus afirmaciones, el metropolitano Makarij se había situado en una trayectoria, a la que había sido llevada la Iglesia ortodoxa rusa, una generación antes. En 1839, el metropolitano Filaret (Drozdov), quien propiamente se hallaba muy alejado de las ideas jurídicas, tuvo que admitir en su catecismo un pasaje que estaba determinado enteramente por ellas⁴: «Su pasión voluntaria y su muerte en la cruz en favor nuestro, que –por ser la muerte de quien no tenía pecado y de quien era el Dios encarnado– es de infinito valor y de infinita dignidad; es también una satisfacción perfecta para el justo juicio de Dios, quien nos ha condenado a la muerte por el pecado, y un mérito inmenso que le dio el derecho, sin ofender el justo juicio de Dios, a concedernos el perdón de los pecados a nosotros los pecadores, y a darnos la gracia para el triunfo sobre el pecado y la muerte»⁵. Peter Hauptmann tiene razón al llamar la atención sobre la tensión que suponen estas de-

2. Makarij II, 148.

3. *Ibid.*, 149s.

4. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 157s.

5. *Postrannyj Hristianskij Katihizis*, č. 1, O Vere, 4. čl. (T. 1, Acerca de la fe, 4º miembro).

claraciones jurídicas con respecto a la trayectoria total de la correspondiente sección del catecismo⁶.

La visión jurídica de la obra redentora –adoptada por influencia de Occidente– podía situarse en un contexto que en muchos puntos se aproximaba a la doctrina luterana sobre la justificación. El arzobispo Feofan Prokopovič, en su obra escrita al estilo de un catecismo y que lleva por título: *Pervoe učenie otrokom*, habló de que Cristo «había satisfecho a la justicia de Dios»⁷. El catecismo del metropolitano Platon había expresado esta idea en diversos pasajes y la había asociado con una doctrina de la justificación que se aproximaba a la luterana. La justicia de Dios exigiría «que el hombre, como orgulloso transgresor y menospreciador de la ley, fuera rechazado eternamente por Dios. Y así lo habría sido, si la divina sabiduría no hubiera ideado un medio de hacer partícipe de la misericordia a esa desgraciada criatura, sin vulnerar en lo más mínimo la justicia»⁸. Es significativo de la continuada influencia del pensamiento occidental en la teología oriental el hecho de que el metropolitano Filaret se viera precisado a recurrir a la terminología jurídica, en el preciso momento en que la teología ortodoxa cambiaba la tendencia protestante por una tendencia católica.

Incluso en el tiempo en que las ideas jurídicas habían penetrado ampliamente en la teología ortodoxa, ésta no sacó las consecuencias que la teología occidental saca. Así, por un lado, el arzobispo Feofan Prokopovič fue, entre los teólogos ortodoxos, el que se aproximó especialmente a la doctrina luterana sobre la justificación. Por otro lado, Peter Hauptmann pensó que Feofan Prokopovič, «en lo más íntimo, había permanecido inaccesible a la doctrina luterana sobre la justificación; de lo contrario, no habría podido declarar: ‘... non omnino merita hominum ex salutis nostrae thesauro excludimus, quemadmodum faciunt Lutherani, sed illa tanquam instrumenta putamus esse, per quae virtus sanguinis et mortis servatoris nostri operatur’»⁹ (No ex-

6. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 157.

7. Feofan Prokopovič, *Pervoe učenie otrokom*, 46 v.

8. Platon [Levšin], *Rechtgläubige Lehre* II § 19.

9. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 24.

cluimos por completo los méritos de los hombres del tesoro de nuestra salvación, como hacen los luteranos. Sino que pensamos que esos méritos son, por decirlo así, instrumentos por medio de los cuales actúa el poder de la sangre y de la muerte de nuestro Redentor).

Pero precisamente el concepto de «thesaurus», utilizado aquí por el a veces «protestantizante» Feofan Prokopovič, es extraño en general a la teología ortodoxa. Esto se aplica especialmente a la doctrina, no sostenida tampoco por Feofan Prokopovič, acerca del tesoro de las obras sobreabundantes. Lo extraña que resulta esta doctrina para la teología ortodoxa, incluso para su ala «catolizante», lo demuestra la polémica del metropolitano Makarij, de la cual se hablará en otro contexto¹⁰.

Quedó reservada para el teólogo laico Aleksej Stepanovič Homjakov la tarea de expresar por vez primera el descontento ortodoxo por las categorías jurídicas. Lo hizo al rechazar por igual las consecuencias católicorromanas y las consecuencias protestantes de la comprensión jurídica, pero sin ser capaz de esbozar convincentemente una postura ortodoxa propia. Sometió especialmente a dura crítica la idea del mérito, que predominaba por aquel entonces en la Iglesia católica romana: el racionalismo «inventó el purgatorio a fin de explicar la oración por los difuntos¹¹; introdujo entre Dios y los hombres un sistema compensatorio de obligaciones y méritos; contrastó el peso de los pecados y de las oraciones, de los yerros y de la penitencia; transfirió las acciones de una persona a otra persona distinta; legalizó el intercambio de acciones supuestamente meritorias¹²; en un palabra: introdujo en el santuario de la fe todo el mecanismo de la banca»¹³.

10. Cf. *infra*, cap. 8.3.

11. La doctrina acerca del estado intermedio y del purgatorio se cuenta entre los tradicionales puntos de controversia entre la teología católica romana y la teología ortodoxa. A propósito de la oración por los difuntos, cf. K. Ch. Felmy, *Die Verwandlung des Schmerzes*.

12. Se piensa aquí en la doctrina latina, rechazada universalmente en la teología ortodoxa, acerca del tesoro de las obras sobreabundantes y en la doctrina de las indulgencias, íntimamente relacionada con ella.

13. A. S. Chomjakov, *Einige Worte*, 161.

Al juridicismo lo hace responsable A. S. Homjakov del «racionalismo utilitarista» que había hecho cuestionables prácticas eclesiales justificadas, que precisamente –así lo interpretaba él– reflejan la unidad con Dios en la Iglesia como cuerpo de Cristo y que, por corresponder a la experiencia, pueden prescindir de una explicación teórica y racionalista. «El papado dice: ‘La Iglesia ha orado desde siempre por los difuntos. Ahora bien, esta oración sería innecesaria, si no existiera un estado intermedio entre el paraíso y el infierno. Luego existe el purgatorio’. La Reforma [protestante] responde: ‘En la sagrada Escritura y en la Iglesia primitiva no se halla vestigio alguno del purgatorio. Por consiguiente, es inútil orar por los difuntos. Y yo no lo haré’»¹⁴. Algo parecido se dice sobre la invocación de los santos, los cuales –según la perspectiva católica– completaron el mérito de Cristo, una invocación que, por tanto, fue rechazada por la negativa evangélica de tal afirmación. Algo parecido se dice acerca de la relación entre la fe y las obras¹⁵.

Por el contrario, para la Ortodoxia no existirían semejantes problemas:

La Ortodoxia, partiendo del principio fundamental de que la vida misma del mundo espiritual no es otra cosa que el amor y la comunión del Espíritu, ora por los difuntos, aunque rechaza el cuento racionalista del purgatorio; invoca la mediación de los santos, pero sin atribuirles, no obstante, los méritos que la teoría de la utilidad ha inventado, y sin necesitar ninguna otra mediación que no sea la del divino Mediador. La Ortodoxia, henchida por el sentimiento de su unidad viva, no puede entender siquiera la cuestión de si la salvación consiste en la fe sola, o en la fe y en las obras, porque a sus ojos la vida y la verdad son una sola cosa, y las obras son únicamente la manifestación de la fe, la cual, sin ella, sería simplemente conocimiento lógico. La Ortodoxia, al ser consciente de su íntima unión con el Espíritu santo, da gracias por todo lo bueno a Dios, que es el único Bien, y no se atribuye a sí y al hombre sino el mal que en él se resiste a la

obra divina: porque el hombre ha de ser débil, para que Dios sea fuerte en su alma¹⁶.

El rechazo de la comprensión jurídica de la redención, que se sentía como una comprensión occidental, y la falta de claridad en la propia postura ortodoxa, suscitó en Rusia una preocupación sumamente intensa por las cuestiones de la soteriología, que marcó su sello en la teología ortodoxa desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la más reciente actualidad. Por desgracia, el estudio docto y profundo del sacerdote Petr Gnedič, muerto prematuramente (1906-1963), sobre la soteriología, ha quedado inédito hasta ahora¹⁷. La teología occidental no ha seguido hasta este momento, o no ha seguido con suficiente atención, la interesante controversia en torno a la doctrina de la redención en la teología rusa.

Es clara la influencia del teólogo protestante Albrecht Ritschl (1822-1889) en el debate soteriológico que se mantenía en la teología rusa: una influencia admitida también por la confrontación teológica, que por aquel entonces todavía no había terminado, contra la teología rusa de la Academia, que era especialmente abierta. Ritschl había rechazado las categorías jurídicas y había interpretado la justificación como la simple supresión de la conciencia de culpa para con Dios, una conciencia en la que se había manifestado la desconfianza ante Dios y, con ello, la separación y alejamiento de Dios. En la teología rusa hubo destacados representantes de un enfoque antijurídico, basado más o menos claramente en las ideas de Ritschl. Fueron los teólogos Aleksandr Beljaev († 1919), I. Orfanitskij, Maksim Tareev (1866-1934), Pavel Svetlov, así como el metropolitano Antonij (Hrapovickij, 1864-1934) y el que más tarde sería patriarca Sergij (Stragorodskij, 1867-1944)¹⁸.

16. *Ibid.*, 167s.

17. Cf., a propósito, P. Gnedič, *Russkaja bogoslovskaja literatura*. Durante una breve estancia mía, por razones de estudio, en la Academia Espiritual de Leningrado, tuve ocasión de examinar a fondo esta excelente investigación, que ha expuesto todo el debate soteriológico que se desarrolló en Rusia.

18. Pitirim [Nečae], *Die Russische Orthodoxe Kirche*, 245s.

14. *Ibid.*, 164.

15. *Ibid.*, 164.

Según Pavel Svetlov (que, a mi parecer, es el teólogo más importante entre los representantes de las nuevas concepciones de la soteriología) la concepción jurídica de la redención es «la más peligrosa fuente y el más fuerte apoyo de las confusiones del racionalismo»¹⁹. Por eso, se miraban con simpatía los intentos de superación del juridicismo en el protestantismo, realizados por teólogos como Albrecht Ritschl. Las razones con las que éste se opuso a la concepción jurídica, son recogidas enteramente por Pavel Svetlov. Y todo hace pensar que también su propia postura estuvo intensamente marcada por Ritschl.

Está marcado también por Albrecht Ritschl el teólogo Maksim Tareev, el más enérgico crítico del juridicismo tradicional. Según su concepción, Dios no tiene necesidad de la reconciliación, porque Él es el amor; el hombre es «el que tiene necesidad de reconciliarse con Dios y con su propia conciencia desdichada»²⁰.

Finalmente, entre los teólogos que rechazan la doctrina jurídica de la redención se hallan dos destacadas figuras de jerarcas de la Iglesia ortodoxa rusa. El metropolitano Antonij (Hrapovickij) fue, en el concilio nacional de 1917/1918, el jerarca que obtuvo la mayoría de votos en la elección para la sede patriarcal. Sin embargo, la decisión definitiva se dejó a la suerte, que recayó sobre Tihon (Belavin), metropolitano de Moscú. El metropolitano Antonij llegó a ser más tarde primer jerarca de la Iglesia ortodoxa rusa en el extranjero. En el catecismo elaborado por él faltan todas las referencias al carácter vicario de la muerte de Cristo en la cruz²¹. En lugar de eso, según su concepción, la noche en el huerto de Getsemaní se halla en el centro de la obra salvífica. Allí restauró Cristo el vínculo de amor entre Dios y el hombre mediante el amor compasivo, por el cual Cristo unió su espíritu con las almas de los hombres²². También Sergij Stragorodskij, que desde el año 1927 dirigió la Iglesia ortodoxa rusa como vicario representante del patriarcado, y desde 1943 como patriarca, rechazó categóricamente

19. P. Svetlov, *Nedostatki*, 63s; cf. P. Svetlov, *Značenie kresta*.

20. P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken*, 156.

21. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 158.

22. P. Evdokimov, *Christus im russischen Denken*, 144.

mente las ideas jurídicas, porque Dios sería inmutable y sólo el hombre tendría que ser el que cambiara²³.

Los mencionados teólogos y otros, que querían elaborar una nueva concepción de la soteriología, pudieron poner de relieve problemas de la doctrina jurídica de la redención, pero no fueron capaces de exponer con suficiente claridad la significación salvífica de la cruz de Cristo y de su resurrección. En cambio, el arcipreste Georgij Florovskij intentó exponer la significación salvífica principalmente de la resurrección, pero evitando igualmente la idea de la representación vicaria²⁴. Más importantes que las categorías de la culpa y del perdón son –en su pensamiento– los conceptos de la vida y de la mortalidad²⁵. Según la concepción de Florovskij, el hombre adquiere la vida por el hecho de orientar hacia Dios su libertad, es decir, por el hecho de llegar por la libertad de elección a una verdadera libertad interna. Esta libertad la adquiere el hombre en *συνέργεια*, en la cooperación con la gracia divina²⁶.

La *συνέργεια* (la cooperación de Dios y el hombre), un concepto que, a causa de la controversia interna del luteranismo durante el siglo XVI, tiene efectos especialmente provocadores sobre los cristianos de orientación reformada, es un concepto central de la soteriología ortodoxa oriental y patrística. Para su recta comprensión es importante que el pensamiento teológico ortodoxo oriental en su totalidad se oriente menos hacia los comienzos del camino de la salvación, hacia la conversión y la justificación del pecador, que hacia el perfeccionamiento, la santificación y la deificación del hombre. Según esto, la *synergeia* no es cooperación especialmente en la justificación, sino que abarca la cooperación en todo el proceso de la redención, de la justificación, santificación y deificación, un proceso que también el teólogo ortodoxo –mirando hacia atrás con alabanza– atribuye únicamente a la gracia de Dios. Ahora bien, él describe este proceso como cooperación, porque el hombre efectúa activamente

23. Pitirim [Nečae], *Die russische Orthodoxe Kirche*, 244.

24. Ch. Künkel, *Totus Christus*, 322.

25. *Ibid.*, 303.

26. *Ibid.*, 313.

en él la conversión hacia Dios: una realización a la que se exhorta al hombre y también se le obliga, y a la que él, por otra parte, también puede sustraerse.

La verdadera finalidad de los enunciados sobre la *synergeia* no es mostrar que las realizaciones humanas participan en la obra de la redención, sino acentuar la libertad. «La obra de la redención es efectuada en realidad por Dios, pero el hombre está llamado a cooperar en ese empeño redentor. Pues la redención consiste precisamente en la redención de la libertad»²⁷, la cual, por la caída en el pecado, perdió la capacidad de elegir entre el bien y el mal²⁸. Por el contrario, la libertad, que se devuelve al hombre gratuitamente en la redención, no es ya –según la concepción de Georgij Florovskij– libertad de elección, sino «interrupción de la acción de pecar mediante la renuncia de sí mismo y la limitación de sí mismo», es decir, mediante el acto de apartarse de sí mismo y de volverse hacia Dios. Por eso, la libertad y la dependencia con respecto a Dios van incrementándose en la misma medida²⁹. Mientras que Pavel Evdokimov recoge plenamente las palabras del gran Máximo el Confesor acerca las dos alas con las que el hombre vuela al cielo: la libertad y la gracia³⁰, Georgij Florovskij acentúa la coexistencia de la gracia y de la acción libre humana, pero acentúa al mismo tiempo que la acción de Dios y el obrar del hombre no se encuentran yuxtapuestos en pie de igualdad. «Dios tiene siempre la iniciativa»³¹. Los actos de la libertad del hombre no son realizaciones suyas, sino manifestaciones de la libertad que se debe a la gracia de Dios. «Lo principal en las manifestaciones de la gracia es el ‘soplo’ del Espíritu. El alma y toda la naturaleza del hombre son santificadas, no por el poder de las obras, sino por el poder de la gracia»³². En consonancia con esta acentuación de la acción de Dios en la *synergeia* se encuen-

27. G. Florovsky, *Christianity*, 128; Ch. Küinkel, *Totus Christus*, 324.

28. G. Florovsky, *Tenebrae*, 258; Ch. Küinkel, *Totus Christus*, 300.

29. Ch. Küinkel, *Totus Christus*, 312s.

30. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, 102; PG 90, 512B.

31. G. Florovsky, *For His Mercy endureth for ever*, 3; Ch. Küinkel, *Totus Christus*, 311.

32. G. Florovsky, *On the Prize of High Calling*, 36; Ch. Küinkel, *Totus Christus*, 313.

tran también las palabras de Pavel Florenskij, cuando escribe: «Amar al Dios invisible, es decir, abrirle pasivamente el corazón y aguardar de tal modo su revelación activa, que la energía del amor divino descienda y penetre en el corazón; ‘La causa del amor a Dios es Dios, *causa diligendi Deum Deus est*’, dice Bernardo de Claraval»³³.

Junto al concepto de *synergeia*, el concepto de θεώσις (deificación) es de importancia central para la doctrina ortodoxa de la redención³⁴. Al teólogo occidental, este concepto le suena al principio a cosa extraña –pero injustamente, al menos para la teología luterana, porque no sólo la realidad expresada por él sino el concepto mismo se encuentra incluso en Lutero–. En un sermón del año 1526 dice Lutero que Dios «derrama sobre nosotros a su Hijo amado y se infunde de tal modo a sí mismo en nosotros y a nosotros en él, que se humaniza por completo y nosotros somos deificados por completo»³⁵.

La denominada doctrina de la deificación se expresa de manera densa en las famosas palabras de san Atanasio de Alejandría: «Dios se hizo hombre para que nosotros fuéramos deificados»³⁶. Por consiguiente, según san Atanasio, la deificación es la meta de la encarnación de Dios en Cristo. Y, con ello, es también al mismo tiempo la meta y el sentido del ser del hombre. A esa meta está llamada la criatura³⁷. El fundamento de la deificación es, según las ideas de san Atanasio, la encarnación. En consonancia con ello, dice Georgij Florovskij: «En Cristo, el Dios-Hombre, no sólo se reveló el sentido de la existencia humana, sino que también se realizó»³⁸.

¿Qué es lo que quiere decirse con el concepto de «deificación»? Este concepto, dice el padre Georgij Florovskij, «en realidad, se prestaría mucho a confusión, si pensáramos en catego-

33. P. Florenskij, *Stolp*, 84; *Der Pfeiler*, 52.

34. Cf. H. T. Kamppuri (ed.), *Dialogue between Neighbours*, 73-76.

35. Citado en Werner Elert, *Morphologie I*, 154: WA 20, 229, 30ss; 230, 10; cf. la anunciada investigación: T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*.

36. Atanasio, *De incarnatione Verbi*: PG 25.

37. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 170.

38. G. Florovsky, *The Catholicity of the Church*, 115.

rías 'ontológicas'. Es cierto: el hombre, sencillamente, no puede 'llegar a ser' Dios. Pero los Padres pensaban en conceptos 'personales', y en este lugar se trataba del misterio de una comunión personal. La *theosis* significaba un encuentro personal. Es ese encuentro íntimo del hombre con Dios, en el cual toda la existencia humana es inundada, como quien dice, por la presencia divina»³⁹. Para expresarlo con otras palabras: la deificación es «participación en la vida divina de la santísima Trinidad»⁴⁰. Aquí reside, como hemos dicho⁴¹, una razón para la elevada estima en que se tiene en la Iglesia ortodoxa a la teología de la Trinidad. Sigue conservándose la diferencia entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura, por el hecho de que la deificación acontece por gracia, no en virtud de la naturaleza. Vladimir Losskij, para quien es especialmente importante la deificación en su «Teología mística», escribía así explicándolo:

La unión a la que estamos llamados, no es una unión hipostática, como la de la naturaleza humana de Cristo, ni es tampoco una unidad esencial, como la de las tres divinas Personas. Es la unión con Dios en sus energías, es decir, la unión por medio de la gracia, que nos confiere participación en la naturaleza divina, sin que por ello nuestra esencia se convierta en la esencia de Dios. En la deificación, el hombre posee por la gracia, es decir, en las energías divinas, todo lo que Dios posee por naturaleza, exceptuada la identidad de naturaleza (χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος), dice san Máximo⁴². El hombre sigue siendo criatura, aunque por la gracia se convierte en dios, de la misma manera que Cristo siguió siendo Dios, cuando se hizo hombre⁴³.

En la poesía litúrgica encontramos la referencia a la «deificación», por ejemplo, en el canon del Gran Domingo. Se ponen en labios de Cristo las siguientes palabras: «Como Dios, yo estaré

39. G. Florovsky, *St. Gregory Palamas*, 115; Ch. Künkel, *Totus Christus*, 310.

40. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 84.

41. Cf. *supra*, p. 75.

42. Maximo, *De ambiguus*: PG 91, 1308 B.

43. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 112.

unido con vosotros como dioses»⁴⁴. No es casual que estas palabras se encuentren en el contexto de la pasión, como una perspectiva de la *vida* del futuro eón, que comienza con la resurrección de Cristo, la cual, por su parte, comienza a su vez con el descenso de Cristo al Hades. «El descenso a los infiernos», según Florovskij, es «la manifestación de la vida en medio de la desesperanza de la muerte. Es la victoria sobre la muerte»⁴⁵.

De esta manera expresa Georgij Florovskij una idea central de los himnos de Pascua, una idea que se refleja también en el icono oriental de la Pascua. En efecto, la resurrección de Cristo en este icono no aparece como la salida del sepulcro, sino como el viaje de Cristo al Hades⁴⁶. Y, así, se dice en el *troparion* del domingo del segundo tono:

Quando Tú descendiste hasta la muerte, ¡oh Vida inmortal!, Tú con el rayo de la Divinidad diste muerte al Hades. Y cuando resucitaste también a los difuntos sacándolos del Averno, entonces todos los poderes celestiales te aclamaron diciendo: ¡Vivificador, Cristo, Dios nuestro, sea gloria a ti!⁴⁷

Así, pues, el icono de la resurrección como viaje al Hades es el verdadero icono de la resurrección en la Iglesia ortodoxa. Cristo coge a Adán, el hombre, por la muñeca y le saca con un tirón salvador para llevarle a la luz que a Él le circunda en la mandorla. Por eso, la obra de Vladimir Losskij sobre «la teología mística de la Iglesia oriental», que al comienzo mismo había designado la deificación como meta de la teología y como meta de «la vida en Cristo»⁴⁸, termina con el sermón de Pascua, atribuido a san Juan Crisóstomo, que se lee todos los años en el culto matutino del día de Pascua. Entre otras cosas, se dice en este sermón:

El Hades «asíó el cuerpo y tropezó con Dios, asíó la tierra y encontró el cielo. Tomó lo que veía y se precipitó en lo que no

44. Cf. *supra*, nota *, p. 189.

45. G. Florovsky, *Redemption*, 142.

46. Cf. H.-J. Schulz, *Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»*; véase la ilustración 2.

47. *Troparion* del domingo del segundo tono: cf. *Paraklētikē*, 65, A. von Maltzew I, 390.

48. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 14.

veía. ¡Oh muerte!, ¿dónde está tu aguijón? ¡Oh infierno!, ¿dónde está tu victoria?... Cristo ha resucitado y la Vida vive»⁴⁹

Bibliografía: Aden, Ross, *Justification and Sanctification. A Conversation between Lutheranism and Orthodoxy*: SVTQ 1994/1, 87-109; Aghiorgoussis, Maximos, *The Theology and the Experience of Salvation*: GOTR 22 (1977) 405-415; Agoras, Constantin, *L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas*: Contacts 41 (1989) 6-23; Chamberas, Peter A., *Salvation and Personal Piety*: GOTR 20 (1975) 19-34; Chomjakow, A., *Einige Worte* (véase la bibliografía del capítulo 3); Deseille, Placide, *L'Eucharistie et la Divinisation des Chrétiens selon les Pères de l'Église*: Le Messenger Orthodoxe 87 (I, 1981) 40-56; Elert, Werner, *Morphologie des Luthertums*. Bd. 1, *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jh.*, München 1931; Evdokimov, Paul, *Christus im russischen Denken* (véase la bibliografía del capítulo 1); Famerée, Joseph, *Les fondements théologiques de la réconciliation*: Irén. 68 (3/1995), 25-45; Felmy, Karl Christian, *Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche*, en H. Becker-B. Einig-P.-O. Ullrich (eds.), *In Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II* (= Pietas Liturgica 4), Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft, edit. por H. Becker, St. Ottilien 1987, 1087-1133; Flogaus, Reinhard, *Theosis bei Palamas und Luther*, Göttingen 1996; Florenskij, Pavel, *Stolp* (véase la bibliografía del cap. 1); Florovsky, Georges, *The Catholicity of the Church*, en G. Florovsky, *Collected Works I*, 37-55; Id., *Christianity and Culture*, en G. Florovsky, *Collected Works II*, 121-130; Id., «For His Mercy endureth for ever...»: SVTQ 1955/1956, 2-4; Id., *On the Prize of High Calling*: The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius 11 (march 1931), 31-37; Id., *Redemption*, en G. Florovsky, *Collected Works III*, 95-159; Id., *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, en G. Florovsky, *Collected Works I*, 105-120; Id., *Tenebrae Noctium. Position d'un Chrétien de l'Église Orthodoxe Russe*, en H. Daniel-Rops (ed.), *Le Mal est parmi Nous*, Paris 1949, 251-264; Fortino, E. F., *Sanctification and Deification*: Dial. 17 (1982) 192-200; Gnedič, Petr, *Russkaja bogoslovskaja literatura o dogmate iskuplenija v period s 1893 po 1944 god* [La literatura teológica rusa sobre el dogma de la redención de 1893 a 1944]: ZMP 1962/8, 68-72; Hardegger, H., *Die Vergöttlichung des Menschen in der östlichen Theologie*, Fribourg 1970

49. *Pentëkostarion*, 6, citado en V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 317.

(Liz. Arbeit); Hauptmann, Peter, *Die Katechismen* (véase la bibliografía del cap. 1); Ilarion Troitsky, archimandrita, *On Salvation*: JMP 1982/3, 77s; Kaffka, Holger, «Die Schädelstätte wurde zum Paradies». *Das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition*, Erlangen 1995 (= Oikonomia 35); Kamppuri, Hanu T. (ed.), *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. 1970-1986*, Helsinki 1986; Kuhlmann, J., *Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönchs Gregorios Palamas*: GuL 57 (1984) 352-369; Küinkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖTh 62; Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (véase la bibliografía del cap. 1); Mannermaa, Tuomo, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Ein ökumenischer Dialog*, Berlin 1989 = AGTL 8; Mantzarides, Georges I., *La déification de l'homme*: Contacts 40 (1988) 6-18; Meyendorff, John-Robert Tobias (eds.), *Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue*, Minneapolis - Augsburg 1992; Nellas, Pannayiotis, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood N.Y. 1987; Newport, J. P., *The Theology and Experience of Salvation*: GOTR 22 (1977) 393-404; Nikolakopoulos, Konstantin, *Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu im orthodoxen Kultus und Glauben*: OrthFor 1994/2 (8º año) 165-174; Pitirim [Nečav], Metropolit von Volokolamsk und Jurjew, *Die Russische Orthodoxe Kirche*, Berlin - New York 1988 = KW XIX; Schulz, Hans-Joachim, *Die «Höllenfahrt» als «Anastasis». Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen Osterfrömmigkeit*: ZKTh 1959, 1-66; Svetlov, Pavel, *Nedostatki zapadnogo bogoslovija v učenii ob iskuplenii i neobchodimost' pri-ob-jasnenijah etogo dogmata deržat'sja svjatootečeskago učenija* (Reč pered zaščitoju dissertacii: «Značenie kresta v dele Christovom. Opyt izjasnenija dogmata iskuplenija») [La deficiencia de la teología occidental en la doctrina acerca de la redención y la necesidad de atenerse a la doctrina de los santos Padres en la explicación de este dogma (Discurso en defensa de una tesis para la obtención de cátedra «La importancia de la cruz en la obra de Cristo. Ensayo de explicación del dogma de la redención»)], Kiev 1893: BV 1894, 60-76; Svetlov, Pavel, *Značenie kresta v dele Christovom. Opyt izjasnenija dogmata iskuplenija* [La importancia de la cruz en la obra de Cristo. Ensayo de explicación del dogma de la redención], Kiev 1893; Williams, Anna N., *Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas* (tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale).

«... y a todos nosotros, los que participamos de un
solo pan y de un solo cáliz, únenos en
la comunión del único Espíritu santo» *
La experiencia de la Iglesia en la eucaristía

1. *Características de la eclesiología ortodoxa tradicional*

En la teología tradicional de escuela, la eclesiología desempeñó un papel parecido al que había desempeñado ya antes en la teología occidental. En la «Teología ortodoxa dogmática», estructurada trinitariamente, del metropolitano Makarij (Bulgakov), aparece la doctrina «sobre la santa Iglesia, por medio de la cual el Señor realiza nuestra santificación», como el artículo I del cap. I (acerca de Dios como santificante) en la segunda sección de la segunda parte. Con esto, la eclesiología precedía inmediatamente a la doctrina de los sacramentos. Esto equivale a la estructura del Credo Nicenoconstantinopolitano, en el que la confesión de fe en el Espíritu santo y dador de vida va seguida por la confesión de la fe en la Iglesia y luego en «un solo bautismo para el perdón de los pecados».

En la reciente teología ortodoxa se abandonó en parte esta estructura tradicional. La convicción de que la teología ortodoxa es posible únicamente sobre el terreno de la experiencia eclesial ortodoxa, y la equiparación de la experiencia con la eclesialidad conducen a una valoración distinta de la eclesiología en el conjunto de la teología. Existen incluso ejemplos sumamente extremos de un elevadísimo aprecio de la eclesiología en el marco de la teología. Es verdad que el arcipreste Sergij Bulgakov, con su

* *Die Göttliche Liturgie (Basilius-Liturgie)*, 106.

obra «La Ortodoxia», no quiso proponer una teología dogmática. Sin embargo, es notable el hecho de que comience con la eclesiología en una obra que pretende hacer una exposición general de la «ortodoxia». El libro empieza con varios capítulos eclesiológicos. Y tan sólo después de hablar de la «santidad de la Iglesia», viene el capítulo sobre «la doctrina de la fe».

Incluso la teología dogmática de Christos Androustos, influida profundamente por modelos occidentales, hace referencia ya en los prolegómenos, mediante un párrafo especial, al «carácter eclesial del dogma» y, con ello, a la Iglesia como el lugar de la formación y conservación de los dogmas. La «Teología dogmática ortodoxa», de Dumitru Stăniloae que, por una parte, trata de superar la aridez de la teología ortodoxa de escuela, está intensamente marcada en su estructura por esa misma teología. Pero precisamente en el lugar que esa teología asigna a la Iglesia, trata de superar el enfoque de la teología de escuela, concediendo en los prolegómenos un lugar decisivo a la Iglesia. Ya en la introducción se afirma que «la Iglesia es el órgano y el medio para la conservación y la fructificación del contenido de la revelación»¹. Los capítulos I y II hablan luego de la revelación, pero el capítulo III vuelve a hablar de la Iglesia como del lugar en el que la sagrada Escritura y la santa Tradición se conservan eficazmente.

Una acentuación más intensa de la Iglesia y de la eclesiología tiene lugar actualmente no sólo en el ámbito ortodoxo, sino también en todo el espacio de la Ecumene. La eclesiología se ha convertido, dentro de este espacio, en uno de los temas que más han sido tratados. Principalmente la Iglesia católica romana volvió a reflexionar de nuevo y a definir su propia eclesiología en el Concilio Vaticano II. Pero también en el ámbito evangélico las cuestiones eclesiológicas han adquirido mayor peso. Sin embargo, el desarrollo de la eclesiología ortodoxa es especialmente notable, porque en ninguna otra cuestión la teología ortodoxa fecundó tan intensamente a la teología de otras confesiones, y porque la teología ortodoxa misma en ninguna otra cuestión pone acentos tan diferentes, y a veces también opuestos, como en la eclesiología.

1. Así aparece en el título de la introducción.

Esto último sucede también, entre otras cosas, en la cuestión acerca de la eclesialidad de otras Iglesias². Por ejemplo, cuando el arzipreste Liberij Voronov habla de «la fe en que precisamente la Iglesia ortodoxa es la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica del credo ecuménico o su expresión más pura y perfecta en la tierra»³, ningún teólogo ortodoxo se opondría a la primera afirmación formulada. Pero a la interpretación o, si se quiere, a la «relativización» de esta afirmación mediante la conjunción «o» de la segunda mitad de la frase, no se adherirían ya todos los teólogos ortodoxos del pasado o del presente. Por ejemplo, el teólogo ruso Aleksandr Gusev, por lo demás apenas conocido, habría hablado contra esta interpretación. En el año 1903 no se vaciló siquiera en comparar –con mal gusto– las divisiones habidas en la Iglesia con el proceso del metabolismo biológico: no habría habido nunca una escisión en la Iglesia, sino únicamente «la eliminación de elementos extraños que había en su organismo, de manera parecida a como lo hace constantemente nuestro cuerpo»⁴.

Pero incluso los teólogos ortodoxos que hubieran aceptado la segunda mitad de la proposición de Liberij Voronov, acentuarían de manera diferente la interpretación de la misma. El arzipreste Liberij Voronov añadió como explicación que la identificación de la Iglesia con la Iglesia ortodoxa no significaba «la negación fundamental de uno u otro grado de participación o, al menos, de aproximación a tal participación en la vida de la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica, en todas las demás Iglesias o comunidades cristianas», pero en las cuales –a diferencia de lo que sucede en la Iglesia ortodoxa– los errores de algunos de sus miembros (que pueden verse también en esta última) afectan a la esencia⁵.

Un juicio muy parecido al del arzipreste Liverij Voronov, lo formula también Thomas Hopko, profesor del Seminario de

2. Cf. R. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene*; K. Ch. Felmy, *Die Grenzen der Kirche*.

3. L. Voronov, *Konfessionalizm*, 67.

4. A. Gusev, *Starokatoličeskij otvet*, 45.

5. L. Voronov, *Konfessionalizm*, 67.

San Vladimir y sacerdote de la Iglesia ortodoxa en América. «La Iglesia ortodoxa se entiende a sí misma como la Iglesia una, santa, católica y apostólica, como la verdadera Iglesia de Cristo en la tierra»⁶. Pero esto no significa «negar toda gracia y verdad en aquellos que se encuentran fuera de ella». Lejos de eso, las «iglesias» que se hallan fuera de la Iglesia ortodoxa «tendrían mucho en común con ella»⁷. Las declaraciones del gran teólogo ruso de comienzos del siglo XX, el arcipreste Pavel Svetlov (1861-1919), son –en sí mismas– conscientemente más contradictorias y al mismo tiempo más abiertas en lo que concierne a la «eclesialidad» de las Iglesias que están fuera de la Ortodoxia. Afirma que la división de la Iglesia «no es una división completa y absoluta», pero a la vez la califica de plenamente real⁸. Llegaron a ser famosas las palabras atribuidas al metropolitano Platon (Gorodeckij; 1803-1891) de Kiev, de que las tapias de la Iglesia no llegaban hasta el cielo⁹. Estas palabras, de discutida autenticidad, se han citado con más frecuencia fuera de la Iglesia ortodoxa que dentro de ella. Pero afirmaciones parecidas se hallan atestiguadas también en otros teólogos ortodoxos. Así, por ejemplo, el arcipreste Georgij Florovskij atribuyó la eclesialidad a la Iglesia católica romana y –según el contexto de sus declaraciones– se la atribuyó también implícitamente a otras Iglesias: «La Iglesia es una por su misma esencia, y por tanto no puede ser dividida. Una de dos: o Roma no es ninguna Iglesia, o Roma y Oriente son de algún modo una única Iglesia, y la separación afecta tan sólo a la superficie»¹⁰. Sin embargo, mientras que para Florovskij la unidad eclesial trasciende y se sobrepone a la historia¹¹, el arcipreste Nikolaj Afanas'ev la vio realizada ya en la eucaristía, por lo menos en cuanto a las relaciones entre la Iglesia ortodoxa

ya y la Iglesia católica romana, a pesar de que la eucaristía se celebre en ambas de manera separada¹².

La teología debe un fuerte impulso para la renovación de la eclesiología al teólogo laico Aleksej Stepanovič Homjakov (1804-1860)¹³. Para su nuevo enfoque eclesiológico fue de importancia esencial la traducción al eslavo del término «católico», que aparece en el Credo Nicenoconstantinopolitano. En la lengua eslava, para la traducción del término griego *καθολική*, se emplea el término *sobornaja*. Se deriva de la raíz *s-br*, que significa «reunir». Y, así, Homjakov define a la Iglesia partiendo de la idea de reunión, de la idea de la comunión de los obispos, los sacerdotes y el pueblo en su totalidad. Con esto reacciona contra una eclesiología que disgregue a la Iglesia en una Iglesia que escucha y en una Iglesia que enseña. Porque la Iglesia *entera* es reunión. En esta reunión o congregación, la jerarquía tiene una función especial, una función que es principalmente sacramental. La jerarquía puede también definir la doctrina. Pero esta doctrina definida por los obispos es tan sólo doctrina ortodoxa válida cuando el pueblo ortodoxo creyente la recibe como auténtica. Sucede lo mismo incluso en un concilio ecuménico. Un concilio –recalca Homjakov– es estimado como ecuménico en la Iglesia ortodoxa solamente cuando es recibido por el pueblo creyente¹⁴. De hecho, ha habido concilios que pretendían ser concilios ecuménicos y que no fueron reconocidos como tales. Así sucedió con el «sínodo del latrocinio» del año 449 y con los dos concilios unionistas de Lyon (1274) y de Ferrara/Florenza (1438/1439). A la importancia del proceso de recepción para la formulación de dogmas, se habían referido ya los patriarcas orientales en una carta dirigida al papa Pío IX¹⁵, en la cual se basó también Homjakov.

Homjakov vio en la Iglesia ortodoxa de Oriente la síntesis ideal entre el principio protestante de la libertad (sin la tendencia

6. T. Hopko, *Catholicity and Ecumenism*, 65.

7. *Ibid.*, 68.

8. P. Svetlov, *O novom mnimom prepjatstvii*, 144, 150. Svetlov cita también al metropolitano Filaret (Drozdov): «No me atrevo a decir que esté en el error ninguna Iglesia que crea que Jesús es el Cristo» (*ibid.*, 142).

9. Cf., a propósito, R. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene*, 187.

10. G. Florovskij, *Die orthodoxen Kirchen*, 295.

11. *Ibid.*, 295.

12. N. Afanas'ev, *L'Eucharistie*, 337.

13. Cf. B. Plank, *Katholizität und Sobornost'*; E. Ch. Suttner, *Offenbarung*; P. Plank, *Paralipomena*.

14. Cf. K. Ch. Felmy, *Von Alexander I.*, 515s.

15. *Ibid.*, 516.

del mismo hacia la arbitrariedad) y el principio católico de la unidad (sin la tendencia a la falta de libertad). Claro que la visión ideal de la Iglesia ortodoxa chocaba duramente contra la realidad de la Iglesia ortodoxa rusa de su tiempo. Durante toda su vida, Homjakov tuvo que publicar sus tratados teológicos en el extranjero. Incluso más tarde, cuando sus obras se podían imprimir ya en Rusia, era obligado referirse expresamente en toda edición al carácter diletante de su teología.

El efecto causado por su manera de pensar fue muy grande. El término *sobornost'*, no utilizado en absoluto por el mismo Homjakov, pero acuñado por sus discípulos para caracterizar la doctrina del maestro, se emplea en sentido positivo no ya solamente en el ámbito ruso, sino en todo el ámbito ortodoxo.

En Georgij Florovskij encontramos principios de un camino enteramente nuevo para enfocar la eclesiología, sin que él mismo haya desarrollado ulteriormente tales enfoques. En su estudio titulado *Eucaristía y Sobornost'*, escribe lo siguiente: «En la eucaristía se desvela, de manera invisible pero real, la plenitud de la Iglesia. Toda liturgia se realiza en unión con la Iglesia entera y, por decirlo así, en nombre de ella, no en el nombre del pueblo que se halla ante [el altar] [...]. Porque toda 'pequeña Iglesia' no es sólo una parte, sino la imagen concentrada de toda la Iglesia, y es inseparable de su unidad y plenitud. Y, por este motivo, en toda liturgia se halla presente conjuntamente, de manera mística pero real, toda la Iglesia y participa en ella. La celebración litúrgica es, en cierto modo, una encarnación de Dios, una encarnación que se renueva. Y en esa celebración vemos al Dios encarnado como fundador y cabeza de la Iglesia y, junto con Él, a la Iglesia entera. En la plegaria eucarística, la Iglesia se contempla y se reconoce a sí misma como el cuerpo único y total de Cristo»¹⁶.

En la concepción eclesiológica de Georgij Florovskij es importante que la eclesiología se haya desarrollado en este caso a partir de la cristología, a partir de la contraposición y yuxtaposición de la cabeza y el cuerpo¹⁷. Hay paralelos de esto en otros

16. G. Florovskij, *Evharistija*, 14.

17. Cf. C. Künkel, cap. 5.

teólogos ortodoxos, por ejemplo, en Nicolaj Afanas'ev, aunque éste da el siguiente título a una de sus obras eclesiológicas más importantes: «La Iglesia del Espíritu santo»¹⁸. Por el contrario, la mayoría de los teólogos ortodoxos se hallan más interesados –a veces en consciente oposición a proyectos occidentales– en poner de relieve el aspecto pneumatológico de la eclesiología¹⁹.

Ahora bien, para el ulterior desarrollo de la eclesiología llegó a ser más esencial la referencia eucarística, según se encuentra en la cita aducida al comienzo del capítulo. La Iglesia –siguiendo a Florovskij– se experimenta en la eucaristía, y concretamente en la asamblea eucarística, en los dones eucarísticos, como el cuerpo de Cristo, y se experimenta, a la vez, como Iglesia docente en la plegaria eucarística. Lo que Florovsky ha indicado aquí, más bien de pasada, en una frase, no llegó nunca a exponerlo y desarrollarlo más detenidamente. Sin embargo, su enunciado contiene ya germinalmente los rasgos esenciales de la eclesiología eucarística. Tal eclesiología fue explicada y desarrollada ulteriormente por el arcipreste Nikolaj Afanas'ev (1893-1966), discípulo y colega de Florovskij en el Instituto de San Sergio en París, y fue fundamentada de nuevo por el actual obispo de Pérgamo, Ioannis Zizioulas²⁰.

2. La eclesiología eucarística de Nikolaj Afanas'ev

En un estudio publicado en el año 1934 con el título de «Dos concepciones de la Iglesia Universal», Nikolaj Afanas'ev²¹ contrapuso a la eclesiología dominante, llamada luego por él «eclesiología universalista», la doctrina acerca de la Iglesia, que, según su concepción, era la doctrina original, genuinamente ortodoxa, y a la que designó como «eclesiología euca-

18. N. Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*.

19. Así en la estructura tradicional de las teologías dogmáticas de escuela; así también en N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*; de manera especialmente decidida: V. Lossky, *Die mystische Theologie*.

20. I. Zizioulas, *I enotis*.

21. N. Afanas'ev, *Dve idei*. Lo expuesto en este capítulo, lo he tomado en parte de un estudio mío anterior, *Die eucharistische Ekklesiologie*.

rística». Al principio, la concepción de Afanas'ev fue tenida poco en cuenta. Hasta 1962, él no había logrado que se le escuchara; únicamente el Concilio Vaticano II, al final de su primer periodo de sesiones, hizo referencia expresa a Afanas'ev y a sus discípulos²².

Declarar que una eclesiología, que palpablemente había ido perdiendo terreno desde los siglos III/IV, era la eclesiología genuinamente ortodoxa, eso lo logró Afanas'ev únicamente porque esa eclesiología hacía vibrar algunas cuerdas de la conciencia ortodoxa de la fe, que en la teología dogmática de escuela, a la sazón dominante, habían quedado enmudecidas. Lo aclarará un ejemplo. En el otoño del año 1978, el teólogo católico romano Yves Congar finalizó una reunión de la Sociedad «Kanon» con una conferencia en la que presentaba la eclesiología eucarística como la doctrina que, en rasgos esenciales, representaba la doctrina católico-ortodoxa original acerca de la Iglesia²³. Nada más terminar la conferencia, se levantó un obispo ortodoxo sirio de la India²⁴, felicitó a Congar por sus exposiciones y declaró que jamás había escuchado una declaración tan brillante de la doctrina sobre la Iglesia, y que estaba de acuerdo con el conferenciante en todos y cada uno de los puntos expuestos por él. Este acontecimiento es especialmente digno de tenerse en cuenta, por cuanto muestra con qué espontaneidad una eclesiología que había quedado reprimida durante más de mil años, podía de repente ser reconocida de nuevo como la doctrina original; y porque muestra también lo poco que puede deducirse de las proposiciones dogmáticas y de los manuales de confesionología sobre la esencia de una confesión religiosa.

El proyecto eclesiológico de Nikolaj Afanas'ev encontró amplio asentimiento. A veces la eclesiología eucarística llegó incluso a entenderse, sin ninguna limitación, como la doctrina

22. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*.

23. Y. Congar, *Autonomie*.

24. La Iglesia Ortodoxa Siria pertenece a la familia de las Iglesias ortodoxas antiguas que rechaza las decisiones del Concilio de Calcedonia, pero que no se diferencia esencialmente de la familia de Iglesias ortodoxas que aceptan Calcedonia. Esto se aplica especialmente a la eclesiología.

ortodoxa por excelencia acerca de la Iglesia²⁵. Pero chocó también con la incompreensión y el rechazo²⁶. Sin embargo, aun los partidarios de la eclesiología eucarística no sacaron de ordinario todas las consecuencias que Afanas'ev consideraba necesarias. Pero, en todo caso, se suscitó un vivo debate que sobrepasaba las fronteras de la Iglesia ortodoxa, ya que, en la obra colectiva titulada «La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe» (Neuchâtel 1960), Afanas'ev colaboró con el primer estudio titulado «L'Église qui préside dans l'Amour»²⁷. Indudablemente, el título mismo de la obra colectiva hizo que se esperara una reacción ortodoxa inmediata ante la cuestión del primado, pero no ante la nueva proyección eclesiológica (que luego, claro está, tiene consecuencias para la cuestión del primado). Por eso, la obra suscitó un interés especialmente vivo entre los católicos romanos²⁸. Condujo seguramente a que se mencionara la eclesiología eucarística en el Concilio Vaticano II.

La clave para la comprensión de la eclesiología eucarística reside, para Nikolaj Afanas'ev, en el descubrimiento de que el apóstol san Pablo, cuando en 1 Cor 10, 16s habla del pan eucarístico y en 1 Cor 12, 27 llama a la Iglesia / comunidad local el «cuerpo de Cristo», se está refiriendo en ambos casos a la presencia real, pero no en el sentido de que una vez se refiera a la presencia real y la otra vez simplemente a la presencia simbólica. «El pan eucarístico es [...] el cuerpo real de Cristo [...] Y cada iglesia local es la Iglesia de Dios en Cristo; porque Cristo habita en su cuerpo, en la asamblea eucarística, y gracias a la comunión

25. Por ejemplo, Anastasios Kallis y Christos Yannaras en la obra colectiva: A. Kallis (ed.), *Dialog der Wahrheit*.

26. Por ejemplo, D. Stăniloae, *Biserica universală*; L. Stăn, *Der Primat der Wahrheit*.

27. *La Primauté de Pierre*, 7-64.

28. Por el contrario, la traducción alemana de los artículos, especialmente del título del estudio de Afanas'ev (*Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen* [«El ministerio pastoral de la Iglesia: presidir la comunidad en el amor»], en *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche* [Zürich 1961 (= BOTK 1)] 7-65) no suscita asociaciones o tan sólo asociaciones completamente equivocadas, pero en ningún caso la sospecha de que Afanas'ev quiera aludir al *praescriptum* de la Carta de san Ignacio de Antioquía a los Romanos.

en el cuerpo de Cristo los creyentes llegan a ser miembros de su cuerpo»²⁹ –de su cuerpo, no de una parte de él–. Pues bien, de igual manera, la asamblea eucarística es la Iglesia entera, no una parte de la misma. Por eso, según la idea de Afanas'ev, no hay iglesias parciales. Sino que cada iglesia local que, bajo la dirección de quien la preside, celebra la eucaristía, es por medio de ésta la Iglesia entera, la Iglesia católica; pero sólo, claro está, en cuanto se halla en *koinonia* con las demás iglesias locales. Pues eso es lo que se aceptaba en la Iglesia antigua: «Una iglesia no podía separarse de otra iglesia o de las demás iglesias, porque no podía separarse de Cristo»³⁰. Sin embargo, la relación entre unas iglesias locales y otras no es la que existe entre diversos sumandos, sino la relación de identidad. Por eso, las distintas iglesias locales no pueden tampoco agregarse para formar una suma. «En la eclesiología podríamos añadir tranquilamente unas iglesias a otras, pero no obtendríamos en todos los casos sino una suma que no sería mayor que cada uno de los sumandos. De hecho, en la eclesiología resulta siempre que la adición $1 + 1 = 1$. Cada iglesia local manifiesta la total plenitud de la Iglesia de Dios, porque es la Iglesia de Dios y no una simple parte de la misma»³¹.

Con ello, la categoría de la experimentabilidad llegó a ser también decisiva para la eclesiología. En efecto, es concretamente experimentable en la eucaristía la iglesia local celebrante, no la Iglesia universal, a la que no se ve en ninguna parte durante la celebración del culto divino. La aplicación del pensamiento eclesiológico a la iglesia local, que es experimentable en el acto del culto divino, muestra que la eclesiología eucarística es un producto típico de la teología oriental-ortodoxa. Así que la eclesiología eucarística se halla en conformidad con la doctrina ortodoxa especial acerca de la Trinidad, o con la doctrina acerca del conocimiento de Dios con su distinción entre la esencia y las energías de Dios.

Nikolaj Afanas'ev y algunos defensores de la eclesiología eucarística dedujeron de su nuevo descubrimiento y redescubri-

miento eclesiológico algunas consecuencias que proporcionaron a otros teólogos ortodoxos mayores dificultades de las que les había proporcionado la eclesiología eucarística en su enfoque fundamental. La primera de esas consecuencias se refiere a la comprensión de la eucaristía.

La Iglesia ortodoxa acentuó el aspecto eclesial de la eucaristía, recurriendo, entre otras cosas, a que la eucaristía no puede celebrarse fundamentalmente sino en presencia de todo el pueblo de Dios en aquel lugar, un pueblo que está integrado por quien preside la eucaristía (el obispo / el sacerdote) –a ser posible, también por otras personas que desempeñen servicios y ministerios eclesiales– y también por los laicos. Y en el ordenamiento canónico de la Iglesia ortodoxa hay también una clara referencia a la unidad fundamental de toda la comunidad en la eucaristía: en un altar no puede celebrarse la eucaristía sino una sola vez cada día, así como un sacerdote no puede celebrar tampoco la liturgia sino una sola vez al día³². Muchos teólogos ortodoxos sostienen además que es inconcebible la posibilidad de celebrar la liturgia sin la presencia de creyentes laicos. Y cuando, a pesar de todo, sucede lo contrario, se habla siempre –teniéndose en cuenta que la liturgia es celebración comunitaria– de la «participación de los ángeles en la celebración»³³, una participación que la Iglesia ortodoxa cree que se efectúa en cada celebración litúrgica. Porque la liturgia, según la concepción ortodoxa, no es nunca celebración exclusiva de la comunidad que se halla presente. Sino que acontece siempre en relación con toda la Iglesia y en presencia de toda la Iglesia en el cielo y en la tierra.

Sin embargo, en cierto aspecto, la recepción de la comunión quedó desligada de esa comprensión eclesial de la eucaristía. En efecto, a partir del siglo IV se fue acentuando más intensamente en Oriente que en Occidente el aspecto de lo *tremendum*. Allí donde Dios se acerca tanto al hombre como en la eucaristía, acontece algo que no sólo inunda de felicidad sino que a la vez es también temible. Las plegarias litúrgicas están henchidas de

29. N. Afanas'ev, *L'Église*, 27.

30. N. Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*, 5.

31. N. Afanas'ev, *L'Église*, 28.

32. S. V. Bulgakov, *Nastol'naja kniga*, 707.

33. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 44.

esta idea³⁴. La eucaristía es fuego. Y no es de extrañar que este fuego queme, como en el caso de la zarza que ardía pero que no se consumía, y que no consuma³⁵. Ahora bien, la acentuación de lo *tremendum* en la eucaristía fomentó desde muy pronto la individualización de la comunión³⁶. Pasó a ocupar unilateralmente el primer plano la preparación para la comunión (una preparación que indudablemente fomenta la vida espiritual) y la necesidad de dicha preparación. Según Afanas'ev y muchos de sus discípulos, esa preparación se acentúa demasiado intensamente en nuestro tiempo, aunque, por otra parte, ninguno de esos teólogos querría renunciar a ella. Frente a una tendencia de siglos a ir recibiendo cada vez más raramente la comunión, Afanas'ev enlazó con unos principios, existentes ya en la Iglesia rusa desde hacia mucho tiempo, que tendían a reavivar la devoción de la comunión y a incrementar la frecuencia de su recepción³⁷, y situó esos principios en el contexto de la eclesiología eucarística. La eucaristía no es para él –como había pensado la teología de escuela– uno de los siete misterios (= sacramentos) que hay *en* la Iglesia, sino que es *el* misterio de la Iglesia. La eucaristía debe entenderse eclesialmente, no individualmente. «La unión con Cristo es la unión con todos los creyentes, y la unión con todos los creyentes es la unión con Él»³⁸. El carácter eclesial de la eucaristía es tan esencial para Afanas'ev, que el llamamiento a una comunión más frecuente le parecía a él insuficiente, tal como se escuchaba en la Iglesia ortodoxa rusa desde que comenzara una reflexión crítica que volvía a meditar sobre la tradición litúrgica más antigua³⁹. Sería inconcebible para él la realización de la comunión más frecuente en la forma en que la había descrito el metropolitano Veniamin (Fedčenkov; 1880-1961) de Saratov y Vol'sk. Según éste, los fieles debían recibir la comunión unas veces en unos templos y otras en otros, a fin de no

causar profunda extrañeza en una sola comunidad cristiana, en una época en que lo normal era comulgar raras veces⁴⁰. Por el contrario, a Afanas'ev lo que le interesaba era reflexionar sobre la comprensión eclesial de la comunión, no incrementar la recepción individual de la comunión.

Otro de los problemas derivados de la eclesiología eucarística tiene que ver con las relaciones entre el ministerio episcopal y el ministerio presbiteral. Afanas'ev había logrado conocer rasgos esenciales de la eclesiología eucarística en la confrontación con Rudolph Sohm⁴¹. Pero enjuició a la comunidad local de manera fundamentalmente distinta a como lo había hecho Sohm; ante todo, es deudor de la imagen de la comunidad local que aparece en las cartas de san Ignacio de Antioquía. De san Ignacio tomó Afanas'ev la idea de la unidad de la eucaristía en la iglesia local y el rechazo de todas las celebraciones eucarísticas privadas, domésticas o segregadas. «La realización de la eucaristía por un pequeño grupo de cristianos es una vulneración de la unidad de la iglesia local, ya que entonces ellos dividen el único cuerpo y el único cáliz del Señor»⁴². Y tomó también de san Ignacio la imagen de la estructura ideal de la iglesia local: la celebración de la Cena del Señor «no puede efectuarse sin alguien que la presida (προεστώς), porque la doctrina de la eucaristía incluye en sí la dirección de la asamblea eucarística por *una sola* persona»⁴³, así como «la idea de la grey presupone el oficio del ministerio pastoral»⁴⁴. El que ofrece es siempre uno solo, pero todos los demás concelebran con él. En la asamblea eucarística [de la Iglesia antigua], realizaba siempre la acción sagrada aquel que ocupaba en ella el lugar central. Él ofrecía la 'acción de gracias' en la que todos participaban; era siempre uno solo, y siempre el mismo, pero siempre lo hacía conjuntamente con todos. Ni el pueblo de Dios podía realizar sin él la acción sa-

34. Cf., entre otras cosas, *Die Göttliche Liturgie*, 4, 49, 50s, 71 y *passim*.

35. A. von Maltzew, *Liturgikon*, 211.

36. G. Kretschmar, *Abendmahl* III/1, especialmente 77s.

37. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, especialmente 351-359 y *passim*.

38. N. Afanas'ev, *Trapeza Gospodnja*, 90.

39. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 154-157, 330, 351-359, 365.

40. Veniamin (Fedčenkov), *Mysli o Liturgii Vernyh*, 67.

41. Ésta es una de las principales cuestiones que se propugnan en la mencionada tesis de P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*.

42. N. Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*, 256.

43. N. Afanas'ev, *L'Église*, 30.

44. N. Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*, 5.

grada, ni él podía realizar sin el pueblo la acción sagrada, porque no sólo él sino todos eran sacerdotes del Dios Altísimo»⁴⁵.

Por tanto, a diferencia de lo que sucede en la teología ortodoxa de escuela, en la que la diferencia entre el clero y los laicos es el elemento sustentador de la doctrina sobre el ministerio⁴⁶, en la eclesiología eucarística el ministerio se halla *al servicio* de la comunidad que vive de la eucaristía. El obispo, según las palabras de san Ignacio de Antioquía, es «una persona puesta para la unidad»⁴⁷. Dado que el que preside está representando y encarnando la unidad de la comunidad, sólo será válida «aquella eucaristía» –según san Ignacio– «que se celebre bajo el obispo o por quien tenga autorización de él». Por eso: «Donde aparezca el obispo, allí estará también la muchedumbre, del mismo modo que allá donde esté Jesucristo, estará también la Iglesia católica»⁴⁸.

Aunque la concepción de Afanas'ev se orienta clarísimamente hacia la doctrina de san Ignacio de Antioquía sobre el ministerio⁴⁹, también es cierto que Afanas'ev no consideró esa doctrina como la original⁵⁰. Más bien, la conceptuó tan sólo como el desarrollo legítimo de un enfoque más antiguo, no como el fiel reflejo del ordenamiento original. En un principio, la celebración eucarística habría estado dirigida por el primero de los que constituían el círculo de los presbíteros. El ministerio que originalmente dirigía la celebración eucarística no se habría identificado ni con el ministerio episcopal de Ignacio ni con el posterior ministerio presbiteral. Más bien, el cambiante uso de los conceptos en la Carta a Tito nos permite ver que, todavía en tiempo de su redacción, el ministerio de presbítero y el ministerio de obispo habrían sido *un solo* ministerio, y que el primer presbítero, que de ordinario dirigía la eucaristía, no se habría distinguido de los demás presbíteros sino por el puesto que ocupaba en la liturgia.

45. *Ibid.*, 6.

46. I. N. Karmiris, *Abriß* (cf. bibliografía introductoria), 86.

47. Ignacio, *Filad.* VIII. La traducción alemana de J. A. Fischer, 199, *geschaffen* («creada») es incorrecta y no refleja el pensamiento original.

48. Ignacio, *Esmirn.* VIII 1 y 2.

49. Cf. especialmente: N. Afanas'ev, *Trapeza Gospodnja*, 29ss.

50. Cf. especialmente: N. Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*, 139ss.

La igualdad fundamental original entre los presbíteros y los obispos explicaría la ambigüedad de los enunciados del Nuevo Testamento acerca del ministerio de dirigir; el hecho de que, además, la plegaria eucarística de acción de gracias fuera pronunciada de manera muy general por un mismo y único presbítero, explicaría la rápida formación del ministerio episcopal, tal y como lo atestigua ya san Ignacio de Antioquía⁵¹.

La doctrina de Afanas'ev sobre el ministerio muestra posibilidades de diálogo ecuménico con iglesias que no han conservado la sucesión apostólica del ministerio episcopal. Pero muestra, a la vez, la dificultad principal para una recepción de la eclesiología eucarística por parte de la Iglesia ortodoxa. La diócesis dirigida por el obispo no es actualmente la iglesia local, tal como Afanas'ev la reencuentra en san Ignacio de Antioquía. En Ignacio, la iglesia local y la asamblea eucarística son idénticas. En la Iglesia ortodoxa, el obispo es actualmente quien dirige la iglesia local. Pero el presbítero, que está subordinado a él, preside la asamblea eucarística. La iglesia local es la diócesis; la asamblea eucarística, la parroquia. En opinión de Afanas'ev, aquí es donde se efectuó uno de los más profundos cambios imaginables en la doctrina sobre el ministerio y la eclesiología.

Nikolaj Afanas'ev era consciente de que la unidad de las iglesias locales entre sí pertenece al *esse* de la Iglesia. No es cosa que quede al capricho de las iglesias locales autónomas, sino que éstas son únicamente la Iglesia «católica» en cuanto se hallan en *koinonia* con las demás iglesias. «Cada iglesia local reunía en sí a todas las iglesias locales, porque poseía la entera plenitud de la Iglesia de Dios, y todas las iglesias locales estaban unidas entre sí, porque todas ellas eran siempre la misma Iglesia de Dios. Aunque la Iglesia local tenía en sí todo lo que necesitaba, no podía vivir al margen de las demás iglesias. No podía encerrarse en sí misma ni permanecer ajena a lo que sucedía en las demás iglesias. Porque lo que sucede en ella, como lo que sucede en las demás iglesias, acontece en la Iglesia una y única de Dios»⁵². Esta

51. *Ibid.*, 237ss.

52. N. Afanas'ev, *L'Église*, 31.

unidad fundada en el amor y la concordia, la describe Afanas'ev recogiendo claramente elementos de las tesis de Rudolph Sohm: a la igualdad fundamental de esencia de las iglesias locales, por un lado, le corresponde una jerarquía con la comunidad de Roma al frente, «la cual preside en el amor»⁵³. En este lugar se encuentran ya los principios para un fecundo diálogo entre la eclesiología eucarística y la eclesiología de la Iglesia católica romana.

Pero la herencia de Sohm se condensa también en el hecho de que Afanas'ev habla tan sólo en términos generales y abstractos acerca de esta necesidad de la unidad de las iglesias locales, sin mencionar estructuras que estén por encima de las comunidades. Por eso, en este lugar interviene también la protesta de sus adversarios. Pero, asimismo en este lugar, se vieron obligados otros defensores de la eclesiología eucarística a seguir pensando, sin abandonar ni desvanecer las intuiciones de la eclesiología eucarística, con el fin de llegar a una eclesiología universalista.

3. La eclesiología eucarística de Alexander Schmemmann

Nikolaj Afanas'ev había creído reconocer en la convocación de sínodos de obispos (y, por tanto, ¡también de sínodos ecuménicos!) una modificación de la eclesiología original⁵⁴. Sobre todo, la superioridad ejercida por los obispos sobre varias comunidades eucarísticas, la había entendido él como irrupción de la idea universalista de la Iglesia en la estructura original de la misma⁵⁵.

Por el contrario, todos sus discípulos sin excepción acentuaron más intensamente la necesidad de la comunicación entre unas asambleas eucarísticas y otras. John Meyendorff comparte enteramente las ideas de Afanas'ev, pero con un acento más intenso

53. R. Sohm, *Kirchenrecht I*, 350-368; cf. el título del estudio de Afanas'ev, *L'Église qui préside dans l'Amour* como una alusión al *praescriptum* de Ignacio, *Rom.*: προκαθήμενη τῆς ἀγάπης; cf. K. Ch. Felmy, *Petrusamt und Primat*.

54. Cf. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung*, 151, nota 1.

55. *Ibid.*, 135, 379.

en la comunión de las iglesias locales, y escribe así: «Las iglesias locales no son mónadas aisladas unas de otras: están unidas por la identidad de su fe y de su testimonio»⁵⁶. Su unidad no se basa, según Alexander Schmemmann, en una asociación de células independientes [...], que estuvieran cerradas en sí mismas, y no tuviesen vinculación con las demás iglesias»⁵⁷. Más aún, la iglesia local posee la plenitud del cuerpo de Cristo, pero sólo mientras y en la medida en que «no hace de ese singularísimo e indivisible don de Dios su propiedad privada 'desligada' y 'herética', en el verdadero sentido de la palabra»⁵⁸.

Sin embargo, Alexander Schmemmann no sólo acentuó más intensamente los pensamientos de Afanas'ev sobre la unidad de las iglesias locales, sino que además le corrige y trata de desarrollar sus ideas⁵⁹. Y, así, a diferencia de Afanas'ev, vuelve a estimar positivamente el concilio. Claro que él, juntamente con John Meyendorff, resaltaría que incluso el concilio ecuménico, que en la teología ortodoxa de escuela es considerado como el supremo órgano de poder de la Iglesia universal, no puede considerarse como una instancia que «*ex sese*, fuera y por encima de las iglesias locales», ejerza el poder⁶⁰. Porque «ni es 'más completo' ni posee 'más' plenitud que la comunidad local; pero en él todas las iglesias reconocen y realizan su unidad ontológica como la Iglesia *una*, santa, católica y apostólica»⁶¹.

Yendo más allá que Afanas'ev, Schmemmann estimó positivamente la ordenación como el elemento de unión entre las iglesias locales, algo que en el pensamiento de Afanas'ev no había desempeñado ningún papel, y cuya interpretación teológica corriente había tropezado incluso con la crítica formulada por él⁶². Frente a esto, Alexander Schmemmann afirma que una iglesia local no

56. J. Meyendorff, *La Iglesia Ortodoxa*, 189.

57. A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 131. Me baso aquí nuevamente en la traducción alemana (a pesar de las objeciones expresadas en la nota 28), porque en el momento actual no me resulta accesible el texto francés.

58. *Ibid.*, 131,

59. Cf. especialmente H.-J. Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost'*, 53ss.

60. J. Meyendorff, *La Iglesia Ortodoxa*, 190.

61. A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 136.

62. N. Afanas'ev, *Cercov' Duha Svjatogo*, 264ss.

adquiere sino en la ordenación de su dirigente, «y por mediación de los demás obispos, la condición previa para su plenitud»; y que en la necesidad de que el dirigente de una iglesia local sea consagrado por los dirigentes de otras iglesias locales se muestra «la forma fundamental» de la «dependencia de una iglesia con respecto a las demás»⁶³.

En la misma línea que Nikolaj Afanas'ev, el arcipreste Alexander Schmemmann hizo notar que «desde un punto de vista puramente empírico, la parroquia es ordinariamente para los fieles la única *ekklesia* visible. La diócesis, para ellos, es una unidad más o menos administrativa, pero no una realidad viva. Hemos de conceder que muchas características de la primitiva comunidad 'episcopal' fueron asumidas por la parroquia, exactamente de la misma manera que muchas funciones del obispo fueron asignadas al sacerdote. Hoy día, el sacerdote es el celebrante, pastor y maestro de la Iglesia, funciones que en la Iglesia primitiva fueron desempeñadas por el obispo»⁶⁴. El hecho de que en la Iglesia antigua no se incrementaran sencillamente las sedes episcopales, sino que –principalmente en las zonas rurales– se estructuraran y separaran parroquias, lo justifica Schmemmann por el hecho de que, sobre todo en las zonas rurales, pero también en comunidades urbanas socialmente homogéneas, amenazaba el peligro de una «naturalización» de la iglesia local. Una comunidad local «natural», en una zona rural o en una comunidad urbana socialmente homogénea, carecería de algo de «plenitud», de «catolicidad natural». Por el contrario, la iglesia local, que abarcaba a todos los cristianos que vivían en la ciudad, poseería esa «catolicidad natural». Por eso, en la actualidad, una parroquia no recibiría su catolicidad sino de la diócesis que la trascendiera; recibiría tan sólo gracias a ella «el constante desafío de trascenderse a sí misma como comunidad centrada en sí misma y autosuficiente, de identificarse no sólo con su propio 'pueblo' y con sus 'necesidades religiosas', sino también con la Iglesia y con sus necesidades eternas». Por eso, aunque la igle-

63. A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 132.

64. A. Schmemmann, *Towards a Theology of Councils*, 178.

sia local pueda estar representada también en un sacerdote local, sin embargo el representante de la catolicidad de la Iglesia no es el sacerdote, sino el obispo, en unión con el *presbyterium* que le rodea⁶⁵.

No obstante, los problemas que subsisten para la eclesiología eucarística son expresados claramente en las siguientes palabras de Schmemmann:

Difícilmente se podrá dudar de que, en la actual conciencia eclesial, la idea del ministerio pastoral está asociada con el sacerdote y no con el obispo, el cual se transformó en el «archipastor», y es entendido en grado mucho mayor como cabeza y superior de la clerecía, como «administrador» de la Iglesia, que como portador vivo de la unidad eclesial y centro de la vida eclesial (es característico que designemos como «padre» al sacerdote, y no al obispo, el cual recibe el título de *vладыка*⁶⁶). Pero, de cualquier índole que sea el grado mayor o menor de los cambios que tuvieron lugar en la vida eclesial, no cabe duda alguna de que la actual «parroquia» no coincide, en cuanto a su significación, con la comunidad original, con la «Iglesia». A diferencia de la «Iglesia» antigua, que en la unidad del obispo, del clero y del pueblo, poseía la plenitud de la vida eclesial y de los dones eclesiales, la parroquia no posee tal plenitud. No sólo en el aspecto administrativo, sino también mística y espiritualmente la parroquia es parte de una unidad mayor, y tan sólo en la unidad con las otras partes, con las otras «parroquias», puede vivir toda la plenitud de la Iglesia. En consecuencia, la vocación y la esencia mística del episcopado consiste en no permitir que ninguna comunidad y ninguna «parroquia» sean autosuficientes, se cierren en sí mismas, y dejen de vivir y de respirar la «catolicidad» de la Iglesia⁶⁷.

65. *Ibid.*, 181s.

66. En griego, δεσπότης (señor, soberano).

67. A. Schmemmann, *Evharistija*, 119s. Es curioso que los conceptos de «parte» y de «iglesias parciales», que propiamente son incompatibles con una eclesiología eucarística, A. Schmemmann los aplique únicamente a la parroquia, pero no a la iglesia local regida por el obispo.

4. La eclesiología eucarística en Ioannis Zizioulas

En un estudio muy profundo, publicado en el año 1965 en Atenas, con el título de «La unidad de la Iglesia en la divina eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos»⁶⁸, el actual obispo de Pérgamo, Ioannis Zizioulas, investigó de manera más fundamental y diferenciada que Afanas'ev los escritos de la Iglesia antigua, pero confirmó en lo esencial los resultados a los que este último había llegado. Sin embargo sólo ocasionalmente menciona el nombre de Afanas'ev, aunque sus exposiciones tienen puntos de contacto muy estrechos con las de éste⁶⁹. Pero también se aparta de Afanas'ev. Y, así, ve en Cipriano de Cartago a un defensor de la eclesiología eucarística, mientras que Afanas'ev había asociado en cierto modo con el nombre de Cipriano la caída en el pecado de la eclesiología universalista⁷⁰. Sus exposiciones podrían parecer más aceptables a los escépticos en materia de eclesiología eucarística. Y podrían serlo porque, a diferencia de Afanas'ev, insiste varias veces en que el aspecto eucarístico es tan sólo un aspecto entre otros. La unidad de la Iglesia no consistiría únicamente en la unidad eucarística, sino también en la unidad de la fe, del amor, del bautismo y de la santificación⁷¹.

Sin embargo, si se tiene en cuenta que en la Iglesia antigua la eucaristía era el centro de toda la vida cristiana, se hallaba asociada de manera muy íntima con la actividad caritativa de la comunidad⁷² y culminaba en la plegaria eucarística de acción de gracias como concentración de la doctrina cristiana⁷³, entonces

68. Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖᾳ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας.

69. Así sucede, por ejemplo, cuando habla en contra de la inclusión de la eucaristía en el número de los siete misterios/sacramentos, y utiliza para ello fórmulas que recuerdan intensamente a Afanas'ev (I. D. Zizioulas, *I enotís*, 9).

70. I. D. Zizioulas, *I enotís*, 17 y *passim*.

71. *Ibid.*, 17 y *passim*.

72. A mi parecer, siguen teniendo vigencia las exposiciones de R. Sohm, *Kirchenrecht I*, 67-90, sobre la conexión entre la eucaristía, la administración de los dones de caridad y la doctrina.

73. Cf. K. Ch. Felmy, *Was unterscheidet diese Nacht*, esp. 14s; H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit*, esp. 35ss; cf. también la citada declaración de G. Florovskij *supra*, p. 210.

parece que la reserva de Ioannis Zizioulas a este respecto no estará quizás tan indicada como pudiera parecer a primera vista. En todo caso, Ireneo de Lyon había designado como indisolublemente vinculadas la doctrina y la eucaristía. La realización de la eucaristía y la doctrina de la creación, las veía él en conexión tan indisoluble, que fue capaz de escribir: «Por consiguiente, nuestra opinión está de acuerdo con la doctrina de la eucaristía, y la eucaristía confirma a su vez nuestra opinión»⁷⁴. Claro que ni Nikolaj Afanas'ev ni Ioannis Zizioulas destacaron el desarrollo de la doctrina en la eucaristía y en la plegaria eucarística, a diferencia de los enfoques de la eclesiología eucarística que vemos en Georgij Florovskij⁷⁵.

En este lugar residen también la razón, y los límites de la crítica que Dumitru Stăniloae hace de la eclesiología eucarística. La Iglesia sería también comunión en la doctrina, no sólo comunión eucarística⁷⁶. De hecho, la eucaristía no es ni mera asamblea ni solo don eucarístico, sino que es ambas cosas a la vez, y es, además, plegaria eucarística. Ahora bien, la plegaria eucarística es síntesis de la fe y de la doctrina. El acuerdo en la eucaristía –entendido como se entendía en la Iglesia antigua y como se entiende en la Ortodoxia– es siempre también acuerdo en el contenido central de la doctrina. Y, así, en las lecturas de la Sagrada Escritura, en el credo, en la plegaria eucarística, en la vida sacramental y en la realización de la oración, la doctrina de la Iglesia se halla enteramente en la iglesia del lugar, aunque dependa, claro está, del contexto interpretativo, que sobrepasa los límites de la iglesia local.

Es dudoso que Nikolaj Afanas'ev haya sido capaz de mantener siempre la tensión entre los dos polos de la eclesiología eucarística. Uno de esos polos es que, en toda asamblea que celebra con el obispo la eucaristía, se halla la plenitud «católica»; el otro es que esas asambleas siguen dependiendo de otras. Esta tensión puede sostenerse, cuando, como hace el arcipreste Alexander

74. Ireneo, *Contra haereses* IV, 18, 5.

75. Cf. *supra*, p. 210.

76. D. Stăniloae, *Biserica universală*.

Schmemmann, la unidad en la pluralidad de las iglesias locales se pone en analogía con la santísima Trinidad⁷⁷. Ninguna Hipóstasis divina es Dios en grado más intenso o más débil que la otra; ninguna de ellas es tan sólo una parte de Dios; sino que cada una de ellas es enteramente Dios –en total plenitud y, sin embargo, únicamente en *koinonia* (comunidad) con las demás Hipóstasis–. Según este ejemplo, las iglesias locales dependen unas de otras y de su diferente testimonio de la tradición y, no obstante, cada iglesia local es al mismo tiempo la Iglesia «católica».

Juntamente con Nikolaj Afanas'ev y Alexander Schmemmann, el obispo Ioannis Zizioulas ve un grave problema eclesiológico en el origen de la parroquia dirigida por el presbítero. Sin embargo, en grado menor que Afanas'ev, se inclina a identificar a la iglesia local con la parroquia. No sólo se opone a esto toda la tradición ortodoxa⁷⁸, sino que además a la comunidad dirigida por el presbítero le faltan también elementos esenciales de la Iglesia: no sólo falta el obispo, sino también el *collegium* de los presbíteros, y con frecuencia también el de los diáconos. Finalmente, la celebración eucarística dirigida por el presbítero pudo renunciar incluso a la concelebración de los laicos, durante la degeneración que tuvo lugar en el Medievo occidental⁷⁹. Y, así, la Iglesia ortodoxa prefiere cargar con «una ruptura en su propia eclesiología eucarística» que considerar que puede prescindirse de elementos esenciales de la iglesia local dirigida por el obispo. En opinión de Zizioulas, no cabrá esperar «un remedio al problema 'parroquia - diócesis', causado por la ruptura en la eclesiología eucarística», sino cuando las diócesis vuelvan a ser más pequeñas y, con ello, la dirección de la celebración eucarística vuelva a convertirse en la tarea *central* del obispo⁸⁰.

Sin embargo, Ioannis Zizioulas ha hecho que fructifique esencialmente el diálogo ecuménico en torno a la eucaristía, y lo ha hecho especialmente poniendo de relieve el aspecto escatológico,

77. A. Schmemmann, *Der Begriff*, 143; P. N. Evdokimov, *Grundzüge*, 79.

78. J. Zizioulas, *Being as Communion*, 250. En *ibid.*, p. 24, Zizioulas se distancia expresamente de Afanas'ev a este respecto.

79. *Ibid.*, 250.

80. *Ibid.*, 251.

que había sido estudiado sólo ocasionalmente por Afanas'ev⁸¹. Frente a la acentuación unilateral de la continuidad del ministerio en la sucesión apostólica, Zizioulas remite a la perspectiva de la Iglesia y de su culto eucarístico que aparece en el capítulo 4 del Apocalipsis y en la eclesiología de san Ignacio de Antioquía. En la eclesiología y en la doctrina del ministerio, no se trata ante todo de la continuidad histórica en la sucesión del ministerio, sino de la *communio* estructurada por la presencia de los *eschata*. El criterio último de la unidad no es la continuidad histórica, sino la cuestión de si el ministerio y el mensaje de la Iglesia reflejan actualmente, y hasta qué punto, el presente de la comunión escatológica⁸². Claro que, en todo ello, la cuestión de la estructura de la Iglesia no es tampoco para Zizioulas una cuestión arbitraria. Sin embargo, hay que acentuar que el portador del ministerio no recibe la potestad y el carisma del ministerio para sí mismo, sino para la comunidad. «Tal y como lo expresa Teodoro de Mopsuestia, la gracia que el sacerdote recibe en su consagración es para aquellos que la necesitan, es decir, está concebida como don para los demás»⁸³. Ioannis Zizioulas rechaza como inoportuna la pregunta sobre si el cargo se deriva de la asamblea o la asamblea del cargo, ya que ambos son internamente dependientes, sin que pueda determinarse una causalidad. En opinión de Zizioulas, por lo tanto, no se trata de qué es lo que la ordenación le da a un sacerdote, sino en qué *relación* con la comunidad lo sitúa⁸⁴.

«Cuando se aborda de esta manera la cuestión de la ordenación, entonces no puede concebirse ya el ministerio sacerdotal en términos que expresen lo que esta ordenación proporciona al ordenado, sino únicamente en términos que describan la relación

81. N. Afanas'ev, *Ej grjadi Gospodi lisuse*.

82. J. Zizioulas, *Apostolic Continuity*, esp. 106ss; Id., *Being as Communion*, 201ss.

83. J. Zizioulas, *Priestaramt*, 92; cf. también 93, 98; Teodoro de Mopsuestia, *Liber ad baptizandos* II, 6: WoodSt VI 120. Tan sólo así se explica que el sacerdote pueda comulgar en cada liturgia sin que preceda la confesión (a diferencia de lo que sucede con los laicos), pero la explicación no tiene nada que ver con una especial ontología del ministerio. Ahora bien, cf. S. Bulgakov, *K voprosu o discipline pokajanija*, esp. 70s.

84. J. Zizioulas, *Priestaramt*, 84.

especial en que la ordenación sitúa al ordenado. Si la ordenación se entiende como constitutiva de comunión, y si la comunión, como la *koinonia* del Espíritu, es por su misma naturaleza una esencia relacional, entonces el ministerio sacerdotal –como conjunto– podrá describirse como una diversidad de relaciones en el interior de la Iglesia y en la relación de la Iglesia con el mundo. De hecho, sin el concepto de la ‘relacionalidad’, el ministerio sacerdotal pierde no sólo su carácter como carisma del Espíritu, es decir, como parte de la *koinonia* del Espíritu, sino que pierde también su carácter como ‘servicio’ (*diakonia*)»⁸⁵.

Una perspectiva tan modificada supera también la oposición entre una comprensión puramente ontológica y una visión funcional del ministerio⁸⁶. La relación del ministerio con la asamblea eucarística mostraría, más bien, su carácter «relacional». «A la luz de la *koinonia* del Espíritu santo, la ordenación concede a la persona ordenada una relación tan profunda y esencial con la comunidad, que esa persona, en su nuevo estado siguiente a la ordenación, y por cuanto es sacerdote, no puede ser comprendido ya en sí mismo. En ese estado, la existencia está determinada por una participación, y no por una ‘ontología’ o ‘función’»⁸⁷. En todo ello, según Ioannis Zizioulas, son concebibles estructuras enteramente distintas del ministerio. La cuestión medular para él no es, en absoluto, la de la causalidad del ministerio, el cual no se deriva nunca de la cadena de sucesión, sino que se deriva siempre de Dios. La cuestión medular es, más bien, la de saber «si la estructura episcopal es esencial o no para la relación de la Iglesia con Dios y con el mundo, es decir, la de saber si una comunidad con ministerio episcopal puede sentirse existencialmente idéntica con otra comunidad que no posea ministerio episcopal»⁸⁸. Ahora bien, esto no depende tanto de que pueda mostrarse una cadena de sucesión, sino más bien de la comprensión de la eucaristía, que fundamenta la comprensión del ministerio.

85. *Ibid.*, 84.

86. *Ibid.*, 91.

87. *Ibid.*, 91.

88. *Ibid.*, 112.

También el concepto del «sacerdote», lo interpreta nuevamente Ioannis Zizioulas partiendo de su idea de que los conceptos asociados con el ministerio son conceptos «relacionales». «El significado verdadero e históricamente original del término es que, cuando Cristo (el único sacerdote) llega a ser en el Espíritu santo una comunidad (su cuerpo, la Iglesia), entonces su sacerdocio, en la existencia histórica aquí y ahora, se realiza y se reproduce como una comunidad eucarística, en la cual aquel que es su ‘imagen’ es la cabeza de esa comunidad, una cabeza que con la comunidad y a causa de la comunidad y en nombre de ella ofrece los dones eucarísticos. De este modo, la comunidad misma llega a ser sacerdotal en el sentido que se expresa en 1 Pe 2, 5.9, pero [...] no en el sentido de que el carácter sacerdotal de la comunidad preceda al *sacerdos* ordenado, ni en el sentido de que se derive de él, sino en lo comunitario y en la simultánea reunión ἐπὶ τὸ αὐτὸ⁸⁹ [«en el mismo lugar»⁹⁰] de todos los órdenes de la comunidad»⁹¹.

Bibliografía: Afanas’ev, Nikolaĭ, *Cerkov’ Duha Svjatogo* [La Iglesia del Espíritu santo], Paris 1971 = *L’Église du Saint Esprit*, traduit du russe par M. Drobot; préface de Dom O. Rousseau, Paris 1975; Id., *Dve idei Vselenskoj Cerkvi* [Dos ideas de la Iglesia Universal]: Put’ 45 (1934) 16-29; Id., *L’Église qui préside dans l’Amour*, en N. Afanas’ev y otros, *La Primauté de Pierre dans l’Église Orthodoxe*, Neuchâtel 1960 (= B. Orth 1) 7-64; Id., *Ej grjadi Gospodi Iisuse* (K probleme eshatologii i istorii) [Sí, ven, Señor Jesús (Sobre el problema de la escatología y de la historia)]: VTStChD 82 (1964) 32-61; Id., *L’Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes*: Irén. 1965, 337-339; Id., *Trapeza Gospodnja* [La Mesa del Señor], Paris 1952 = *Provoslavie i Sovremennost’* 2-3; [Bulgakov, Sergij] S. Boulgakov, *Essais sur la Doctrine de l’Église*: Le Messager Orthodoxe 96 (III-IV 1984) 32-61; Id., *K voprosu o discipline pokajanija i pričastenija* (Po povodu tezisov prof. prot. o. T. Nalimova) [Sobre el problema de la disciplina de la penitencia y de la comunión (Con ocasión de las tesis del Prof. Arcipreste padre T. Nalimov)]: Put’ 18 (nov. de 1929) 70-78; Bulgakov, S. V.,

89. Cf. Hech 2, 1.

90. Así la traducción de J. Zizioulas, *Being as Communion*, 256.

91. J. Zizioulas, *Priesteramt*, 96.

Nastol'naja kniga dlja svjasščeenno-cerkovno-služitelej (Sbornik svedenij, kasajuščihsja preimuščestvenno praktičeskoj dejatel'nosti otečestvennago duhovenstva, izd. 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe [Obra colectiva con datos que se refieren principalmente a la actividad práctica del clero indígena, 2ª ed. cor. y aum.], Har'kov 1900; Congar, Yves, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vues par la théologie catholique*: Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 4 (Wien 1980) 130-144; Damaskinos (Papandeu), *Die Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog*, en D. Papandeu-W. A. Bienert-K. Schäferdiek, *Oecumenica et Patristica*, Stuttgart - Berlin - Köln 1989, 21-32; Dragas, George, *Orthodox Ecclesiology in Outline*: GOTR 26 (1981) 185-192; El-Maskine, Matta, *L'Unification de l'humanité dans le Christ. Thème théologique fondamental de l'épître aux Ephésiens*: Irén. 66 (1993) 335-346; Felmy, Karl Christian, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin - New York 1984 (= AKG 54); Id., *Die eucharistische Ekklesiologie in der modernen orthodoxen Theologie*, en A. M. Ritter, *Das 'Heilsnotwendige' und die 'Fülle des Heils'*, Erlangen 1984 (= Oikonomia 22), 28-45; Id., *Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens*: EvTh 1977/5, 459-485; Id., *Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*: ÖR 24 (1975) 216-227; Id., *Predigt im orthodoxen Rußland* (véase la bibliografía del cap. 1); Id., *Von Alexander I.* (véase la bibliografía del cap. 4.2); Id., «Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?» (véase la bibliografía del cap. 1); Fitzgerald, Thomas, *Conciliarity, Primacy and the Episcopacy*: SVTQ 1994/1, 17-43; Florovskij, Georgij, *Evharistija i Sobornost'* [Eucaristía y «Sobornost'»]: Put' 1929/19, 3-22; Id., *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910*, en R. Rouse-S. Ch. Neill (eds.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung. 1517-1948*, I, 1963, 231-296; Georgievsky, Aleksei, *The Holy Eucharist and the Teaching on the Orthodox Church*: JMP 1977/6, 66-69; Gusev, Aleksandr, *Starokatoličeskij otvet na naši tezisi po voprosu o «Filioque» i presuščestvlenii* [La respuesta viejocatólica a nuestras tesis sobre la cuestión del «Filioque» y de la transubstanciación], Kazan' 1903; Holtzmann, J. J., *Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians*: Diak 8 (1973) 5-21; Hopko, Thomas, *Catholicity and Ecumenism*: SVTQ 1973/1-2, 60-77; Id., *Ministry and the Unity of the Church. An Eastern Orthodox View*: SVTQ 1990/4, 269-279; Kallis, Anastasios (ed.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven*

für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg - Basel - Wien 1981; Kretschmar, Georg, *Abendmahl III/1-2*, en TRE 1, 59-89; Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖTh 62; Lelouvier, Yves-Noel, *Perspectives Russes sur l'Église. Un théologien contemporain*, G. Florovsky, Paris 1968; Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie* (véase la bibliografía del cap. 1); Meyendorff, John, *Catholicity and the Church*, Crestwood N.Y. 1983; Id., *The Orthodox Concept of the Church*: SVSQ 6 (1962) 59-71; Id., *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy*, Bilbao 1969; Mikhail (Mudiugin), *Grace in the Church and Through the Church*: JMP 1980/1, 67-75: 2, 66-71; Nicholson, Aidan, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge - New York 1989; Nikolaou, Theodor, *Participation in the Mystery of the Church*: GOTR 28 (1983) 255-276; Nissiotis, Nikos, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1978; Peter (L'Huillier), arzob., *Authority in the Church*: SVTQ 1995/4, 325-337; Plank, Bernhard, *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Würzburg 1960 = ÖC 14; Plank, Peter, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 = ÖC 31; Id., *Paralipomena zur Ekklesiologie A. S. Chomjakovs*: OstKSt 29 (1980) 3-29; Ruppert, Hans-Jürgen, *Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie*: KO 16 (1973) 22-56; Schmemmann, Alexander, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, en: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961 = BOTK 1; Id., *The Eucharist and the Doctrine of the Church. On the book of the Rev. N. Afanasiev: The Banquet of the Lord*: SVSQ 2 (1954) 7-12; Id. [A. Šmeman], *Evharistija. Tainstvo Carstva* [La Eucaristía. El Misterio del Reino], Paris 1984; Id., *Towards a Theology of Councils*: SVTQ 1962/4, 170-184; Schulz, Hans-Joachim, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976 (KKTS 39); Scouteris, Constantine, *The People of God. Its Unity and Glory. A Discussion of Joh 17, 7-24 in the Light of Patristic Thought*: GOTR 30 (1985) 399-420; Slenczka, Reinhard, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962 = FSÖTh 9; Sohm, Rudolph, *Kirchenrecht. Erster Band, Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 = K. Binding (ed.), *Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaften*, 8.

Abt., 1. Band; Sopko, Andrew J., *Eucharist, Image and Priesthood*: GOTR 32 (1987) 379-386; Stän, Livius, *Der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Primat*: Theol. (A) 42 (1971) 449-458; Stăniloae, Dumitru, *Biserica universală si sobornicească* [La Iglesia universal y conciliar (católica)]: Ort 1966/2, 167-198; Suttner, Ernst Christoph, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei den russischen Theologien in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Würzburg 1960 = ÖC 14; Svetlov, Pavel, *O novom mnimom prepjatsvii k edineniju starokatolikov i pravoslavnyh* [Sobre el nuevo supuesto obstáculo para la unión de los viejos católicos y de los ortodoxos]: BV 1903/5, 134-150; Veniamin (Fedčenkov), metropolitano, *Mysli o Liturgii Vernych* [Pensamientos sobre la liturgia de los fieles]: ZMP 1982/1, 67-88; Voronov, Liverij, *Konfessionalizm i ècumenizm. Otnošenje pravoslavijak inoslaviju* [Confesionalismo y ecumenismo. Relación de la ortodoxia con la heterodoxia]: ZMP 1968/8, 52-72; Wainwright, Geoffrey, *The Sermon and the Liturgy*: GOTR 28 (1983) 337-349; Weber, Nicholas S., *The Eucharist as Epiphany of the Church in a Post-Christian Milieu*: GOTR 25 (1980) 10-20; Zabolotsky, Nikolai, *The Church: a Confessing Community*: JMP 1979/1, 66-70; 72-75; 3, 53-57; Zizioulas, John D., *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*: SVTQ 1975/2, 75-108; Id., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, with a foreword by John Meyendorff, Crestwood N.Y. 1985 = «Contemporary Greek Theologians» n° 4; Id., *The Church as Communion*: SVTQ 1994/1, 3-16; Id. [Ἰωάννου Δ. Ζηζιούλα], Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῖα εὐχαριστίᾳ καὶ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς πρώτους τρεῖς αἰῶνας [La unidad de la Iglesia en la divina Eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos] Atenas 1965; Id., *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*: Irén. 60 (1987) 323-335; Id., *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, en H. Vorgrimler (ed.), *Der priesterliche Dienst, V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* (= QD 50) 72-13; Id., *Verité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*: Irén. 50 (1977) 451-510; Id., *Unity of the Church in the Bishop and in Eucharist* (Chapters from the thesis): JMP 1992/3, 57-63.

Los misterios (sacramentos) en la experiencia de la Iglesia

En la carta del patriarca ecuménico Jeremías II a los teólogos de Tubinga Martin Crusius y Jakob Andreae, la respuesta al art. XII de la Confesión de Augsburgo *De usu sacramentorum* («Del uso de los sacramentos»), en vez de ofrecer una exposición de los misterios o sacramentos de la Iglesia ortodoxa, contiene una descripción y breve explicación del culto divino más importante de la Iglesia ortodoxa, la Divina Liturgia¹.

Hay en ella dos rasgos importantes para una exposición de la doctrina ortodoxa sobre los sacramentos:

1. La concentración en la eucaristía del concepto de sacramento o de misterio. La palabra griega μυστήριον –utilizada casi siempre en plural– puede designar las siete acciones sagradas denominadas «misterios» en la Iglesia ortodoxa, los «sacramentos». Pero, al menos con igual frecuencia, se emplea también para designar en especial la eucaristía. Esta referencia a la eucaristía no es casual, sino que es de importancia decisiva para esclarecer el concepto de sacramento y la postura ortodoxa con respecto al número de sacramentos.

2. Casi más importante todavía que lo anterior, es una segunda peculiaridad que se encuentra en la respuesta del patriarca: no ofrece definición alguna de lo que es un sacramento (claro que principios de ello se encuentran ya en la respuesta al artículo VII de la Confesión de Augsburgo), sino que describe el culto divino y desarrolla su doctrina acerca de los sacramentos «siguiendo, por decirlo así, la trayectoria de la realización cultural de los misterios»².

1. I. Karmiris I (véase la bibliografía del cap. 1), 470-476.

2. D. Wendebourg, *Mysterion*, 293; cf. *supra*, p. 34.

Así que la práctica de los «misterios», su realización, tiene prioridad sobre la reflexión acerca de los mismos. Según la comprensión ortodoxa, no es posible desarrollar una teoría de los misterios desligándola en cierto modo de su realización con arreglo a la tradición. Los sacramentos no pueden deducirse de un concepto universal de lo que es un sacramento. Es verdad que hay intentos de desarrollar tal concepto universal, pero al final no ha llegado realmente a acreditarse semejante concepto. El término *μυστήριον*, *tainstvo*, que en la teología ortodoxa designa a los sacramentos, se resiste por su etimología a cualquier definición. Por eso, en la siguiente exposición, prefiero utilizar este término, cuando se acentúa con más intensidad ese rasgo que resiste a todas las definiciones y enumeraciones. En cambio, prefiero el término «sacramento», cuando hablo de definiciones y enumeraciones.

Aunque la teología ortodoxa no quiere desarrollar ningún concepto específico de sacramento, porque se atiene a la experiencia adquirida en el culto divino como fuente de la teología, sin embargo, por influencia de Occidente, se han formulado ideas sobre tal concepto. Los intentos de definición se observan principalmente en la discusión en torno al número de los sacramentos. Expondremos aquí brevemente tal discusión.

Al igual que la Iglesia católica romana, la Iglesia ortodoxa enumera siete sacramentos. Designa así las acciones que también la Iglesia católica romana denomina sacramentos: el bautismo, la confirmación (en términos ortodoxos: la unción con *myron*), la comunión, la ordenación sacerdotal, la confesión, el matrimonio y la unción de los enfermos. El número de siete lo aceptó la Iglesia ortodoxa de Occidente –tal cosa no la discuten ni siquiera los teólogos ortodoxos– en el Concilio unionista de Lyon del año 1274. Claro que el enjuiciamiento de este hecho es diferente. Predomina la concepción de que la Iglesia ortodoxa no hubiera mantenido el número de siete misterios, si con ello se hubiera querido injertar en ella por principio algo extraño. El dictamen no carece de razón: la Iglesia ortodoxa abandonó inmediatamente después de la disolución de la unión algunas cosas extrañas para ella, por ejemplo, la definición del Concilio de Lyon sobre la procesión del Espíritu santo. El número siete, que aparece más de

600 veces en la Sagrada Escritura, la referencia del profeta Isaías a los siete dones del Espíritu santo (Is 11, 2-4 LXX), las siete columnas de la sabiduría mencionadas en Prov 9, 1, todo ello convenció acerca de este número sagrado. Por la impugnación reformadora del número de siete sacramentos –una impugnación que trató de afincarse en la teología ortodoxa a través de la *homología* de Kyrillos Loukaris³– se consolidó más bien en la teología ortodoxa el número de siete⁴.

La indecisión, fundamentada metodológicamente, de la teología ortodoxa con respecto al concepto de sacramento, se muestra también en el hecho de que, en los libros litúrgicos, especialmente en el *euchologion*, que reglamentan el culto divino y la administración de los sacramentos, no constituyan ningún grupo especial entre las más de 200 acciones que se exponen. El correspondiente eslavo del *euchologion*, el *trebnik*, no contiene en su forma actual ni siquiera el ritual de todos los sacramentos. Faltan el ritual de la eucaristía y los rituales de todos los sacramentos realizados por el obispo, es decir, especialmente la ordenación sacra para el diaconado, el presbiterado y el episcopado. Éstos se encuentran más bien en el *Činovnik Arhierejskago Služenija* (Ritual para el culto divino pontifical), que contiene también las oraciones del obispo en la liturgia pontifical. Por el contrario, el actual *euchologion* griego contiene también, a diferencia de ediciones anteriores, las órdenes sagradas conferidas por el obispo.

Hay también diferencias en cuanto a la denominación de sacramentos en los libros litúrgicos. Los ritos del bautismo, de la unción con *myron*, de la confesión, de la «coronación» (matrimonio) y de la unción de los enfermos se denominan *akolouthia* en el *euchologion* griego. El ritual de la Divina liturgia se llama sencillamente «La Divina Liturgia», pero el ritual de las órdenes sagradas se denomina en todos los casos *taxis*. Por otra parte, con el término *akolouthia*, que es el utilizado con mayor frecuencia para la designación de los sacramentos, se denominan también otras acciones de consagración, no sacramentales, que según la terminología católica romana se denominarían «sacramentales».

3. Cf. G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat, passim*.

4. A propósito de esto y de lo que sigue, cf. R. Hotz, *Sakramente*, esp. 269ss.

Y en el *euchologion* vemos que *taxis* es también la institución litúrgica, por ejemplo, en el cargo de abad (ἡγούμενος) o la consagración para *hypodiakon*. Sin embargo, ambos ritos no se cuentan entre los sacramentos.

La *Confessio Dosithei* del año 1672⁵ declaraba categóricamente: «Creemos que en la Iglesia hay misterios, que tienen su fundamento en el Evangelio⁶ y que son siete. No tenemos en la Iglesia ni un número menor ni un número mayor de misterios, porque cualquier otro número distinto de misterios que no sea el de siete es el engendro de una locura herética»⁷. Por el contrario, la tradición más antigua fue más imprecisa a este respecto. Juan Damasceno (hacia 650 - hacia 750), en su «Exposición de la fe ortodoxa», había designado únicamente como «misterios» al bautismo, completado con la unción con *myron*, y a la eucaristía. Por supuesto, esto no quiere decir que él no haya conocido o que haya considerado como no esenciales la ordenación para el episcopado, el presbiterado o el diaconado. Pero el hecho de que en él se hallara aún indeterminado el número y el concepto de los sacramentos, aparece claramente.

Aunque el número de siete se impuso ya en tiempo del Concilio de Lyon, sin embargo quedó sin aclarar durante algún tiempo qué acciones debían considerarse como los siete sacramentos. Y, así, pudieron incluirse en este número, o no, algunos sacramentos –como sucedió algunas veces con la penitencia– a fin de poder contar entre los siete sacramentos, por ejemplo, la consagración para la vida monástica o la gran consagración del agua.

Al reconocimiento de que los misterios son siete en número y a la determinación precisa de lo que debe considerarse como misterio, se añade en la teología ortodoxa de escuela la definición de *forma y materia*. El metropolitano Makarij (Bulgakov), en su teología dogmática, no se olvida de mencionarlas al hablar de cualquiera de los siete sacramentos. La *materia*, en el bautismo, es –según él– el «agua natural pura». Como *forma* se consideran las palabras: «Es bautizado el siervo (la sierva de Dios)... (N. N.) en

el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo». Al igual que en la teología escolástica de Occidente, siguen luego indicaciones sobre los efectos visibles de la gracia y sobre el ministro del sacramento⁸. Algo parecido sucede en todos los demás misterios.

En la escuela del Instituto de San Sergio en París, que fue fundado por la primera generación de la emigración rusa y que asimiló influencias de la teología histórica y de la teología laical rusa y de la filosofía de la religión, se emprendieron intentos para romper con el sistema escolástico también en la cuestión de los «misterios». El arcipreste Sergij Bulgakov se atuvo aún en buena medida a la definición de «sacramento», cuando escribe: «Los misterios son aquellas acciones sagradas en las que, bajo un signo visible, se administra invisiblemente un determinado don del Espíritu santo»⁹. Claro que el acento se desplaza, cuando Bulgakov prosigue diciendo que en los misterios «se refleja la naturaleza de la Iglesia misma, que es lo invisible en lo visible y lo visible en lo invisible»¹⁰. La idea de que los sacramentos reflejan a la Iglesia, se encuentra ya en Rudolph Sohm, que ejerció gran influencia en la teología rusa¹¹. Sohm escribe: «El misterio de la cristiandad se repite en todas las acciones de la Iglesia (= de la cristiandad)»¹². Es de sospechar que, con esto, influyó también en Bulgakov¹³.

8. Makarij II, 329ss, 342. La *forma* y la *materia* de los demás sacramentos se mencionan al tratarse específicamente de ellos. Cf. *infra*, pp. 278s, 293s, 311s. Al hablar del matrimonio, los autores renuncian de ordinario a tal definición, pero explican que, además de la declaración del libre consentimiento, es necesaria también la bendición del sacerdote. Pero con ello evitan declarar que la *forma* y la *materia sacramenti* sean el punto culminante del matrimonio con la fórmula «Es coronado el siervo (la sierva) de Dios N. N. para la sierva (el siervo) de Dios N. N. en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén» (A. von Maltzew, *Die Sakramente*, 262s). En la unción de los enfermos, la unción de la frente, los lóbulos nasales, las mejillas, la boca, el pecho y la palma y el dorso de las manos se consideran como la *materia*, y la oración que se recita al hacerlo se considera como la *forma* del sacramento. En la Iglesia rusa la unción se administra también a personas sanas en el día del Gran Jueves.

9. Sergij Bulgakov, *Pravoslavie*, 243.

10. *Ibid.*, 243.

11. Cf. K. Ch. Felmy, *Rudolph Sohm*, 52-58.

12. R. Sohm, *Das Alt-katholische Kirchenrecht*, 65.

13. La influencia causada sobre Nikolaj Afanas'ev fue indudablemente más intensa. Cf. *infra*, pp. 239s.

5. Patriarca Dositheos de Jerusalén: 1669-1707.

6. Εὐαγγελικά μυστήρια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ εἶναι.

7. Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ὁμολογία Πίστεως. (1672) (en: I. Karmiris II, 814-853), 837.

Sin embargo, lo más notable de Sergij Bulgakov se halla en otro pasaje: con una clara tendencia a *ampliar* el número de siete, aceptado en Lyon, escribe:

Hay que tener presente que el número de siete no tiene tampoco carácter exhaustivo, porque el número de las acciones místicas (*sacramentalia*) que se realizan en la Iglesia es muy superior a siete. Y, así, la Iglesia tiene diversas consagraciones (del templo, del agua santa, especialmente en Epifanía y, además, de panes, frutos y de toda materia), las exequias y la tonsura de los monjes (que en la antigüedad se contaban también directamente entre los misterios)¹⁴, la bendición de iconos y cruces y otros rituales, que, por su eficacia, ya que comunican la gracia del Espíritu santo conservando una determinada forma externa, no se diferencian de los siete misterios [...]. Al mismo tiempo, no existe por ello ningún impedimento, dentro del marco de los siete misterios –aunque todos ellos sean igualmente misterios, en el sentido de que comunican dones del Espíritu santo– para constatar una gradación en cuanto a su universalidad e incluso en cuanto a su condición de haber sido fundados por Dios. En efecto, nada impide tampoco a los ortodoxos que distinguan y separen, entre el número de los siete misterios, el bautismo y la comunión, por considerarlos fundados inmediatamente por el Señor mismo y por ser esencialmente necesarios para todos los cristianos (es decir, por ser los denominados misterios «evangélicos»), los cuales, por ello mismo, existieron desde siempre en la Iglesia¹⁵.

En contraste con esto, los demás misterios de la Iglesia se añadirían más tarde. Detrás de tal concepción se halla en Sergij Bulgakov la teoría acerca del derecho divino-humano de la Iglesia, en virtud del cual pueden considerarse como auténticas algunas ordenanzas, cuya fundación por Cristo mismo no puede probarse inmediatamente o parece incluso dudosa¹⁶.

A pesar de esta referencia a la posibilidad, al menos teórica, de la *restricción*, predomina también en Bulgakov la tendencia a

14. Cf. R. Hotz, *Sakramente*, 271.

15. S. Bulgakov, *Pravoslavie*, 245s.

16. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Grenzen*, 482.

la *ampliación* del número de los misterios. En la explicación que Alexander Schmemmann ofreció de la Divina Liturgia, se ve qué posibilidades de comprensión de la liturgia existen en la tendencia a la ampliación¹⁷. La eucaristía, para Schmemmann, no es un único misterio, sino una serie de misterios. Es «misterio de la congregación, ...del reino, ...de la entrada, ...de la palabra, ...de los creyentes, ...de la oblación, ...de la unidad, ...del sacrificio, ...de la acción de gracias, ...de la conmemoración (de la anámnesis), ...del Espíritu santo (es decir, de la epiclesis), ...de la comunión»¹⁸. Su riqueza en misterios no puede desvelarse con la referencia a un solo aspecto.

El concepto de misterio, relacionado con el misterio de la Iglesia, indicado por Sergij Bulgakov y que Nikolaj Afanas'ev, seguido por Alexander Schmemmann, desarrolla ulteriormente, se diferencia llamativamente del concepto tradicional de sacramento procedente de la escolástica occidental, un concepto que, por el contrario, sostuvo todavía Christos Androutsos. Según Androutsos y la tradición anterior a él, los sacramentos son «actos establecidos por Dios, que muestran la gracia invisible y al mismo tiempo la comunican»¹⁹. El mismo concepto de sacramento lo propone también el metropolitano Makarij (Bulgakov) con una cita tomada de la *Confessio Orthodoxa* de Petr Mogila: «Un misterio es una acción sagrada que de manera visible comunica al alma del creyente una gracia invisible de Dios, [una acción] que fue fundada por nuestro Señor, y por la cual todo creyente recibe gracia divina»²⁰. Por el contrario, según Sergij Bulgakov, los misterios reflejan la naturaleza de la Iglesia. Nikolaj Afanas'ev recogió esta misma idea y escribió: los misterios tienen «una relación con toda la Iglesia en toda su plenitud, y no sólo con un creyente particular. Esta referencia eclesial distingue a los sacramentos de los sacramentales»²¹. Lo que toda-

17. A. Schmemmann, *Evharistija*.

18. Así dicen los títulos de los capítulos de su obra *Evharistija*.

19. Ch. Androutsos, 295.

20. Makarij II, 313; cit.: *Conf. Orth.* I, Fr. 99; Karmiris II, 715.

21. N. Afanas'ev, *Tainstva*, 25. El carácter eclesial de los sacramentos lo acentúa también el Comunicado de las Conversaciones entre la Iglesia Orto-

vía no se expresaba en Bulgakov, se convierte –por el contrario– en la referencia acentuada de Afanas'ev a la eucaristía como lo verdaderamente fundamental. En efecto, para Afanas'ev, la Iglesia y la eucaristía son idénticas en cuanto ambas son el cuerpo de Cristo, aunque, eso sí, la Iglesia está subordinada a la eucaristía, ya que por medio de la eucaristía la Iglesia llega a ser el cuerpo de Cristo: «La eucaristía contiene en sí todos los misterios», porque por medio de ella la Iglesia llega a ser el cuerpo de Cristo, y no viceversa²². Cuando la teología católica romana –principalmente desde el Concilio Vaticano II– designa a la Iglesia como sacramento primordial, del que proceden los demás sacramentos, se halla en directa oposición a la postura manifestada aquí por Afanas'ev.

A causa de esta referencia a la eucaristía, se consideran principalmente «misterios» el bautismo, la unción con *myron*, el sacerdocio y la confesión. Pues afectan no sólo al individuo, no comunican únicamente gracia de manera «personal», sino que afectan al individuo en su relación con la Iglesia. El bautismo y la unción con *myron* «abren para un nuevo miembro del pueblo de Dios, que ha sido constituido en el estado santo del laico», el acceso a la eucaristía. «La penitencia abre para el miembro caído de la Iglesia la posibilidad de participar de nuevo en la eucaristía. El sacerdocio constituye a quienes han sido elegidos para ello por Dios, en el oficio de presidir la asamblea eucarística y, consiguientemente, de realizar la eucaristía misma²³. Por medio del matrimonio, un hombre y una mujer, en su nuevo estado reconocido y bendecido por la Iglesia, son admitidos a participar en la eucaristía. En el misterio de la unción de los enfermos, la Iglesia ora, invocando sobre el enfermo la gracia que ha de sanarle de las enfermedades del alma y del

doxa Rumana y la Iglesia Evangélica en Alemania: *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jh.*, 24.

22. N. Afanas'ev, *Tainstva*, 31.

23. El hecho de que Afanas'es no haga aquí distinción entre el ministerio episcopal y el ministerio sacerdotal se debe a los problemas especiales de su concepto acerca de la Iglesia. Sobre el diaconado, cf. *infra*, p. 302.

cuerpo, a fin de que siga participando en la eucaristía. Sin la eucaristía todos los misterios quedarían incompletos. No se alcanzaría su finalidad»²⁴.

Los puntos débiles de esta concepción son evidentes, a mi parecer, sobre todo porque Afanas'ev renuncia, por lo menos *expressis verbis*, a ofrecer una crítica que propiamente no debiera faltar, dada la definición que él da, al enumerar la unción de los enfermos entre los sacramentos. Su referencia a la eucaristía, a mi parecer, causa la impresión de ser sencillamente artificial, y Afanas'ev habría chocado contra un consenso de la teología actual, pero no contra un dogma, si hubiera incluido a la unción de los enfermos entre las acciones místicas o *sacramentalia*. Por el contrario, el matrimonio, como imagen de la Iglesia, podría ponerse, desde luego, con mayor acierto en relación con la eucaristía. John Meyendorff intentó hacerlo más tarde²⁵. Por otro lado, Afanas'ev habría podido poner de relieve sin dificultad la relación de la consagración para el diaconado con la eucaristía, pero se echa de menos esto en su definición, que *se orienta* hacia la celebración de la eucaristía. No obstante, la definición que él da de «sacramento» constituye un avance frente a la definición dada por la teología de escuela, porque logra mostrar hasta qué punto las distintas acciones, designadas corrientemente como «sacramentos» o «misterios», pueden situarse junto al misterio de la eucaristía, mientras que permanece oscuro en el concepto de sacramento ofrecido por la teología de escuela el saber por qué para cosas tan diferentes se pudo escoger un concepto común, que se aplica al culto divino central de la Iglesia y al bautismo realizado en un individuo.

El arcipreste Nikolaj Afanas'ev trató de definir la esencia de los misterios, no ateniéndose a una determinada fórmula, sino a su relación con la eucaristía entendida eclesialmente. Esto es un avance en relación con la definición de sacramento que se da en la teología ortodoxa de escuela. Pero cuando el obispo Ioannis Zizioulas declara que en la teología ortodoxa reciente «el análisis

24. N. Afanas'ev, *Tainstva*, 30.

25. J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, 23-27.

de la liturgia se convierte en el método principal para tratar de la eucaristía»²⁶, está mostrando otro camino distinto para formular la teología ortodoxa de los misterios: camino que se orienta más inmediatamente hacia la experiencia y la experimentabilidad, y que además tiene raíces más antiguas. En efecto, la teología ortodoxa de la época clásica, anterior a la caída de Bizancio, al tratar acerca de los misterios, no había tomado como punto de partida un determinado *concepto* de misterio –ni un concepto escolástico ni de ninguna otra clase– sino la *realización* del misterio. Los misterios, en la teología bizantina, «se describen, en vez de definirse, en lenguaje bíblico y patrístico; y el interés se cifra más en la realización de los mismos en el acto de culto divino, que en la cuestión acerca del mínimo necesario de elementos; y sus efectos se expresan con una plenitud casi ilimitada de aspectos soteriológicos»²⁷. Esto puede mostrarse en todos los sacramentos, pero en lo sucesivo lo expondremos únicamente en relación con el bautismo, la unción con *myron*, la confesión y la ordenación para los tres niveles sacramentales del sacerdocio. En ellos es más clara la referencia a la experiencia cultural de la *Iglesia* que en el matrimonio y en la unción de los enfermos; de estos dos últimos se trata raras veces en la literatura teológica ortodoxa de la actualidad. El tratamiento de los sacramentos por teólogos como el obispo Ioannis Zizioulas y principalmente Alexander Schmemmann son, en todo esto, los esfuerzos más importantes, orientados hacia la experiencia, por cultivar la teología de los misterios.

Bibliografía: Afanas'ev, Nikolaj, *Tainstva i tajnodejstvija* [Misterios y acciones misteriosas] (*Sacramenta et Sacramentalia*): PravMysl 8 (1951) 17-34; Id., *Sakramente und Sakramentalien. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der orthodoxen Kirche*: SOrth 1995/3, 22-32; Aleksandrov, Vladimir, *Tainstvo Svjatogo Eleja*: ZMP 7 (1992) 64; Basarab, Mircea, *Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi*: SOrth 1995, 26-28; Felmy, Karl Christian, *Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des*

26. Cf. *supra*, p. 40.

27. D. Wendebourg, *Mysterion*, 273.

Westen: EvTh 1977/5, 459-485; Id., *Rudolph Sohm (1842-1917). «Protestantisierung» oder Erneuerung der Kirche*: Oikonomia 22, 46-62; Heiring, Gunnar, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968 = VIEG 45; Hotz, Robert, *Sakramente - im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich - Köln - Gütersloh 1979 = *Ökumenische Theologie*, vol. 2; Karmiris, I., *Ta dogmatika...* I (véase la bibliografía del cap. 1); Meyendorff, John, *Marriage. An Orthodox Perspective*, Crestwood - Tuckahoe 1970; Id., *Nikolaos Kabasilas. Ein Beitrag zur orthodoxen Theologie in der post-byzantinischen Periode*: SOrth 1995, 26-28; Nefedov, Gennadij, *Tainstvo Elosvjaščenija. Simvolika Tainstva*: ZMP 1991/1, 74s; 2, 73s; 3, 75; 4, 75s; 5, 77s; 6, 78s; 1992/6, 62s; Id., *Tainstvo Braka*: ZMP 1989/1, 75s; 8, 75s; 9, 76s; 10, 75s; 11, 75s; 1990/1, 74s; 3, 75; 4, 74s; 5, 76s; 7, 76s; Cypin, Vladislav - Nefedov, Gennadij, *Tainstvo Braka*: ZMP 1989/2, 75s; 5, 75s; 6, 75s; 7, 75s; *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen del 16./17. Jh. Zweiter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 24. bis 26. Oktober 1980 in Jassy*, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Studienheft 14, Frankfurt 1982, = ÖR.B 43; Šmeman, Aleksandr, *Evharištija. Tainstvo Carstva* [La eucaristía. El misterio del reino], Paris 1984; Sohm, Rudolph, *Das Alt-katholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*; en un apéndice: recensión por Ulrich Stutz, München - Leipzig 1918, reimpresión Darmstadt 1967; Wendebourg, Dorothea, *Mysterion und Sakrament* (véase la bibliografía del cap. 1).

1. «Los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo» *: el bautismo y la unción con crisma («myron»)

En ninguno de los misterios parece ser tan grande el grado de coincidencia entre la Iglesia ortodoxa y las Iglesias occidentales como en el caso del bautismo. De la coincidencia general se dis-

* Este himno, compuesto a partir de Gál 3, 27, se canta después del bautismo y de la unción con *myron* («crisma»), así como en la Divina Liturgia, sustituyendo al trisagio en Navidad, Epifanía, Pascua y Pentecostés, es decir, en las fechas que estaban destinadas en la Iglesia antigua para la administración del bautismo. Como el acto de vestirse con la vestidura bautismal tiene lugar ya antes de la unción con crisma, la referencia a ésta no se encuentra ya muy clara actualmente.

tancian los bautistas y los grupos bautistas, más que las Iglesias «católicas», es decir, la Iglesia ortodoxa, la Iglesia católica romana y la Iglesia Viejecatólica. Los enunciados teológicos coinciden aquí en buena parte. Así, por ejemplo, todos los catecismos rusos²⁸ y también el reciente catecismo búlgaro preparado por Totju P. Koev²⁹ enseñan la necesidad del bautismo para la salvación, y la necesidad de realizarlo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo. Como efectos del bautismo, mencionan el perdón de los pecados, el nuevo nacimiento y la adopción como hijos de Dios. En la mayoría de los casos se señala también la imposibilidad de repetir el bautismo, y se fundamenta el bautismo de los niños pequeños basándose en la posibilidad de una fe que los represente (Mc 2, 5 par.). Teniendo en cuenta este alto grado de acuerdo, se explica que las conversaciones que tuvieron lugar en Leningrado, del 12 al 19 de septiembre de 1969, entre representantes de la Iglesia ortodoxa rusa y de la Iglesia evangélica en Alemania, dejaran ver numerosas coincidencias³⁰.

Sin embargo, el alto grado de coincidencia no debe encubrir las diferencias que existen en la cuestión del bautismo entre la Iglesia ortodoxa y las Iglesias occidentales, así como entre unas Iglesias y otras. Estas diferencias tienen que ver primeramente con el puesto que ocupa el bautismo en todo el edificio doctrinal y en la experiencia de los fieles. Por ser uno de los misterios enumerados ordinariamente entre los «siete», el bautismo no puede tener en la teología y en la experiencia ortodoxas el mismo puesto que ocupa en el protestantismo. En el bautismo mismo, el acto de bautizar propiamente dicho está enmarcado, según la concepción ortodoxa, por actos que difícilmente serán menos importantes, concluyendo todo con la unción con «crisma» (*myron*), que se considera como un segundo y específico sacramento, pero que está unido con el bautismo y forma con él un solo conjunto. Después de terminar la unción con crisma, el sacerdote, los padrinos y el bautizando rodean tres veces la fuente bautismal cantando «los que fuisteis bautizados en Cris-

28. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 194s.

29. *Pravoslavnen Katechizis*, 96, 99.

30. *Taufe - Neues Leben - Dienst*.

to, os habéis revestido de Cristo, aleluya»³¹. Puesto que la unción con crisma, en la Iglesia ortodoxa, es –junto al bautismo– condición indispensable para recibir la comunión, se establecen también diferencias con la teología y la práctica católica romana. Pues, a pesar de la correspondencia fundamental entre la unción con crisma y la confirmación, esta última no es condición indispensable para recibir la comunión, en la Iglesia católica romana. Más bien, la primera comunión suele tener lugar *antes de* la confirmación. En la Iglesia católica romana, la condición indispensable para recibir la comunión es únicamente el bautismo. Naturalmente, cambia también la concepción del bautismo y de su relevancia, según sea la concepción del ministerio y de la ordenación.

La significación del bautismo, según la concepción ortodoxa –al menos según algunos de sus representantes– queda limitada por el especial aprecio que se hace de la consagración monástica como segundo bautismo³². A ello remiten varios paralelos entre el bautismo y la consagración monástica: el recién bautizado y aquel que acaba de ser admitido como monje reciben un nuevo nombre; tan sólo en el caso de los bebés ese nombre es también el primer nombre. Al final del rito bautismal, a los recién bautizados se les corta simbólicamente un poco de cabello, un rito que tiene su correspondencia en la tonsura de los monjes. Este rito tiene seguramente su origen en una antigua práctica pagana, pero, al ser reinterpretado en sentido cristiano, señala el carácter de sacrificio que la vida cristiana posee. Y, así, la tonsura, según palabras de Alexander Schmemmann, es «el comienzo del único verdadero camino hacia la belleza, el gozo y la plenitud de vida»³³.

Aleksander Vetelev, en las mencionadas Conversaciones de Leningrado sobre «el bautismo - la nueva vida - el servicio», celebradas en septiembre de 1969, no pensó tanto en el acto de la

31. Cf. Gal 3, 27. Sobre el acto de bautizar y la unción con crisma, y sobre los demás sacramentos, cf. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 72.

32. Cf. también, Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II, 2, q. CLXXXIX, art. II ad 3.

33. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 128; cf. también: *Novaja Skrižal'*, č 4 VIII.

consagración monástica como en la vida cristiana en general, vi-vida después del bautismo, cuando habló de la necesidad de «un segundo bautismo». A este bautismo «después del primer bautismo», lo designó como «segundo bautismo que perdura toda la vida: un bautismo en la acción y en el *podvig*³⁴ de la vida entera, en muchos sufrimientos, pérdidas, tentaciones y acosos, un bautismo del amor sacrificial a Dios y al prójimo, y también un bautismo de penitencia que es un ‘segundo bautismo’³⁵ y una unión eucarística con Cristo»³⁶.

Vetelev expresó así algo que es de importancia decisiva en el diálogo con la Iglesia ortodoxa, aunque se enuncie raras veces teológicamente: la diferente valoración de la conversión, del comienzo en la fe y de la vida cristiana, y de la realización de la vida cristiana. Para el protestantismo, en diferente grado según las diferentes orientaciones, pero de manera general en comparación con la Ortodoxia, la insistencia es más intensa en el comienzo, en la conversión o –según la perspectiva de la confesión luterana– en el bautismo. La finalidad de la misión y de la evangelización consiste, según esta perspectiva, en hacer posibles tales comienzos, en que se avive la fe y se eliminen los obstáculos, incluso los de origen piadoso.

Por el contrario, la tradición ortodoxa acentúa más lo que viene después de la conversión, es decir, el crecimiento y la confirmación en la fe, la «vida en Cristo». Es significativo el modo en que Serafín de Sarov fijaba los acentos, cuando aconsejaba a otro monje: «Adquiere el Espíritu de la paz, y millares de personas se salvarán por medio de ti»³⁷.

Una profunda disensión dentro de la teología ortodoxa acerca de la validez del bautismo administrado en las Iglesias occidentales, señala diferencias eclesiológicas y también doctrinales acerca del bautismo. En la Iglesia ortodoxa rusa, hasta el año 1667,

34. Este término, que queda sin traducir, designa la vida ascética, la lucha espiritual.

35. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 290s. En el debate que siguió al informe presentado por Vetelev, esta designación fue caracterizada como metafórica.

36. A. Vetelev, *Der Dienst des Getauften*, 125.

37. I. Kologriwow, *Das andere Rußland*, 368.

fueron bautizados de nuevo todos los occidentales que se convertían a la Iglesia ortodoxa. Por su parte, escasamente un siglo más tarde, la Iglesia griega se apartó de una práctica, hasta ese momento magnánima: en el año 1755 el patriarca Cirilo V de Constantinopla ordenó la rebautización de todos los herejes y también de todos los cristianos occidentales³⁸. Mientras que actualmente la Iglesia rumana y la búlgara se inclinan a la solución, más magnánima, de los rusos, parece que en Serbia predomina la práctica griega, que es más rigurosa. La Iglesia ortodoxa rusa en el extranjero se había atenido originalmente a la práctica de Rusia antes de la revolución, lo cual, propiamente, se hallaba muy en consonancia con la manera en que ella se entendía a sí misma como parte libre de la Iglesia rusa. Pero, a partir del año 1971, volvió de nuevo a la práctica anterior de la Iglesia rusa, abandonada en 1667, y recomendó que se bautizara de nuevo a los convertidos procedentes de las Iglesias occidentales, aunque en casos excepcionales se permitía seguir manteniendo la práctica rusa anterior, más benigna, por razones de *oikonomia* (οἰκονομία)³⁹. Ahora bien, en esto no se diferencia fundamentalmente de las ideas existentes en la Iglesia rusa y en la Iglesia griega, porque también éstas comprenden tan sólo como un acto de *oikonomia* el reconocimiento del bautismo administrado en las Iglesias separadas de la Iglesia ortodoxa. Esto significa que la Iglesia ortodoxa puede reconocer los sacramentos administrados fuera de sus fronteras, cuando tal reconocimiento facilita más la salvación de herejes y cismáticos que el hecho de aplicar rigurosamente la regla de que son válidos únicamente los sacramentos administrados dentro de ella.

La práctica diferente en Iglesias que se hallan entre sí en plena comunión litúrgica, como la rusa y la griega, o incluso dentro de una única Iglesia, como la Iglesia rusa en el extranjero, mues-

38. G. Podskalsky, *Griechische Theologie*, 35.

39. PravRus 20/1971, 12s. El principio de la *oikonomia* puede describirse de la siguiente manera, según un intento de definición efectuado por Fairy von Lilienfeld: podrá uno apartarse de la observancia exacta de los cánones, cuando su aplicación estricta (minuciosa) se oponga a su genuina intención, que es la de salvar personas y conservar la unidad de la Iglesia.

tra que la cuestión acerca de la validez del bautismo y de otros sacramentos se contempla de manera muy diferente dentro de la teología ortodoxa. Las diferencias afectan, en primer lugar, a la cuestión acerca de los límites de la Iglesia⁴⁰. Afectan luego a las diferentes consecuencias que puedan deducirse, incluso cuando se esté de acuerdo en una concepción teológica común. Y afectan, finalmente y sobre todo, a la diferente valoración de las diferencias en la práctica del bautismo. Estas diferencias se extienden desde un extremo, en el que los ortodoxos mismos, bajo las durísimas circunstancias de la vida en la Unión Soviética, por un lado, y por influencia de los uniatas (es decir, de los que se han unido a la Iglesia católica romana), por otro lado, practican como frecuente excepción el bautismo por infusión (es decir, el bautismo mediante el derramamiento de agua sobre el bautizando)⁴¹, hasta el otro extremo, en el que el bautismo por infusión se considera fundamentalmente inválido. En tal caso, uno se rige por la práctica de la Iglesia antigua, que sólo en caso de grave enfermedad practicaba el «bautismo de urgencia médica», que era considerado como un bautismo de menor valor. Es típico del pensamiento ortodoxo que no se saquen en absoluto consecuencias universales de las excepciones plenamente admitidas en la Iglesia ortodoxa. El pensamiento, especialísimamente en cuestiones de teología sacramental, toma siempre como punto de partida la plenitud ideal, y no el mínimo que se da en los casos límite.

Durante las mencionadas Conversaciones de Leningrado, se llegó incluso a conceder por parte rusa: «La manera de utilizar el agua (inmersión, infusión, aspersion) no tiene ninguna importancia para el efecto del bautismo. Se puede elegir libremente entre esas maneras, ateniéndose a las circunstancias de la tradición lo-

40. Cf. *supra*, pp. 207s; cf. también K. Ch. Felmy, *Die Grenzen der Kirche*; Ch. Küinkel, *Totus Christus*, 364ss.

41. Claro que el bautismo por derramamiento de agua se realiza de manera distinta que en Occidente: el bautizando se halla de pie en el agua y se derrama sobre él muchísima agua o está sentado en la pila bautismal y se le baña con agua. En tales casos apenas se puede distinguir ya entre el bautismo de infusión y el bautismo de inmersión.

cal y a la edad del bautizando»⁴². En ninguna otra parte se encuentra tan relativizada la forma del bautismo, ni siquiera cuando sigue reconociéndose la validez del bautismo de infusión. S. V. Bulgakov, en su manual para sacerdotes, hace notar que el bautismo de infusión solamente estaba permitido en la Iglesia antigua en casos de extrema necesidad⁴³. El metropolitano Makarij se basa en que san Cipriano, en la carta LXXVI, enseñó que «el misterio del bautismo no pierde su efecto ni siquiera cuando se practica de tal manera», por lo cual la Iglesia ortodoxa, «aunque admite la práctica del bautismo por infusión o por aspersion, porque esta práctica no destruye el efecto del bautismo», acepta únicamente esta manera de bautizar «en casos extremos y como excepción de la regla general»⁴⁴.

La reciente teología ortodoxa, orientada hacia la tradición de los Padres de la Iglesia y hacia la tradición litúrgica, se inclina más bien (en contraste con la teología de escuela) a una teología del bautismo «con arreglo a los actos que en él se realizan». El estudio más importante de esta índole es la obra de Alexander Schmemmann titulada *Of Water and the Spirit* («Del agua y del Espíritu») ⁴⁵, y en lo sucesivo se atenderán a ella principalmente mis exposiciones. Sin embargo, no habrá que silenciar que, en la Iglesia ortodoxa rusa, incluso los catecismos marcados intensamente por la teología de escuela, e igualmente el catecismo búlgaro preparado por T. P. Koev, tratan siempre someramente acerca de la faceta ritual del bautismo, aunque de tales alusiones no se desprenda al final ninguna imagen realmente concreta de la forma del rito bautismal⁴⁶.

El bautismo –como ya se ha indicado– consta propiamente de dos o incluso de tres «sacramentos»: el bautismo propiamente dicho, la unción con crisma (*myron*) y la primera comunión. Claro está que la comunión no se administra en todos los casos tras el bautismo. Sucede a menudo en las grandes ciudades que

42. *Taufe - Neues Leben - Dienst*, 27.

43. S. V. Bulgakov, *Nastol'naja kniga*, 904.

44. Makarij II, 326.

45. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*.

46. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 192.

el bautismo se administra, durante la celebración de la Divina Liturgia, en un baptisterio situado debajo o al costado de la Iglesia. Y entonces, después del bautismo, se lleva a los neófitos a la iglesia para que reciban allí la Santa Cena. Pero, en todo caso, el niño recién bautizado, inmediatamente después de recibir el bautismo y la unción con crisma, tiene ya derecho a recibir la comunión. Según la comprensión ortodoxa, no hay ninguna razón para rehusar la eucaristía a los cristianos bautizados que no profesan ninguna herejía y que se hallan dentro de la comunión de la Iglesia ortodoxa.

Aunque el bautismo consta, en sentido más estricto, de tres sacramentos, sin embargo se compone de toda una serie de acciones muy diferentes, todas las cuales lo constituyen, y de las que únicamente se puede prescindir en caso de extrema necesidad.

El fundamento para la doctrina del bautismo y la realización del mismo no es el «caso especial» del bautismo de niños, el cual, desde luego, se ha convertido de hecho en el caso normal, sino lo que fue originalmente el caso normal, es decir, el bautismo de adultos, que vuelve a hacerse frecuente hoy día en lo que fue la Unión Soviética.

El bautismo comienza con la admisión del catecúmeno. Al bautizando se le coloca entonces mirando hacia el este, en la iglesia. El sacerdote sopla tres veces sobre su rostro, haciéndolo en forma de cruz. Tres veces se traza la señal de la cruz sobre la frente y el pecho. Luego sigue una oración. En la Iglesia antigua, al candidato se le consideraba después de esta acción como *christianus*, pero todavía no como «creyente», porque ser «creyente» no era una actitud psicológica, sino que sólo se consideraba como «creyente» al creyente *bautizado*. Después de la acción de «cristianizar», comenzaba el catecumenado, que podía durar de uno a tres años. Según Alexander Schmemmann, el rito de cristianizar muestra que, fundamentalmente, sólo se puede bautizar a quien esté preparado para ello: una preparación cuya realización posterior debe estar garantizada en el caso del bautismo de niños. Así, pues, según la concepción ortodoxa, la preparación no significa sólo, o no significa primordialmente, una «comprensión» intelectual, sino que puede consistir tam-

bién en la integración del bautizando en una familia de cristianos creyentes y practicantes⁴⁷.

En el rito del catecumenado, estas acciones introductorias van seguidas por cuatro exorcismos, que, según las explicaciones de Alexander Schmemmann, se basan en la experiencia real de la maldad que existe en el mundo. Por eso, en el primer exorcismo se interpela incluso directamente el diablo, y por este motivo tales exorcismos se han conservado, a pesar de la tendencia racionalista que aparece incluso en algunos sacerdotes ortodoxos⁴⁸. Después de las oraciones del exorcismo viene la «renuncia» al diablo, en la cual el bautizando (o los padrinos, que en este caso representan al niño y que hablan en nombre de él durante todo el acto del bautismo) renuncia a Satanás no sólo con palabras, sino soplando despreciativamente sobre él y escupiéndole. Ahora el bautizando, que durante el exorcismo y la renuncia había estado vuelto hacia el oeste —que era considerado antiguamente, incluso en las Iglesias occidentales, como el lugar de los demonios— se vuelve hacia el este y se adhiere a Cristo. Esto se realiza de manera muy impresionante cuando el bautizando (o los padrinos en su nombre) responde tres veces a la pregunta «¿Te unes a Cristo?», diciendo: «Me uno a Cristo». Luego, nuevamente, a la pregunta: «¿Te has unido a Cristo?», responde: «Me he unido a Él»⁴⁹.

El exorcismo formaba parte todavía de las acciones que primitivamente se realizaban durante el catecumenado. Pero la «renuncia» pertenece ya a las acciones propias del bautismo, una vez que ha terminado el catecumenado. Mientras que el exorcismo se efectuaba todavía en el candidato al bautismo, permaneciendo éste en actitud completamente pasiva, la renuncia, según Alexander Schmemmann, era «el primer acto libre del bautizando, liberado ya de la esclavitud bajo Satanás»⁵⁰.

Del tiempo de la «disciplina del arcano», que por lo demás ha dejado profundas huellas en el culto divino ortodoxo, procede la

47. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 20.

48. *Ibid.*, 21.

49. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 41-46.

50. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 27.

siguiente primera recitación del credo o símbolo de fe. El catecúmeno se había enterado ya, durante los años del catecumenado, de muchas cosas relativas al contenido de la fe cristiana. Sin embargo, las fórmulas sagradas (Credo, Padrenuestro, Plegaria eucarística) no se le dan a conocer sino inmediatamente antes del bautismo. Alexander Schmemmann dice a propósito de esto que tan sólo en el acto del bautismo «el conocimiento acerca de Cristo se convierte en el conocimiento de Cristo»⁵¹. Después de la nueva y reiterada pregunta de si el catecúmeno se ha unido a Cristo, y de la triple repetición del credo, el candidato al bautismo, postrándose, adora «al Padre, al Hijo y al Espíritu santo, la Trinidad una en esencia e indivisa»⁵².

En la Iglesia antigua, la acción bautismal propiamente dicha, que viene a continuación, estuvo separada por horas y días de la entrega del símbolo de la fe y era celebrada principalmente en Pascua, que –en opinión de Alexander Schmemmann⁵³– se convertía en la Pascua existencial del creyente, en la que era acompañado por la comunidad mediante oraciones y ayunos. La cesura que da paso a una nueva acción, la caracteriza actualmente el hecho de que el sacerdote se revista de vestiduras litúrgicas blancas, de que se enciendan los cirios y de que se inciense la fuente bautismal y se pronuncie una bendición inicial, que está tomada de la Divina Liturgia⁵⁴. Sin embargo, antes de que pueda efectuarse el bautismo por inmersión, el agua se santifica mediante una oración epicléptica. La teología ortodoxa actual acentúa, por un lado, que el bautismo no puede derivarse simplemente de realidades naturales, es decir, concretamente de las propiedades del agua. Pero se opone, por otro lado, a una concepción voluntarista, más difundida seguramente en Occidente, según la cual Dios podría haber escogido igualmente cualquier otro elemento, y que el elemento que se ha escogido no influye en la comprensión del sacramento. Frente a esto, Alexander Schmemmann hace notar el poder inherente al elemento agua

51. *Ibid.*, 33.

52. Cf. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 46.

53. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 37.

54. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 48; cf. *Die Göttliche Liturgie*, 22.

«por su misma naturaleza», que es capaz de matar, animar y purificar⁵⁵. Pero este poder hay que suscitarlo, liberarlo, ponerlo al servicio de Dios, y de este modo santificarlo. Esto acontece por medio de la epiclesis bautismal y por medio de la cruz de Cristo, con la que se bendice al agua⁵⁶.

Entre las ulteriores acciones del bautismo, como la unción con el «óleo de la alegría» y la imposición de la vestidura bautismal, la triple inmersión, realizada en el bautizo propiamente tal, es –claro está– el acto más importante. Se efectúa mediante la fórmula pasiva: «El siervo / la sierva de Dios N. N. es bautizado/a en el nombre del Padre, amén, y del Hijo, amén, y del Espíritu santo, amén»⁵⁷.

La crismación («unción con *myron*»), asociada con el bautismo, se realiza separada únicamente de la acción bautismal en los casos de la conversión de personas que han sido bautizadas «válidamente» *κατ' οἰκονομίαν*. En los demás casos se realiza antes de que termine el acto de iniciación⁵⁸. Todos los teólogos ortodoxos están convencidos de la importancia de esta acción, más aún, de lo indispensable que es y de su carácter sacramental. Reina también unanimidad sobre la manera de efectuarla: la frente, los ojos, la nariz, la boca, los oídos, el pecho y las manos son ungidos en forma de cruz con el santo crisma (*myron*), que ordinariamente es preparado y bendecido por el jefe supremo de la correspondiente Iglesia local autocéfala. El sacerdote dice al realizar cada una de estas unciones: «Sello del Espíritu santo, amén»⁵⁹. Así que el administrador –a diferencia de lo que sucede con la confirmación en la Iglesia católica romana– es el sacerdote. Pero éste administra el crisma consagrado por un miembro de la jerarquía. Es un aceite que está preparado a base de numerosas sustancias aromáticas.

55. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 39s.

56. *Ibid.*, 48.

57. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 66.

58. Esta acción consiste en la cristianización, el bautismo, la crismación, la *synaxis* y la primera comunión, así como en algunas acciones menos importantes como la unción anterior al bautismo, la imposición de la vestidura bautismal, la tonsura, etc.

59. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 72.

Aunque la realización del misterio es uniforme en todas las Iglesias ortodoxas, sin embargo entre los teólogos ortodoxos hay diferentes concepciones a la hora de definir el don que el misterio proporciona. El arcipreste Alexander Schmemmann acentúa que el Espíritu santo mismo es el que se comunica, y que, por tanto, el don del misterio sería más que la simple comunicación de un carisma⁶⁰. Con ello Schmemmann se vuelve expresamente contra la mayoría de los manuales tradicionales de teología. Así, el catecismo del metropolitano Filaret habla de «dones del Espíritu santo, que «educan y fortalecen en la vida espiritual»⁶¹. De manera enteramente parecida se expresa, para mencionar tan sólo un ejemplo más, Christos Androustos: «La gracia concedida por el carisma [...] es tal, que acrecienta y consolida a la vez la vida espiritual del neófito»⁶². En cambio, una concepción totalmente distinta se va difundiendo desde la actividad del teólogo laico Aleksej Homjakov. Para él, la unción con *myron* es una especie de ordenación de laicos, que los integra en el estado del sacerdocio universal del pueblo de Dios. Homjakov había tomado esta concepción de la teología anglicana⁶³.

También en Alexander Schmemmann se encuentran vestigios de esta manera de ver las cosas, cuando ve en la unción con *myron* la integración en los tres ministerios de Cristo: la comunicación de su realeza, de su sacerdocio y de su ministerio profético⁶⁴. Con ello, Schmemmann trata de mantener el sacerdocio institucional y quiere oponerse, a la vez, a la división de la Iglesia en sacerdotes y laicos⁶⁵. Claro que es curioso que este autor, que como ningún otro quiso explicar los sacramentos «con arreglo a los actos que en ellos se realizan», renuncie a explicar por qué se unge precisamente la frente, el pecho, los ojos y los oídos, la nariz, la boca, las manos y los pies. Parece que quiso eludir las in-

60. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 79.

61. *Prostrannyi Hristianskij Katihizis*, č. 1, artículo 10, O miropomazanii (Acerca de la unción con *myron*).

62. Ch. Androustos, 339.

63. P. Plank, *Paralipomena*, esp. 13-17.

64. A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 81-103.

65. *Ibid.*, 94. Cf., a propósito, *infra*, cap. 8.4.

terpretaciones moralizadoras tradicionales, que se encuentran también, por ejemplo, en el catecismo de Filaret⁶⁶.

Si el acto –propiamente tal– de bautizar se asocia más bien con la purificación del pecado original, con el perdón de los pecados y con la concesión de la condición de hijos de Dios, pero la unción con *myron* se asocia con la concesión del Espíritu, entonces tal asignación debe entenderse ante todo como una acentuación especial y no en el sentido de una división de los efectos. A fin de cuentas, el bautismo y la unción con *myron* son una unidad, y la totalidad se aplica a cada una de las partes. Esta unidad debe entenderse tan sólo como la plenitud de todos los signos integrantes, y no como una referencia a que sea posible prescindir de alguna de las partes. Esta orientación de la teología ortodoxa hacia la plenitud de los signos diferencia quizá más profundamente a la teología oriental y a la teología occidental de los sacramentos de lo que pudieran hacerlo las diversas cuestiones controvertidas.

Bibliografía: Afanas'ev, Nikolaj, *Tainstva i tajnodejstvija*: ProvMysl 8 (1951) 17-34; Argenti, Cyrille, *La chrismation*: Contacts 34 (1982) 99-125; Avgeropoulos, P. J., *The Holy Myron. An Historical, Liturgical and Theological Study*, Crestwood 1987; Bulgakov, S. V., *Nastol'naja kniga* (véase la bibliografía del cap. 7); Chrysostomos, obispo de Oreoi, *Nastol'naja BEM* [Baptism, Eucharist, Ministry (Lima paper)] and *Orthodox Spirituality*: GOTR 32 (1987) 51-68; Dimitrijević, D., *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*: US 25 (1970) 350-356; Felmy, Karl Christian, *Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens*: EvTh 1977/5, 459-485; George, K. M., *Reception of the BEM Document in the Orthodox Tradition. A Response of the Paper of Theodore Stylianopoulos*: GOTR 30 (1985) 229-234; Halleux, André de, *Confirmation et Chrisme*: Irén. 57 (1984) 490-515; Heiser, Lothar, *Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter*, Trier 1987 = *Sophia* 25; *Inter-Orthodox Symposium of Baptism, Eucharist and Ministry*. List of Participants: GOTR 30 (1985) 259-268; Kologriwov, Iwan, *Das an-*

66. *Prostrannyi Hristianskij Katihizis*, č. 1, artículo 10, O miropomazanii.

dere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens russischer Heiligkeit, München s.a.; Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖTh 62; Noret, J., *La Confirmation selon Nicolas Cabasilas: La Maison-Dieu* 168 (1986) 33-46; Plank, Peter, *Paralipomena zur Ekklesiologie A. S. Chomjakovs*: OstKSt 29 (1980) 3-29; Podskalsky, Gerhard, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988; *Report of the Holy Synod Commission on the Consensuses on Baptism, the Eucharist and the Priesthood*: JMP 1977/2, 58-62; Schmemmann, Alexander, *La Confirmation: Le Messenger Orthodoxe* 14 (II - 1961) 20-25; Id., *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, Crestwood 1974; Stylianopoulos, Theodore, *The Question of the Reception of BEM in the Orthodox Church in the Light of its Ecumenical Commitment*: GOTR 30 (1985) 205-228; *Taufe - Neues Leben - Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche*. Studienheft 6, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1970; Tarazi, Paul, *Du Baptême*: Contacts 39 (1987) 182-206; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, B.A.C., Madrid 1978ss; Vetelev, Aleksandr, *Der Dienst der Getauften an der Welt nach dem Zeugnis der Kirchenväter*, en: *Taufe - Neues Leben - Dienst* (véase *supra*), 112-126; Voicu, Sever J., *Textes peu connus concernant l'onction prébaptismale*: Irén. 64 (4/ 1991) 468-482.

2. «... porque el Rey de reyes y el Señor de señores viene para ser sacrificado y darse como manjar a los creyentes»*: Eucaristía

a) *La eucaristía como la liturgia de la Iglesia*

Nikolaj Afanas'ev se manifestó repetidas veces contra la idea de considerar a la eucaristía como uno de los siete misterios que hay en la Iglesia. La eucaristía no sería *uno* de los misterios que hay en la Iglesia, sino que, como la fuente, el centro

* Himno para la entrega de las ofrendas en la liturgia de san Basilio correspondiente al Sábado Santo.

y la meta de todos los misterios, sería *el* misterio de la Iglesia. Por tanto, la eucaristía debería entenderse en sentido eclesial, no individual⁶⁷.

Por el contrario, la teología ortodoxa de escuela ha clasificado ordinariamente a la eucaristía entre los demás sacramentos. Así, por ejemplo, en la teología dogmática del metropolitano Makarij se estudia bajo el epígrafe «Acercas del misterio de la eucaristía o comunión», y se menciona como el tercero de los siete sacramentos. La limitación de la eucaristía, aquí expresada, a la comunión no corresponde ni a la praxis litúrgica ortodoxa ni a la teología de la eucaristía.

La clasificación de la eucaristía entre los siete sacramentos se expresa también en la teología dogmática del metropolitano Makarij en la estructura del capítulo que lleva por título «Sobre la eucaristía o comunión». El estudio de la eucaristía corresponde al que se hace de los demás sacramentos, aunque a la eucaristía se le dedican nueve párrafos y con ello se da a su estudio una extensión mayor de la normal⁶⁸. En él se trata de las cuestiones escolásticas corrientes acerca de la *forma* y la *materia*, la fundación, el ministro del sacramento, y se estudian las cuestiones relativas a la necesidad de la comunión bajo ambas especies; finalmente se trata extensamente acerca del carácter sacrificial de la eucaristía.

Christos Androutsos, en su teología dogmática, le dedica cuatro párrafos del total de diecisiete que estudian los sacramentos. Esos cuatro párrafos llevan los siguientes epígrafes: «la divina eucaristía en general»; «la esencia del misterio»; «la realización y la administración del misterio»; «la eucaristía como sacrificio».

En las teologías dogmáticas de escuela se informa poco sobre cómo se realiza la eucaristía, que es el núcleo del más importante acto de culto divino de la Iglesia ortodoxa. Esto se aplica también a la sección sobre «la realización y la administración del misterio», en la teología dogmática de Christos Androutsos. Porque en ella trata Androutsos, no de la ordenanza y la estructura

67. Cf. *supra*, p. 216.

68. Makarij II, 366-424.

de los detalles de la realización ritual de la Divina Liturgia, sino del uso de pan con levadura, a diferencia del pán ázimo que se emplea en Occidente, y sobre la invocación del Espíritu santo, la epiclesis. Vemos, pues, que la sección se ocupa exclusivamente de las cuestiones debatidas entre Oriente y Occidente, pero no está animada por el deseo de exponer positivamente las ideas fundamentales de la concepción oriental. En grado mayor todavía que la teología dogmática del metropolitano Makarij, la de Ch. Androustos transmite la impresión de que la doctrina ortodoxa de la eucaristía consiste sólo en cuestiones controvertidas entre Occidente y Oriente.

En los catecismos de la Iglesia ortodoxa la cuestión es diferente. El catecismo *Pervoe učeniye otrokom* («cartilla infantil»), de Feofan Prokopovič⁶⁹, no contiene, ciertamente, ni una doctrina sobre los sacramentos ni indicaciones sobre la eucaristía. Pero esto se debe a que el catecismo contiene únicamente los diez mandamientos, el Padrenuestro, el credo nicenoconstantinopolitano y las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña. En cambio, el metropolitano Platon (Levšin), en su instrucción para el que sería más tarde el emperador Pablo I, pone en relación cada una de las palabras del relato de la institución, en la versión utilizada en la Divina Liturgia, con las diversas partes de ésta, y de este modo hace que su estudio sobre la eucaristía sea una primera introducción a la Divina Liturgia⁷⁰.

En el catecismo del metropolitano Filaret aparece más claramente el intento de romper los límites de la teología de escuela. Trata de la eucaristía como de la parte más esencial de la Divina Liturgia; habla de las partes principales de la misma; explica por qué al altar que hay en la iglesia se le llama trono, y a la *prophora*, el pan de la proposición; habla de la «inmolación del Cordero», de la bendición inicial de la liturgia de los catecúmenos, de la «transubstanciación» (principalmente por medio de las palabras de la institución y por la epiclesis), de la preparación para

69. Feofan, Prokopovič, *Pervoe učenie otrokom*.

70. Platon (Levšin), *Rechtgläubige Lehre* II § 34, pp. 125-128, cf. también II § 35, pp. 128-130.

la comunión, de la frecuencia de la comunión, y menciona algunos rasgos tomados de la interpretación de la Divina Liturgia como representación de la obra salvífica.

La integración de la Divina Liturgia en su totalidad en las palabras que hablan del misterio de la eucaristía caracteriza sobre todo a la teología reciente, orientada más intensamente hacia la experiencia eclesial. El obispo Ioannis Zizioulas, en la ya mencionada ponencia de Friedewald, mencionaba el «análisis de la liturgia» como «el principal método que utiliza un grupo de teólogos modernos para tratar de la eucaristía»⁷¹. De hecho, en la actual teología ortodoxa se encuentran enunciados esenciales sobre la eucaristía en el marco de la interpretación litúrgica, así como en general –de manera parecida a como había sucedido ya antes, por ejemplo, en Nikolaos Kavalas⁷² (hacia 1320 - hacia 1363/1390)– vuelve a difuminarse la frontera entre el comentario litúrgico y el tratado teológico⁷³.

Entre los rasgos esenciales de la eucaristía, olvidados por no tenerse en cuenta la Divina Liturgia, pero que ahora vuelven a acentuarse en la reciente teología ortodoxa, se encuentra el carácter de la eucaristía como «misterio de la asamblea»⁷⁴, que la eclesiología eucarística ha recuperado⁷⁵. Con arreglo a esto, Nikolaj Afanas'ev ha hecho notar que todas las oraciones de la liturgia, con excepción de la oración que acompaña al himno de los querubines, se hallan en primera persona del plural⁷⁶. El celebrante las pronuncia en nombre de la asamblea, no sólo en nombre propio y no sólo para sí mismo, sino como «boca de la Iglesia»⁷⁷ o como «la lengua de la comunidad eclesial»⁷⁸, la cual

71. I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 173.

72. N. Cabasilas, *Explication*.

73. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, cap. X.

74. Cf. A. Šmeman, *Tainstvo Sobranija* (El misterio de la asamblea): VRChD 107 (1973) 15-28. Se trata del primer capítulo de la monografía: *Evharistija. Tainstvo Carstva*, París 1984.

75. Cf. *supra*, cap. 7.

76. Cf. N. Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*, 47; cf. *Die Göttliche Liturgie*, 50s.

77. N. Afanas'ev, *Trapeza Gospodnja*, 68.

78. Teodoro de Mopsuestia, *Liber ad Baptizandos*, cap. VI: WoodSt VI 100.

pronuncia su «amén» como parte constitutiva de la celebración eucarística⁷⁹. «Nosotros te damos también gracias por esta liturgia que te dignas aceptar de nuestras manos, aunque tienes ante ti millares de arcángeles y ángeles sin número»⁸⁰, se dice, por ejemplo, en la oración del prefacio que en la liturgia de san Juan Crisóstomo precede inmediatamente al «¡Santo, Santo, Santo!». Sobre todo, la comunión –fundamentalmente de todo el pueblo de Dios y no sólo de unas cuantas personas– es para una extensa rama de la teología ortodoxa moderna, especialmente para Nikolaj Afanas'ev y para los defensores (influidos por él) de la eclesiología eucarística, una parte integrante de la Divina Liturgia. Afanas'ev remite, para probarlo, a la novena Regla apostólica, que había prohibido la participación en la Divina Liturgia, si no se participaba en la comunión⁸¹. Y todos, también los laicos, concelebran como sacerdotes⁸². Afanas'ev lo prueba, entre otras cosas, con una extensa cita de la homilía 18 de Juan Crisóstomo sobre la Carta segunda a los corintios:

Hay casos en los que el sacerdote no se diferencia de los que están por debajo de él, por ejemplo, cuando se trata de recibir en comunión los temibles misterios. Todos nosotros somos considerados igualmente dignos de ellos; no como sucedía en el Antiguo Testamento, cuando el sacerdote comía una cosa, y el pueblo comía otra cosa distinta, y cuando no estaba permitido que el pueblo participara de lo que participaba el sacerdote. Ahora no sucede así; sino que se pone ante todos un Cuerpo y un Cáliz. También en las oraciones coopera el pueblo, como todo el mundo puede ver [...]. Cuando llega de nuevo el momento para la aceptación mutua y para recibir el beso de paz, nos besamos unos a otros de igual manera. También en la realización misma de los temibles misterios, el sacerdote ora por el pueblo y el pueblo ora por el sacerdote, porque las palabras

79. N. Afanas'ev, *Cerkov'*, 48; Justino, *Apología* I 65: PG 6, 428; *Padres Apologetas Griegos*, B.A.C., 256.

80. Subrayados míos. N. Afanas'ev, *Cerkov'*, 47, cit: *Die Göttliche Liturgie*, 63 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 37).

81. N. Afanas'ev, *Trapeza*, 77; F. Lauchert, 2.

82. Cf. especialmente el capítulo III, El servicio de los laicos, en N. Afanas'ev, *Cerkov'*, 35.

«con tu espíritu» no significan precisamente otra cosa. Asimismo, las oraciones de acción de gracias son universales, porque el sacerdote no ofrece él solo la acción de gracias, sino que lo hace también todo el pueblo. Después que el sacerdote ha recibido primeramente la respuesta del pueblo, y luego el asentimiento de que lo realizado es «digno y justo», comienza el sacerdote a dar gracias. ¡Y qué tiene de extraño que el pueblo exclame junto con el sacerdote, cuando entona esos himnos santos en unión con los querubines y con los poderes de las alturas!⁸³.

El pueblo sacerdotal de Dios, según la concepción de la moderna teología ortodoxa, no sólo está en pie de igualdad –en algunos aspectos– con los sacerdotes, sino que además la participación del pueblo es indispensable para la realización de la liturgia. El obispo de Pérgamo, Ioannis Zizioulas, habla de la «condición de que la comunidad local, incluidos los laicos, deban estar presentes para que una eucaristía sea válida. El silencio que se hace en torno a estas condiciones» en la teología ortodoxa de escuela, según Zizioulas, se debe a una clara «referencia al trasfondo teológico medieval de esa teología y a que está enmarañada en la problemática de la teología occidental clásica»⁸⁴. Tan imposible como celebrar la eucaristía sin el ministerio consagrado, es «celebrarla sin la congregación del pueblo de la Iglesia en aquel mismo lugar, sin la comunidad en su totalidad»⁸⁵.

Claro que esta condición no sólo se ha silenciado en las criticadas teologías dogmáticas de escuela, sino que además, como se lamentó Nikolaj Afanas'ev, se ha menospreciado con frecuencia⁸⁶. El ejemplo contrario más extremo lo ofreció el obispo Feofan el Ermitaño, canonizado en 1988 por la Iglesia ortodoxa rusa. Durante veintidós años estuvo celebrando en completo aislamiento la Divina Liturgia, y lo hizo incluso diariamente durante los últimos once años de su vida. Aun la persona que le atendía

83. N. Afanas'ev, *Cerkov'*, 48; Juan Crisóstomo, *In epist. II ad Cor.*, hom. XVIII 3: PG 61, 527.

84. I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 171; igualmente: N. Afanas'ev, *Cerkov'*, 41.

85. I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 174.

86. N. Afanas'ev, *Trapeza*, 76.

en la celda, quedaba excluido de la celebración. Es verdad que los biógrafos de Feofan no se escandalizaron nunca de esto, pero parece que tuvieron conciencia del carácter comunitario de la liturgia, cuando señalan con énfasis que «los ángeles participaban» en la liturgia celebrada por él⁸⁷.

b) *La eucaristía como acontecimiento escatológico*⁸⁸

Cuando se habla de la eucaristía como uno de los siete sacramentos que hay en la Iglesia, se pasa por alto fácilmente el carácter de la eucaristía como «misterio de la asamblea» del pueblo sacerdotal de Dios. Es un aspecto que ha sido destacado de nuevo por la moderna teología ortodoxa, al tener debidamente en cuenta la experiencia litúrgica de la Iglesia. Algo parecido sucede con el carácter escatológico de la eucaristía. En los manuales de teología dogmática no se habla de él. El obispo Ioannis Zizioulas escribe a propósito: «Sin embargo, la importancia de la escatología para la comprensión ortodoxa de la eucaristía llegó a estar clara inmediatamente, en cuanto se comenzó a considerar a la eucaristía como una liturgia, y no como un sacramento. La liturgia ortodoxa se halla tan impregnada de escatología, que uno se pregunta cómo fue posible que teólogos que vivían en la Iglesia ortodoxa, pudieran escribir obras de teología dogmática sin referirse constantemente a la relevancia de la escatología. La liturgia ortodoxa comienza y termina con la proclamación del reino, y en su estructura total no es más que una imagen de los *eschata*»⁸⁹.

Especialmente importante para la comprensión escatológica de la liturgia es, junto a la proclamación del «reino del Padre y del Hijo y del Espíritu santo», al comienzo mismo de la liturgia de los catecúmenos⁹⁰, la anámnesis de la liturgia de san Juan Crisóstomo.

87. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 44s.

88. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 432-455.

89. I. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 175.

90. *Die Göttliche Liturgie*, 22 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 17); cf. a propósito, A. Šmeman, *Evharistija*, cap. 2: Tainstvo Carstva (El misterio del Reino).

mo. En efecto, en ella no sólo se piensa en el pasado, sino también en el futuro. Inmediatamente después de las palabras de la institución, se dice en la plegaria eucarística: «Haciendo, pues, memoria de este mandato del Salvador⁹¹ y de cuanto acaeció por nosotros: de la cruz, de la sepultura, de la resurrección al tercer día, de la ascensión a los cielos, del trono a tu derecha, del segundo y glorioso advenimiento futuro, te ofrecemos lo que es tuyo, de lo que es tuyo, en todo y por todo...»⁹². El archimandrita Kiprian (Kern), uno de los más notables expositores de la liturgia en el siglo XX, escribe a propósito: «En la conmemoración eucarística se borran las fronteras entre el pasado, el presente y el futuro [...]. En nuestra liturgia conmemoramos también el futuro». El archimandrita ve en ello una correspondencia con el *perfectum propheticum* de los profetas del Antiguo Testamento⁹³.

Más importante aún que la conmemoración del futuro, considerado en sí, es para el obispo Ioannis Zizioulas el cambio que la conmemoración del pasado experimenta por la conmemoración del futuro insertado en ella. La anámnesis del pasado mismo se modifica por medio de la anámnesis del futuro asociada con ella, de igual modo que la proclamación de la palabra del Evangelio se modifica por el trisagio asociado con ella. La conexión doxológica de las lecturas bíblicas con el trisagio mostraría «que la palabra de Dios dirigida a la Iglesia no viene sencillamente del pasado como un libro y un canon fijo, sino que viene principalmente como realidad escatológica del reino, procedente del trono de Dios»⁹⁴.

De igual modo, en la acción eucarística propiamente dicha, acontecimientos del pasado son entendidos de nuevo en un sentido escatológico. El obispo Ioannis de Pérgamo escribe a propósito:

La anámnesis del pasado es anámnesis «únicamente en el futuro y por el futuro». La conmemoración del futuro «rompe la clásica problemática escolástica acerca de la significación de

91. Se piensa en el mandato de repetición: «Haced esto en conmemoración mía» (1 Cor 11, 24).

92. *Die Göttliche Liturgie*, 65 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 39s).

93. Kiprian (Kern), *Evharistija*, 231.

94. J. Zizioulas, *Apostolic Continuity*, 93.

la eucaristía como memorial. En la eucaristía lo que se hace no es recordar un acontecimiento del pasado. La eucaristía como anámnesis no tiene sus raíces en el pasado –en la cruz de Cristo–, sino en el futuro, en la resurrección y en el reino venidero. Cuando se comprende así la eucaristía, la liturgia vuelve a ser de importancia decisiva. Y es tan evidente que para los ortodoxos la liturgia está sumamente impregnada de gozo y de la experiencia del reino, que la cuestión acerca de si tenemos o no con ella una repetición de un acontecimiento pasado, adquiere un sentido enteramente diferente. En la eucaristía la Iglesia presenta el marco escatológico en el que Dios «concibe» los actos divinos de salvación, entre ellos principalmente el sacrificio de Cristo⁹⁵.

Estas ideas llegan a ser importantes, al estudiarse el carácter sacrificial de la eucaristía, del cual el obispo Zizioulas habla a este propósito. Señalemos tan sólo de pasada que este carácter escatológico de la «conmemoración» determina también conjuntamente el lenguaje de los iconos. Éstos representan igualmente no sólo el pasado, sino también el pasado a la luz de lo venidero⁹⁶. Al servicio de ello está el fondo de oro, sobre el cual los acontecimientos del pasado «aparecen a una luz distinta». Y esto explica que los rasgos de brutalidad humana falten, por ejemplo, en la representación de la pasión de Cristo, y que los pintores de iconos hayan perdido en buena parte la capacidad, nunca ejercitada, de representar esa brutalidad.

No sólo la anámnesis es escatológica; también lo es la asamblea. La imagen ideal de la Iglesia, que Nikolaj Afanas'ev tiene presente, corresponde a la eclesiología de san Ignacio de Antioquía. Según ella, la comunidad local, reunida en torno al obispo para la celebración de la eucaristía, es la Iglesia «católica». Ahora bien, la *ekklesia* local –siguiendo a san Ignacio– es la asamblea escatológica del pueblo de Dios. Ioannis Zizioulas, siguiendo evidentemente a Gregory Dix⁹⁷, remite a la intensa correspondencia que existe entre la imagen que san Ignacio de Antioquía ofrece de

la Iglesia, y lo que se dice en Ap 4–5. Esta imagen de la Iglesia –así subraya el obispo Zizioulas– «no está tomada de la historia, sino del estado escatológico de la asamblea de la Iglesia 'reunida en el mismo lugar'⁹⁸ para participar en la vida eterna de Dios, tal como esta vida se ofrece al mundo en la mesa eucarística»⁹⁹. Para Ioannis Zizioulas, esto proyecta también nueva luz sobre la comprensión del sacerdocio en la Iglesia¹⁰⁰.

La teología tradicional de escuela no dice tampoco nada sobre el carácter de teofanía que la liturgia posee, un carácter que mereció especialmente la atención en la Rusia antigua y que volvió a mover con renovado impulso a la teología rusa desde su resurgimiento en el siglo XIX. Se reconoce claramente sobre todo en las entradas de la Divina Liturgia: Dios llega en su Palabra; es la Pequeña Entrada. Dios llega, irrumpe, «para ser sacrificado y darse como manjar a los creyentes» (cántico de los querubines en el día del Sábado Santo); es la Gran Entrada. Y Dios llega con sus ángeles. Se elimina la frontera entre el cielo y la tierra: «Cuando estamos en el templo de tu gloria, pensamos estar en el cielo», se dice en un *troparion* del culto matutino del Gran Ayuno¹⁰¹. La Iglesia en la tierra celebra en comunión con la Iglesia celestial. Esta comunión se acentúa en diversos pasajes de la liturgia. Se muestra ya en el orden de las partículas simbólicas en la *proskomidia* de la Divina Liturgia, cuando en el *diskos* eucarístico está «reunida toda la Iglesia, la terrena y la celestial»¹⁰². Y esta comunión con los ángeles la implora la liturgia en diversos pasajes¹⁰³. Pero se representa, expresada de manera especialmente bella, cuando se realiza la Gran Entrada y se dice en el himno de los querubines que los fieles o los diáconos son «símbolo y figura de los querubines»,

98. En una nota que alude al ἐπι τὸ αὐτό (Ignacio, Ef V 3; XIII 1; Magn VII 1s; J. A. Fischer, 146, 152, 166); cf. también 1 Cor 14, 23; Hech 2, 1.

99. J. Zizioulas, *Apostolic Continuity*, 80.

100. Véanse los caps. 7.4 y 8.4.

101. *Triōdion*, 48; *Die Ostkirche betet* I, 108.

102. N. Afanas'ev, citado según P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, 155.

103. Cf. *Die Göttliche Liturgie*, 34, 37 y *passim*, principalmente 63s.

95. J. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 176.

96. Cf. L. Ouspensky, *La théologie*, 184, 169.

97. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*. 29ss.

«mientras el Rey del universo [...] es escoltado invisiblemente por legiones de ángeles en su entrada triunfal»¹⁰⁴.

Esta comprensión se muestra con especial belleza en una serie de frescos e iconos relativos a la Divina Liturgia, de los que se encuentran numerosos ejemplos en las iglesias de Yaroslavl¹⁰⁵. Me refiero aquí especialmente a un icono que será importante también en otro contexto¹⁰⁶.

Este icono, que procede del Centro Stroganov en Sol'vyčegodsk, hace referencia al himno de los querubines, que puede leerse en letras ornamentales en el margen superior de la imagen.

Delante de (= en) una iglesia de cinco cúpulas, se ven debajo de la cúpula principal dos círculos concéntricos con la «Trinidad neotestamentaria» en el interior oscuro, rodeada de ángeles en el círculo exterior, que es más claro. En el centro de la imagen se halla Cristo con vestiduras episcopales dentro de una aureola oscura en forma de semicírculo detrás (= delante) del altar. Santos jerarcas y ángeles ministran como diáconos, con ripidios («insignias reales») en sus manos, y un serafín de color rojo encendido a la derecha y otro a la izquierda concelebran con Cristo. Desde el punto de vista del espectador, a la izquierda del altar, en la mesa de los panes de la proposición, unos ángeles con vestiduras sacerdotales realizan la *proskomidia* sobre el *diskos*, sobre el cual está Cristo como un muchacho. En la parte inferior, ante las puertas que conducen al recinto del altar, Cristo –revestido nuevamente como obispo– recibe al cortejo de los ángeles celebrantes, que llevan también consigo un tapiz con una representación del entierro, donde se ha representado nuevamente a Cristo como a un muchacho¹⁰⁷. Para la interpretación escatológica de la liturgia, lo más importante de este icono, por lo demás interesantísimo, es la eliminación de las fronteras entre el cielo

104. *Die Göttliche Liturgie*, 54 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 32). Cf. la ilustración 8, que representa la celebración de la liturgia por Cristo mismo y la concelebración de los ángeles. Cf. también, *infra*, p. 310.

105. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 45-57, 64-77; Id., *Die Gregorios-Auslegung*.

106. Cf. la ilustración 8 y el cap. 8.4.

107. Véanse más detalles sobre esto en K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 51s.

y la tierra, la concelebración de la jerarquía celestial y la irrupción de la gloria del Dios Trino y Uno en el templo¹⁰⁸.

Había que destacar especialmente la unidad de la Iglesia celestial y de la Iglesia terrenal alcanzada en la Divina Liturgia, según los sermones litúrgicos de Ioann Sergiev, el carismático de Kronstadt¹⁰⁹, que fue canonizado por la Iglesia ortodoxa rusa en el extranjero, y a quien el patriarcado de Moscú, desde tiempos muy recientes, no puede ya ignorar¹¹⁰. Sobre todo desde 1988, en el que se celebró el milenio del bautismo de Rusia, el motivo de la comunión entre la Iglesia terrenal y la celestial, y de la eliminación de las fronteras entre el cielo y la tierra durante el culto divino, es un motivo que se viene mencionando constantemente, y que fue el que impulsó al gran príncipe Vladimir, según la leyenda citada constantemente en 1988, a abrazar el cristianismo bizantino.

Así que la asamblea eucarística de la Iglesia local es, por un lado, la Iglesia entera en su plenitud «católica», pero a condición de que, al mismo tiempo, se trascienda a sí misma. Entra en comunión con los serafines, que con dos alas cubren sus rostro, y en comunión con los santos que claman en la presencia de Dios: «¡Ay de mí, estoy perdido!» (Is 6, 2.5). En esta sensibilidad hacia lo santo y en el temor ante lo santo, se halla hoy día quizás la mayor diferencia confesional entre las Iglesias de Oriente y de Occidente, entendiéndose por estas últimas sobre todo, pero no exclusivamente, a las Iglesias y comunidades protestantes. El temor ante lo santo, que es el reverso de la fascinación causada por lo santo, determina la actitud del cristiano ortodoxo en el culto divino, el gesto de permanecer en pie ante Dios, las inclinaciones, las manifestaciones de profunda reverencia. Este respeto determina su actitud ante todo lo que está bendecido y santificado,

108. Para ulteriores rasgos, *infra*, cap. 9.

109. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 285-290.

110. Cf. Protoierej Ioann Sergiev: ZMP 1988/10, 49-52; Erzpriester Johannes von Kronstadt, *Des Gebetes verändernde Kraft*: SOrth 1989/1, 42-45; N. Deržavin, *Velikij pastyr'*. K 160-letiju so dnja roždenija protoiereja Ioanna Sergieva [El gran Pastor. Con motivo del 160 aniversario del nacimiento del arcepreste Ioann Sergiev]: ZMP 1989/8, 22-25.

principalmente ante los dones eucarísticos. Y le induce a clamar a Dios, durante todo el culto divino, implorando su misericordia, de tal manera que la exclamación «¡Señor, apiádate!» es como un hilo que recorre todo el acto del culto divino.

Finalmente, el motivo de la santificación escatológica del cosmos en la Divina Liturgia, que no se mencionó nunca en la teología tradicional de escuela, se acentúa también intensamente en la teología reciente. Esto se aplica de manera especial a Alexander Schmemmann y a Ioannis Zizioulas¹¹¹. En los misterios y actos de bendición realizados en la Iglesia se emplean dones de la creación, escogidos y conducidos a su finalidad escatológica, que es la de servir a Dios, la de ser el pan de la vida y la bebida de la salvación. Por este motivo, los dones de la eucaristía son santos, aun antes de la transubstanciación. Y su transformación significa, no que dejen de ser lo que son, pan y vino¹¹², sino que son conducidos hacia la nueva creación. Así que, de este modo, la liturgia es a la vez un signo de aceptación y de transformación del mundo, el cual, «para la visión litúrgica de la creación, no dejó nunca de ser el cosmos de Dios». Todo «lo que nosotros somos, lo que nosotros hacemos, lo que nos interesa en este mundo», es ofrecido a Dios en los dones eucarísticos. «No es que deba quedarse como lo que es. Pero no debe dejar de ser tampoco lo que en el fondo es, sino que debe llegar a ser lo que genuinamente es y lo que el pecado ha desfigurado»¹¹³.

De manera semejante expresa Alexander Schmemmann la relación entre la necesaria continuidad y conservación de la creación y su ofrecimiento, aceptación y transformación en la eucaristía. «El mundo, que rechazó a Cristo, tiene que morir él mismo en el hombre; si ha de llegar a ser nuevamente un medio de comunión, un medio de participación en la vida, que irradia desde el sepulcro, ha de serlo en el reino que no es 'de este mundo' y que todavía debe llegar en los conceptos de este mundo». «Y, así, el pan y el vino, el alimento, la materia, el símbolo de este mismo mundo

111. Sobre todo el conjunto, cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 442-455.

112. Esto es importante para la comprensión de la transubstanciación, cf. *infra*, p. 273s.

113. J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau*.

y, por tanto, el contenido de nuestra *prosphora*¹¹⁴ para Dios, para que se transubstancien en el cuerpo y la sangre de Cristo y lleguen a ser la comunión de su reino, tienen que ser 'elevados' para Dios en la *anáfora*¹¹⁵, sacados de 'este mundo'. Y esto sucede únicamente, cuando en la eucaristía la Iglesia abandona este mundo y se eleva a la mesa de Cristo en su reino, de tal manera que ella vea y proclame verdaderamente el cielo y la tierra como 'llenos de su gloria', y a Dios como quien 'consigo dio plenitud a todas las cosas'. Claro que esta «discontinuidad» sólo es posible, porque primeramente hay continuidad y no negación, «porque el Espíritu santo 'hace nuevas todas las cosas' y no hace 'nuevas cosas'»¹¹⁶.

Tales enunciados son parte de una comprensión de la naturaleza que considera a la tierra y a los productos que el hombre obtiene de ella, no sólo como «agregados químicos», sino como «un regalo vivo que participa del misterio litúrgico»¹¹⁷. Esta comprensión se enfrenta a una comprensión secular de la naturaleza y del mundo, que utiliza las cosas –aun las cosas santas– simplemente para un *fin*, y que, cuando se ha logrado ese fin, las tira y desecha. Aun antes de que comenzara con cierta intensidad el debate en torno al comportamiento del hombre moderno con el medio ambiente, y antes de que los teólogos de Occidente vieran con claridad la problemática ecológica, los teólogos ortodoxos, partiendo de su pneumatología¹¹⁸ y de su «visión eucarística del mundo», habían señalado lo antinatural que había en el comportamiento del hombre moderno, determinado por la civilización occidental (¡también en Oriente!), con el medio ambiente¹¹⁹ y habían acentuado frente a ello la «dimensión cósmico-escatológica» de la eucaristía.

114. *Prosphora* (= ofrenda) se denomina primeramente el pan eucarístico de la Iglesia Ortodoxa. Alexander Schmemmann, seguramente, utiliza con preferencia este concepto a causa de su significado fundamental, que hace referencia a la «elevación» de la ofrenda.

115. *Anaphora* («anáfora»); el término técnico que se aplica a la oración de la «oblación del sacrificio», indica aún más claramente el aspecto de la «elevación».

116. A. Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, 7; cf. Ap 21, 5.

117. P. Evdokimov, *La Prière*, 11s.

118. Cf. Ch. Yannaras, *Der Heilige Geist*, 137ss.

119. Cf., por ejemplo, J. Zizioulas en una contribución a un debate en Friedewald 1975: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, 45.

c) *El misterio de la transustanciación*

El obispo Ioannis Zizioulas, en su conferencia de Friedenwald, citada ya varias veces en el presente capítulo, rechazó todas las preguntas acerca del «cómo» de la transustanciación de los dones eucarísticos. «Prescindiendo de la afirmación de que tiene lugar un cambio en los elementos», el concepto de μεταβολή (cuya mejor traducción es la de ‘cambio’), utilizado para designar la transustanciación de los dones eucarísticos, «no tiene ningún contenido concreto ulterior»¹²⁰. Por lo demás, este concepto se encuentra ya en san Justino Mártir¹²¹. San Juan Crisóstomo utiliza también algunas veces el concepto de μεταρροθμιζειν¹²². Otros Padres prefirieron el concepto de μεταποιειν¹²³. La plegaria eucarística de la liturgia de san Juan Crisóstomo culmina en la petición de que Dios cambie los dones por medio del Espíritu santo (μεταβαλὼν τῷ Πνεύματι Σου τῷ Ἁγίῳ)¹²⁴. Por el contrario, la liturgia de san Basilio pide únicamente que los dones se muestren como el cuerpo y la sangre de Cristo¹²⁵. La falta de uniformidad en el uso de los conceptos muestra que lo único que a los Padres les interesaba era señalar *que* aquí se efectúa un cambio real, pero que ellos no tenían interés en explicar *cómo* se realiza ese cambio.

El concepto de «transustanciación», que penetró posteriormente en la teología ortodoxa, no sirvió tampoco en la mayoría de los casos para la explicación del misterio, sino únicamente para mantener la diferencia con respecto a la comprensión protestante o de tendencia protestante. Y, así, en el año 1973, Juvenalij (Pojarkov), que a la sazón era metropolitano de Tula y Belev y di-

120. J. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 168.

121. Justino, *Apología* I 66: PG 6, 429 (*Padres Apologetas Griegos*, B.A.C., 257).

122. Juan Crisóstomo, *De Proditione Judae* II 6: PG 49, 389.

123. Gregorio de Nisa, *or. cat.* 37: PG 45, 97A; Juan Damasceno, *hom.* 4.35: PG 96, 637. Apenas se pueden reflejar en la traducción los matices que diferencian estos conceptos. Propiamente, con una idea filosófica fija se halla asociado tan sólo el concepto de transustanciación (μετουσίωσις).

124. *Die Göttliche Liturgie*, 105 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 40).

125. Ἀναδείξιαι: *Die Göttliche Liturgie*, 105.

rector de la oficina eclesiástica de asuntos exteriores de la Iglesia ortodoxa rusa, trató de presentar este concepto, en su traducción rusa *presuščestvlenie*, como el concepto ortodoxo tradicional para expresar el cambio en los dones eucarísticos «...nuestra fe se expresa con un término: transustanciación. Pienso que, de cualquier modo que planteemos las cuestiones acerca de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en la eucaristía, no encontraremos modo mejor, más exacto y más profundo para expresar la fe ortodoxa»¹²⁶. Precisamente *porque* este término les parecía tan difícilmente aceptable a los interlocutores evangélicos, parecía ser el más claro para sostener la disensión fundamental, percibida por el metropolitano Juvenalij, en la cuestión del cambio eucarístico, disensión que se expresa principalmente en la práctica diferente y en el trato opuesto que se da, por ejemplo, a los *reliqua* (a lo que queda de la santa Cena). Así lo entendió, en todo caso, en la misma conversación, el protopresbítero Vitalij Borovoj, quien concedía que el concepto «surgió muy tardíamente y procedía de Occidente», y que «los antiguos Padres de la Iglesia no lo conocieron». Sin embargo, los teólogos ortodoxos tendrían razón al defenderlo, «porque temían que, con la renuncia a este concepto, pudiera abandonarse la realidad del misterio»¹²⁷.

Exclusivamente en un enfrentamiento antiprotestante, pero no en virtud de un genuino interés por las ideas filosóficas asociadas con él, el concepto de «transustanciación» penetró en la teología ortodoxa. Con esta orientación claramente antiprotestante se encuentra el concepto en la *Confessio orthodoxa* de Petr Mogila de 1640 ó 1642¹²⁸ y en la *Confessio Dosithei* de 1672. Asimismo, la historia de su admisión en el catecismo del metropolitano Filaret (Drozdov) muestra que, en la aceptación de este concepto, no se trataba de una recepción de un pensamiento medieval de carácter aristotélico, sino de asegurar la fe en la presencia real y permanente de Cristo en los dones de la santa Cena¹²⁹. Este autor acen-

126. *Die Eucharistie*, 234.

127. *Ibid.*, 235s.

128. Cf. especialmente P. Hauptmann, *Petrus Mogilas*.

129. Cf. P. Hauptmann, *Die Katechismen*, 202.

túa «que con el término ‘transubstanciación’ no se explica la manera por la cual el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del Señor, porque eso es cosa que nadie puede comprender, con excepción de Dios, sino que se muestra únicamente que el pan es real, verdadera y esencialmente el verdadero cuerpo de Cristo, y que el vino es la sangre de Cristo mismo»¹³⁰.

El metropolitano Makarij (Bulgakov) piensa, con una actitud claramente antiluterana: «El pan y el vino no pueden llegar a ser el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo sino por medio de un cambio o transformación de la esencia¹³¹ del pan y del vino mismo en el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, por medio de una transformación de la esencia»¹³². El concepto, en su forma griega μετασυστοιχία, se encuentra también en la teología dogmática de Christos Androutsos¹³³.

En la Iglesia ortodoxa rusa, incluso teólogos críticos han pensado durante largo tiempo que el término «transubstanciación» era específicamente ortodoxo; o lo utilizaron simplemente y sin reflexionar sobre él. Así, por ejemplo, Aleksandr Petrovič Golubcov (1860-1911), especialista y crítico en materia de liturgia, valoró de manera extraordinariamente crítica el cambio de la situación de los laicos en la Iglesia¹³⁴ y se refirió también críticamente a los cambios habidos en la comprensión del sacrificio eucarístico¹³⁵. Pero utilizó con toda espontaneidad el concepto de transubstanciación para caracterizar la doctrina de san Ireneo de Lyon sobre la eucaristía¹³⁶.

A mi parecer, la crítica contra la teología de los denominados escritos confesionales ortodoxos y contra la doctrina de la transubstanciación, que había penetrado en la Iglesia rusa gracias a

130. *Prostannyi Hristianskij Katihizis* I, 10 (O pričáčšnii = Sobre la comunión).

131. Suščestva.

132. Makarij II, 396. En ruso se halla aquí también el término *presuščestvlenie*. Lo he traducido al alemán por *Wesensverwandlung* («transformación de la esencia») para que aparezca claro el contexto de la frase.

133. Ch. Androutsos, 352.

134. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 325-327.

135. *Ibid.*, 327-329.

136. A. P. Golubcov, *Iz čtenij* II, 41.

ellos¹³⁷, se escuchó por primera vez en las confrontaciones en torno a la posibilidad de una unión con el Viejecatolicismo¹³⁸. Parece que la crítica se extendió más en la teología griega que en la rusa. En su conferencia de Friedewald, Ioannis Zizioulas rechazó incluso con rotundidad el concepto de transubstanciación. Fue capaz también de acaudillar otras voces escépticas¹³⁹.

En las mismas conversaciones, Konstantin Andronikov rechazó también este concepto¹⁴⁰. Como profesor del Instituto de San Sergio en París, sigue de este modo la tradición de su Instituto, especialmente la del arcipreste Sergij Bulgakov.

Según la interpretación de Bulgakov, «el milagro del cambio de los dones santos no es físico sino metafísico»¹⁴¹. El cambio no se realiza como el milagro de Caná, que fue la transformación de una materia en otra materia diferente, sino que en la μεταβολή de los dones eucarísticos «hay una especie de identidad entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*»¹⁴², una «identificación de lo que no es idéntico, una unión de lo que es distinto»¹⁴³. Precisamente el cambio eucarístico excluye una transformación física como la que afirma la doctrina de la transubstanciación¹⁴⁴. Pues, según la doctrina ortodoxa, persisten después del cambio el «carácter de pan» y el «carácter de vino» (*hlebnost* o *vinnost'*) de los dones¹⁴⁵, mientras que según la doctrina tomista, tal como Bulgakov la interpreta, el cambio es el milagro de la unión del cuerpo y la sangre de Cristo con el pan y el vino, a los que se ha arrebatado su substancia: también los accidentales son afectados por la transformación; porque el pan

137. Desempeñan aquí un papel decisivo la *Confessio orthodoxa* del metropolitano Petr Mogila y la *Confessio Dosithei*. Cf. G. Podskalsky, *Griechische Theologie*, 392-396.

138. Cf. P. Svetlov, *O novom mnimom prepjatstvii*, 134; *Starokatoličeskij vopros*, 282.

139. J. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 167s; cf. en el mismo volumen de documentación: *Die Anrufung*, 40; cf. Ch. Yannaras, *Alfavitari*, 196ss.

140. *Die Anrufung*, 19.

141. S. Bulgakov, *Evharističeskij Dogmat* (Put' 20, 3).

142. *Ibid.*, 4.

143. *Ibid.*, 9.

144. *Ibid.*, 4.

145. *Ibid.*, 10.

eucarístico como pan y el vino como vino, los dones de la creación como tales, adquieren por el cambio una nueva cualidad ¹⁴⁶.

Prescindiendo de su inadmisibile fundamentación en una filosofía que obstaculiza más bien que facilita la problemática teológica ¹⁴⁷, la teología católica –según la convicción de Bulgakov– falla en la cuestión de saber qué es lo que cambia, en la eucaristía, en cuanto a la materia del pan y del vino ¹⁴⁸, qué relación tienen el pan con el cuerpo y el vino con la sangre de Cristo. Es verdad que la teología de los cuatro primeros siglos guardó silencio sobre qué es lo que pasa con el pan y el vino en la eucaristía; sin embargo, que el pan en cuanto *pan* y el vino en cuanto *vino* son el cuerpo y la sangre de Cristo, eso fue la firme convicción de los Padres de los primeros tiempos ¹⁴⁹, como lo atestigua san Ireneo: «El pan de la tierra, que ha recibido la invocación de Dios, no es ya pan común [...], sino eucaristía, que consta de dos cosas, de una terrena y de otra celestial» ¹⁵⁰. Por lo demás, esta cita de san Ireneo, en las sextas conversaciones de Arnoldshain entre representantes de la Iglesia ortodoxa rusa y de la Iglesia evangélica en Alemania, celebradas en el invierno del año 1973, sirvió de base de entendimiento para la formulación de tesis comunes por parte de Nikolaj Uspenskij, teólogo ruso, y de Georg Kretschmar, historiador de la Iglesia ¹⁵¹.

Para Sergij Bulgakov, en la cita de san Ireneo de Lyon hay que destacar que en el pensamiento teológico de los Padres el cambio eucarístico no suprimió el carácter del pan como pan y del vino como vino. Esto es importante, porque en el misterio no se trata de la disolución de la criatura, sino de su transfiguración cósmico-escatológica. En la eucaristía –y en este punto

146. *Ibid.*, 13.

147. *Ibid.*, 15.

148. *Ibid.*, 22.

149. *Ibid.*, 22.

150. Ireneo, *Contra haereses* IV 18, 5: PG 7, 1028s; S. Bulgakov, *Evharističeskij Dogmat* (Put' 20, 24).

151. *Die Eucharistie*, 25. Redundaría en beneficio del propio enriquecimiento, no sólo del entendimiento ecuménico, que se recibieran más intensamente tales acuerdos en la manera de pensar, tanto más cuanto que el consenso puede basarse también en la Fórmula de Concordia (SD VII 14: BSELK 977).

Bulgakov llega a ser uno de los primeros defensores de la explicación cósmico-escatológica de la liturgia– acontece en principio y como anticipación la transfiguración del mundo. «Esta transfiguración ¹⁵² de la creación, que corresponde a la segunda venida del Redentor, se efectúa misteriosamente en la divina eucaristía, es decir, manifiestamente sólo para los ojos de la fe, bajo la materia eucarística. Lo que se realiza en el misterio, se realizará al fin de los tiempos en todo el mundo, que es el cuerpo de la humanidad, y esta última es el cuerpo de Cristo» ¹⁵³. Por el contrario, Christos Androustos puso también en paralelo la μεταβολή del sacrificio eucarístico con la καταστροφή (*destructio*) de lo sacrificado en el sacrificio cruento. Por consiguiente, era decisivo para él que, en la eucaristía, el pan y el vino *no* siguieran siendo pan y vino ¹⁵⁴. Claro que con ello este gran defensor de la ortodoxia había abandonado ya el marco de la doctrina ortodoxa.

La doctrina de la transfiguración de la materia en la Divina Liturgia, la fundamenta Sergij Bulgakov en la diferencia existente entre la presencia eucarística de Cristo y su presencia material antes de la ascensión. A causa de esta diferencia, la «instrucción doctrinal» prohibiría la comunión, cuando después del cambio aparece Cristo como muchacho en el *diskos* [la patena], es decir, cuando, en lugar de un cambio metafísico y eucarístico, se ha producido un cambio físico ¹⁵⁵.

Bulgakov piensa aquí en historias de milagros eucarísticos, como la aparición de Cristo como muchacho en el *diskos* y otros casos parecidos, que la tradición occidental conoce también en términos iguales o parecidos ¹⁵⁶, pero que se encuentran por vez primera en Oriente ¹⁵⁷. Evidentemente, le había pasado inadverti-

152. *Preobraženie*, μεταμόρφωσις, propiamente: transformación.

153. S. Bulgakov, *Evharističeskij Dogmat* (Put' 21, 33).

154. Ch. Androustos, 371.

155. *Izvestie učitel'noe*, en: *Služebnik* II, 530. Así ya en el *Trebnik* de Petr Mogilas de 1646: *Trebnik Petra Mohyly*, 250.

156. Cf. la pintura que hay en la Cappella del SS. Corporale en la catedral de Orvieto: Georg Kauffmann, 386s.

157. Cf. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 19-33.64-77; Id., *Die Gregorios-Auslegung*.

do el hecho de que precisamente los enunciados de la «instrucción doctrinal» están influidos por la teología escolástica, que Bulgakov combatía aquí y en la que él probablemente hacía pocas diferenciaciones. La «instrucción doctrinal» se encuentra por vez primera en el *Služebnik* de 1617, que tiene marcadas influencias occidentales¹⁵⁸. Precisamente la prohibición de la comunión de los dones eucarísticos, que no aparezcan como pan y vino, sino como Cristo joven que se encuentra sobre el *diskos*, una prohibición que parece contradecir a la tradición ortodoxa más antigua¹⁵⁹, se debe a la influencia latina, en concreto a la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino. Santo Tomás da por terminada la presencia eucarística de Cristo, cuando, en lugar de la *species sacramenti*, se ven la carne y la sangre de Cristo o Cristo como un joven¹⁶⁰.

La diferencia entre la presencia corporal de Cristo en la tierra antes de la ascensión a los cielos, y la presencia eucarística posterior, la habría subrayado con mucho acierto Juan Damasceno, según Sergij Bulgakov, cuando aquél acentúa: «... no es que descienda del cielo el cuerpo que ha ascendido a él, sino que precisamente el pan y el vino mismos se transforman en el cuerpo y la sangre de Dios»¹⁶¹. Para Bulgakov esto significa que los fieles en la eucaristía «no comen un poco del cuerpo y de la sangre en su forma natural, sino que reciben en comunión la indivisible corporeidad del Señor, y se unen así con Él corporalmente y, con ello, también espiritualmente»¹⁶².

Junto a estos principios de una visión cósmico-escatológica de la eucaristía se encuentran también en el estudio de Bulgakov algunas declaraciones que hacen resaltar más intensamente que en la teología dogmática clásica el carácter de convite de la Divina Liturgia. La doctrina de la transubstanciación, según la con-

158. A. Petrovskij, *Učitel'noe Izvestie pri slavjanskom Služebnike*, 553.

159. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 23-32.

160. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III q. LXXVI, art. VIII. La referencia a santo Tomás se la debo al padre Allan Smith, de Toronto.

161. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* IV 13: PG 94, 1144s; S. Bulgakov, *Evharističeskij Dogmat* (Put' 21, 15).

162. S. Bulgakov, *Evharističeskij Dogmat* (Put' 21, 6).

cepción de este autor, destruye la conexión entre el cambio y la comunión, porque enseña el cambio con independencia de la comunión. Aunque se guarden los dones eucarísticos, eso se hace para fines de la *comunión*. «En la eucaristía tenemos una manifestación de Cristo en la tierra, aunque –eso sí– limitada a la finalidad de recibir la comunión. Veneramos los dones sagrados en el misterio de la comunión; porque en ellos está Cristo presente, que se entrega al comulgante; pero en ellos no podemos ‘tocar’¹⁶³ a Cristo y no tratamos de retenerle en nuestra compañía»¹⁶⁴. A mi parecer, Sergij Bulgakov, con esta afirmación, entendió más correctamente la intención de la doctrina luterana sobre la limitación de la presencia real al *usus sacramenti*¹⁶⁵ que los teólogos que ven en ello una limitación temporal y no simplemente una limitación objetiva.

En la confrontación con la teología occidental, ha tenido especial relevancia la cuestión sobre el momento en que se produce la transformación de los dones eucarísticos. En la teología litúrgica ortodoxa se pusieron en juego, a este respecto, todas las posibilidades: desde la concepción de que los dones se transformarían en la *proskomidia*¹⁶⁶, hasta la idea –rechazada oficialmente, desde luego, en Rusia en el siglo XVII– de que el cambio de los dones eucarísticos tendría lugar al pronunciarse las palabras de la institución¹⁶⁷. En un antiguo comentario litúrgico, muy popular en Rusia durante algún tiempo, se refleja además la antigua concepción siríaca de que la consagración de los dones eucarísticos concluiría en el acto de la fracción del pan¹⁶⁸. La teología ortodoxa de escuela, que había imitado a la escolástica occidental en la definición de *materia* y *forma*, afirmó que la *forma sacramenti* –designada algunas veces como «palabras de la realización»¹⁶⁹– era la

163. Alusión a Jn 20, 17.

164. S. Bulgakov, *Evharističeskij Dogmat* (Put' 21, 18).

165. *Solida Declaratio* VII 14: BSLK 977.

166. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 49.

167. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 124-131. Esta concepción se refleja con claridad en los pasajes del *Eucologio* de Petr Mogila que corresponden a la instrucción doctrinal: *Trebnik Petra Mohyly*, 238s.

168. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 22-33.

169. *Ibid.*, 232.

epiclesis¹⁷⁰, o a menudo la forma final de la epiclesis en la versión con que aparece en la liturgia de san Juan Crisóstomo. Esta fórmula fue aceptada también más tarde por la liturgia de san Basilio y dice así: «... transformándolos por medio de tu Espíritu santo»¹⁷¹. Esta concepción se refleja también en la teología dogmática de Christos Androutsos. Las palabras de la institución las utilizaría el celebrante tan sólo «para narrar de manera introductoria, no con la intención de consagrar, en contra de lo que supone la Iglesia occidental. La transformación (μεταβολή) del pan y del vino es obrada por el Espíritu santo, el cual es invocado, cuando el sacerdote dice: ‘Y haz de este pan el precioso cuerpo de tu Cristo, y de lo que hay en este cáliz, la preciosa sangre de tu Cristo, transformándolos por medio de tu Espíritu santo»¹⁷².

En este punto, el metropolitano Makarij (Bulgakov) es más prudente, porque designa la celebración de la liturgia como el marco indispensable para la consagración de los dones¹⁷³. De hecho, la Iglesia ortodoxa conoce únicamente y sin excepción la consagración eucarística en el marco de la Divina Liturgia, y es bastante curioso que no se haya reflexionado nunca sobre esto en la teología ortodoxa. Incluso cuando el metropolitano Makarij habla luego de la «acción más importante» en la parte eucarística de la liturgia, menciona junto a la epiclesis las palabras de la institución¹⁷⁴. Ambas cosas serían «una única acción ininterrumpida e indivisible. Pues, sin la institución por Cristo y sin ‘ese saludable mandato’»¹⁷⁵, la Iglesia «nunca se hubiera atrevido a efectuar la realización santa de este misterio tan grande y tan tremendo»¹⁷⁶.

170. *Ibid.*, 131; en general y de forma no del todo exacta, esto se considera como la doctrina ortodoxa. Cf. F. Heiler, *Die Ostkirchen*, 166-170; este autor hace ver también dónde se corrigió esta concepción en la Iglesia Ortodoxa.

171. *Die Göttliche Liturgie*, 66 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 40); K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 231-234.

172. Ch. Androutsos, 364; *Die Göttliche Liturgie*, 66 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 40).

173. Makarij II, 378.

174. Makarij II, 379.

175. *Die Göttliche Liturgie*, 65 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 39).

176. Makarij II, 380.

Esta asociación entre las palabras de la institución y la epiclesis, en la que ésta es vinculada, especialmente con la «realización», pero que junto con las palabras de la institución es considerada como parte integrante de la Divina Liturgia y, finalmente, se halla también en coordinación con toda la plegaria eucarística, al menos después del *Sanctus*, se encuentra incluso con más frecuencia en la literatura ortodoxa que la exclusiva acentuación de la epiclesis, tal como aparece ya, no obstante, en la quinta catequesis mistagógica de Cirilo de Jerusalén¹⁷⁷.

Y, así, la «instrucción doctrinal», añadida como apéndice a toda *Služebnik*, no reduce ni mucho menos la consagración a la epiclesis. En la instrucción doctrinal se dan indicaciones al sacerdote para los más diversos casos e incidentes que puedan suceder durante la celebración de la Divina Liturgia. Por ejemplo, cuando se comprueba que ha habido una falta en la *materia*, entonces hay que repetir la «inmolación del Cordero» desde la *proskomidia*, y la plegaria eucarística desde después del «Sanctus» hasta la epiclesis incluida; si esta falta se comprueba demasiado tarde, entonces hay que repetir la plegaria eucarística desde las palabras de la institución (a éstas les sigue, de todos modos, antes de la epiclesis, otra anámnesis). Lo mismo hay que hacer, cuando el sacerdote se ha olvidado de pronunciar algo esencial de la plegaria eucarística. También en este caso se aplica: la repetición de la epiclesis no basta, sino que deben pronunciarse las palabras de la institución, la anámnesis y la epiclesis. Y esto debe hacerse en todos los casos en los que haya una deficiencia o se cometa alguna falta en la celebración de la liturgia¹⁷⁸.

Así que la doctrina acerca de la transformación de los dones eucarísticos por medio de la epiclesis tiene todavía su limitación en el estadio tardío del desarrollo doctrinal. Parte central e indispensablemente necesaria durante esa fase sigue siendo todavía la sección de la plegaria eucarística, que se extiende desde

177. Cirilo de Jerusalén, *Myst. Kat.* I 7: PG 33, 1072; *Myst. Kat.* V 7: PG 33, 115. Según una ordenanza que hoy día ya no está vigente, el candidato al ministerio episcopal, durante el periodo sinodal en Rusia, tenía que comprometerse, antes de su ordenación, a la aceptación de esta doctrina.

178. *Služebnik* II, 486-549.

las palabras de la institución hasta la epiclesis, parte que incluye también la conmemoración de la obra salvífica y una fórmula de oblación.

Claro que la «instrucción doctrinal» tiene además otro nivel, influido más intensamente por la escolástica. En ese nivel se define lo que es absolutamente necesario para la realización de la eucaristía: el sacerdote ordenado canónicamente (¡no se habla del pueblo!), la recta intención de realizar el sacramento, la *materia* adecuada conforme a la institución (pan de trigo que sea puro y esté fermentado¹⁷⁹ y vino de uvas [mezclado con agua]) y, como *forma*: «la realización de este misterio por medio de una oración y de las palabras [acompañadas] por la bendición por la mano del sacerdote: ‘y haz de este pan el precioso cuerpo de tu Cristo, y de lo que hay en este cáliz, la preciosa sangre de tu Cristo, transformándolos por medio de tu Espíritu santo’»¹⁸⁰. Para el caso de una concelebración, se encarece además como absolutamente necesario que los sacerdotes reciten en común la fórmula decisiva, y que ninguno se adelante al otro en la recitación¹⁸¹. Aquí aparecen temores de que pueda haber rivalidades en la pronunciación de la «fórmula de consagración», temores que son posibles únicamente si la epiclesis no se entiende ya como *oración*, sino como «fórmula», y se invierte por completo su sentido.

Nikolaos Kavalas quiso entender la epiclesis enteramente como oración, no como «fórmula», aunque, por otra parte, la acentuó como no lo había hecho ningún otro padre de la Ortodoxia. Lo que le interesaba precisamente no era una *fórmula* de consagración, sino el carácter de *oración* de la plegaria eucarística, cuando quería hacer ver a los latinos que también su plegaria eucarística culminaba en una epiclesis¹⁸².

179. Al definir la *materia*, se hace notar en todos los manuales de teología dogmática que el pan debe ser pan *fermentado*. Aquí habrá que señalar que, en el año 1054, la unidad entre Oriente y Occidente se rompió principalmente por la cuestión del pan eucarístico. Cf. J. H. Erickson, *Leavened and Unleavened*.

180. *Služebnik* II, 488.

181. *Služebnik* II, 519.

182. N. Kavalas, *Explication*, 199ss.

Aparece con claridad toda la amplitud de las posibilidades de enunciar cuál es el momento de la transformación, cuando se comparan los enunciados que ven condicionada la consagración por una fórmula de consagración, con lo que era posible en Rusia, por influencia de las ciencias histórico-críticas desde fines del siglo XIX. Ivan Karabinov, teólogo de San Petersburgo, llegó incluso a declarar que las palabras de la institución y la epiclesis eran adiciones secundarias que se habían hecho al sacrificio de alabanza, realizado únicamente por medio de la anámnesis¹⁸³. Por lo demás, Karabinov no hace declaración alguna sobre la legitimidad de las adiciones; no habría pretendido tampoco cuestionarlas fundamentalmente.

Sus ideas no lograron imponerse sino parcialmente. Lo limitado de su influencia se explica quizás por el hecho de que la situación de la Iglesia ortodoxa no permitía una continuación y desarrollo ulterior de los enfoques críticos, y por el hecho de que otras Iglesias Ortodoxas no estaban en condiciones de corroborar semejante crítica. De todos modos, la Escuela Histórica logró tal vez que no pareciese ya adecuado hablar de «fórmulas de realización». Y, así, Konstantin Andronikov, teólogo que desempeñaba su actividad en el Instituto de San Sergio en París, afirmó en las Conversaciones de Friedewald, mencionadas ya repetidas veces: «La epiclesis no es una fórmula de realización. Esto hay que comprenderlo antes de iniciar un debate. No es algo que pueda contraponerse a las palabras de la institución. No, la epiclesis no es un momento que, como un *deus ex machina*, obre mágicamente el cambio de los elementos en un determinado instante. La epiclesis es total y enteramente una oración. [...] Hay una μεταβολή, hay un cambio, una transformación, pero no es posible decir que ésta se produzca por una causalidad que pueda determinarse con precisión». La teología ortodoxa se vio obligada a buscar semejante causalidad, cuando comenzó a pensar en categorías occidentales como las de *forma* y *substantia*. «Pero en el fondo habrá que considerar la liturgia entera como una oración de consagración»¹⁸⁴.

183. I. Karabinov, *Evharističeskaja Molitva*.

184. La contribución al debate en: *Die Anrufung des Heiligen Geistes*, 19.

Me parece que lo más importante aquí es que, con Konstantin Andronikov y otros teólogos¹⁸⁵, se recuperó el carácter de la epiclesis como *oración*, un carácter que se había perdido cuando se destacaron algunas palabras de la epiclesis como *forma sacramenti*. Parece que la Iglesia griega se halla más avanzada que la rusa en este camino de volver a considerar el carácter de *oración* de la epiclesis, ya que eliminó, en la liturgia de san Basilio, la fórmula tomada de la liturgia de san Juan Crisóstomo: «transformándolos por medio de tu Espíritu santo»¹⁸⁶.

d) *La divina liturgia como sacrificio*

La Divina Liturgia es un «sacrificio incruento». La tradición litúrgica ortodoxa no permite duda alguna sobre ello. En el centro de la liturgia, en la plegaria eucarística mencionada antes de la «anáfora» (sacrificio), el diácono exclama, por ejemplo: «¡Con orden y reverencia estemos atentos, para ofrecer en paz la santa oblación!»¹⁸⁷. En la liturgia de san Juan Crisóstomo, la epiclesis es introducida por las siguientes palabras: «Te ofrecemos también este culto espiritual e incruento...»¹⁸⁸. Y la «inmolación del Cordero», en la *proskomidia*, es representada enteramente como sacrificio, cuando en ella el diácono exhorta al sacerdote: «¡Sacrifica, oh Padre!», y luego, un poco más tarde, repite: «¡Crucifica, oh Padre!»¹⁸⁹. También el altar, de acuerdo con la forma en que los textos litúrgicos se comprenden a sí mismos, es «altar de sacrificio»¹⁹⁰.

No hay teólogos ortodoxos que cuestionen el carácter sacrificial de la liturgia, un carácter que los textos litúrgicos atestiguan de manera tan impresionante. Es verdad que en el marco de la teología ortodoxa hay grandísimas diferencias en cuanto a la explicación y definición de ese carácter sacrificial. A este respecto

185. Cf. también, por ejemplo, S. Bulgakov, *Pravoslavie*, 250.

186. *Die Göttliche Liturgie*, 152 G, 150 R.

187. *Die Göttliche Liturgie*, 62 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 35).

188. *Die Göttliche Liturgie*, 65 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 40).

189. *Die Göttliche Liturgie*, 12.

190. *Die Göttliche Liturgie*, 37.

fueron de mucho peso, por ejemplo, las afirmaciones de Ivan Dmitrevskij (1754-1829), gran expositor de la liturgia rusa. Su comentario de la liturgia va precedido por una introducción, construida sistemáticamente, sobre el carácter sacrificial¹⁹¹, en la cual se presenta a la eucaristía como continuación de los sacrificios del Antiguo Testamento¹⁹². En perfecta consonancia con la doctrina católica romana del sacrificio, como se expone en el *Catechismus Romanus*, Ivan Dmitrevskij habla de que el cuerpo y la sangre de Cristo, que «por una parte se entregan a los hombres como manjar», «son ofrecidos, por otra parte, a Dios como sacrificio»; y así se hace de nuevo en cada celebración eucarística¹⁹³. Nikolaos Kavalas realza principalmente la epiclesis como momento de la transformación de los dones, a fin de distinguir entre el sacrificio de la Iglesia, es decir, entre los dones de pan y vino, y el sacrificio de Cristo que es hecho presente por Dios, después de la epiclesis, por medio del poder del Espíritu santo; para distinguir, por tanto, entre una obra de Dios, una obra del Señor, y una obra de esclavos. Por su parte, Ivan Dmitrevskij habla del «ofrecimiento del cuerpo de Cristo» por la Iglesia en la liturgia¹⁹⁴.

Los enunciados de Ivan Dmitrevskij sobre el carácter sacrificial de la eucaristía se hallan en una trayectoria continuada luego por la teología ortodoxa de escuela. Para el metropolitano Makarij (Bulgakov), la Divina Liturgia no es sólo un «sacrificio de alabanza y de acción de gracias», sino también un «sacrificio expiatorio por los vivos y los difuntos»¹⁹⁵. Christos Androutsos se expresa en términos semejantes.

En la Escuela Histórica de la teología rusa, a comienzos del siglo XX, se reflexionó también de manera nueva y crítica sobre la doctrina del sacrificio eucarístico, diferenciándose entonces clarísimamente entre distintas fases de la comprensión del sacrificio en el historia de la teología. Se encuentran importantes aportaciones en la «Explicación histórica de los ritos de la liturgia» y en

191. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 223.

192. *Ibid.*, 224.

193. *Ibid.*, 230.

194. *Ibid.*, 231-234.

195. Makarij II, 421s; Ch. Androutsos, 374.

otros estudios de Aleksandr Petrovič Golubcov, profesor de la Academia Espiritual de Moscú. Los resultados a los que él había llegado, los recogió y siguió estudiándolos de manera diferenciada el ya mencionado Ivan Karabinov¹⁹⁶, teólogo de San Petersburgo y experto en temas litúrgicos. Originalmente, según su opinión, tan sólo la *plegaria* eucarística fue designada como sacrificio. Pero en san Ireneo comienza ya a producirse un desplazamiento de esta designación hacia los dones del pan y del vino. Sin embargo, el importante puesto de la epiclesis en el culto divino impidió que Oriente hablase, como lo hacía Occidente, de un ofrecimiento del cuerpo de Cristo en la liturgia. Lejos de eso, según la comprensión oriental, la eucaristía siguió siendo siempre un *sacrificio de acción de gracias*¹⁹⁷. Evidentemente, Ivan Karabinov puede hablar así únicamente porque –de manera parecida a como lo haría más tarde Georgij Florovskij– descubre desarrollos defectuosos en el pensamiento teológico ortodoxo, a los que Florovskij designaría con el término de «pseudomorfosis»¹⁹⁸.

Para la teología ortodoxa, el concepto de sacrificio no sólo es muy querido porque pertenece a la sustancia original de la Divina Liturgia, sino también a causa de la conmemoración de los difuntos, que está asociada al carácter de sacrificio. Esta conmemoración condujo ya desde antiguo a Cirilo de Jerusalén a designar a la eucaristía como «sacrificio expiatorio»¹⁹⁹.

La conmemoración de los difuntos tiene dos lugares fijos en la Divina Liturgia: el primero es la «intercesión eucarística» en el marco de la anáfora²⁰⁰; el segundo es la ordenación de las partículas simbólicas en la *proskomidia*²⁰¹. Para la preparación de este rito, los fieles ortodoxos, antes de que comience la Divina Liturgia, compran «prosforás» («panes del sacrificio») y fijan en ellas etiquetas con los nombres de las personas de quienes hay

que hacer conmemoración. Por cada nombre, el sacerdote toma una partícula de la «prosforá» y la deposita en el *diskos* eucarístico debajo del «Cordero», que luego será el único en ser consagrado como el cuerpo de Cristo. Las partículas ordenadas en torno al Cordero, en conmemoración de los vivos y los difuntos, son puestas en el cáliz, después de la comunión del pueblo, y son inmersas así en la sangre perdonadora y sanadora de Cristo.

Para la piedad de los cristianos ortodoxos, esta forma de oración por los difuntos es fundamental. Sin embargo, sería equivocado, transfiriendo a la Ortodoxia ideas católicas medievales, ver en la oración por los difuntos una «obra» dedicada a ellos. Tales ideas quedaban lejos incluso de la teología de escuela, que hablaba aún con toda espontaneidad acerca del sacrificio del cuerpo de Cristo en la liturgia. Por el contrario, Ioannis Zizioulas puede basarse hoy día en un amplio consenso, cuando, para explicar la oración por los difuntos en especial y el carácter sacrificial de la eucaristía en general, remite al aspecto escatológico de la liturgia:

En la eucaristía, la Iglesia sitúa el marco escatológico en el que se «recuerdan» las acciones salvíficas de Dios, principalmente el sacrificio de Cristo. Con ello, el sacrificio adquiere una finalidad y un carácter definitivo, por cuanto Dios determina todo lo que ha de tener finalmente la vida eterna. En esta y con esta conmemoración, la Iglesia se acuerda de los santos y ora para que Dios se acuerde eternamente en Jesús de toda la comunidad, juntamente con todo el cosmos: y esto significa alcanzar el carácter definitivo de la existencia, la inmortalidad y la vida eterna [...]. La eucaristía no comunica la gracia divina como una especie de poder que se derive de la cruz y que siga manando a través de un «canal» sacramental, sino que nos asume en la memoria escatológica de Dios en Cristo, en la cual estamos también seguros de que se va a pensar en nosotros; es decir, no pereceremos sencillamente, sino que tendremos la vida eterna²⁰².

El obispo Ioannis Zizioulas, con esta visión escatológica del memorial eucarístico, dio la clave para comprender en la oración

196. Ivan Karabinov murió en algún momento en la era de Stalin.

197. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 349s.

198. Cf. *supra*, p. 35.

199. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 231; Cirilo de Jerusalén, *Cat. Myst.* V: PG 33, 1116.

200. *Die Göttliche Liturgie*, 67-69, esp. 68; 106-110, esp. 107.

201. *Die Göttliche Liturgie*, 13-17.

202. J. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 176.

eucarística de intercesión la conmemoración de los vivos y la de los difuntos, la conmemoración de los santos y la de los pecadores, las cuales fluyen maravillosamente la una en la otra. Asimismo, Nikolaj Zabolotskij, profesor en la Academia Espiritual de Leningrado, en las conversaciones que tuvieron lugar en el año 1976 entre la Iglesia evangélica en Alemania y la Iglesia ortodoxa rusa acerca de «el sacrificio de Cristo y el sacrificio de los cristianos», hizo notar que en la eucaristía se rompen y traspasan las ideas de tiempo, y esto es clave para comprender el carácter sacrificial de la eucaristía. Sería un malentendido suponer que la Iglesia ortodoxa enseña que el sacrificio de Cristo en la cruz se repite en la eucaristía.

Tal malentendido puede surgir únicamente, si investigamos analíticamente la eucaristía, es decir, si vemos por un lado al pueblo de Dios y por otro a Cristo, y admitimos que entre ambos hay un distanciamiento en el tiempo. Pero, de hecho, ¡no hay tal distanciamiento en el tiempo ni tal diferencia en el espacio! No existe un distanciamiento en el tiempo, porque Cristo está siempre con nosotros, porque está personalmente presente en el Espíritu santo. No hay tampoco separación en el espacio entre Cristo y el pueblo de Dios...²⁰³.

e) *La comunión de los misterios santos de Cristo*

«¡Acercaos con temor de Dios, fe y amor!», exclama el diácono cuando se acerca trayendo del altar los dones santos²⁰⁴. Originalmente, esta exclamación era un llamamiento que exhortaba a los fieles, que se hallaban en la nave de la iglesia, a que acudieran a recibir la comunión. Con mucha frecuencia la Divina Liturgia prosigue sin la comunión, después de efectuarse este llamamiento. En Rusia, esa antigua práctica ha llegado a ser más rara; en Grecia puede suceder que la Divina Liturgia continúe algunas veces sin la comunión del pueblo, y que otras veces algunos fieles reciban, no obstante, la comunión delante de una de las puer-

203. *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*, 192.

204. *Die Göttliche Liturgie*, 83 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 52).

tas laterales del recinto del altar. Ahora bien, el llamamiento a la comunión es reinterpretado al ser situado en el marco de una concepción de la Divina Liturgia como representación simbólica de la historia de la salvación. Así, por ejemplo, el sacerdote Vasilij Nordov, en un sermón en el que explicaba la liturgia, interpretó el llamamiento «Acercaos con temor de Dios y con fe»²⁰⁵ como una exhortación a encontrarse con sumo respeto con el Resucitado, pero sin mencionar la comunión ni una sola vez. En otro sermón posterior hablaba –incluso con mucho énfasis– de la comunión de los santos misterios de Cristo²⁰⁶. La devoción de Vasilij Nordov a la comunión, claramente reconocible, queda desligada así de la realización, propiamente dicha, de la Divina Liturgia, y en este sentido llega a ser «alitúrgica» y puramente individual.

No es una casualidad. Vissarion (NečaeV), que luego fue obispo de Kostroma, alentó precisamente en su comentario litúrgico a participar en la liturgia sin recibir la comunión²⁰⁷. En el manual litúrgico para el sacerdote, escrito por S. V. Bulgakov, se trata de la comunión como cuarto sacramento, después de hablarse del bautismo, de la unción con crisma y de la penitencia²⁰⁸. Es otro ejemplo más de la separación entre la liturgia y la comunión. De la Divina Liturgia como tal, había hablado ya antes S. V. Bulgakov en un contexto completamente distinto²⁰⁹. En la Iglesia ortodoxa, el temor tradicional a lo santo (un temor, por lo demás, justificado, pero que durante siglos y hasta el momento presente se ha acentuado de manera unilateral), y el miedo a recibir indignamente la comunión consolidaron las tendencias a establecer una separación violenta entre la liturgia y la comunión.

El redescubrimiento de su conexión íntima está asociado, no tanto con las ideas, más profundas, acerca de la interpretación histórica de la liturgia, sino principalmente con una renovación espiritual de la Iglesia ortodoxa. No sin recibir muestras de hostilidad, a comienzos del siglo XIX, Nikodimos, del santo Monte

205. La versión rusa difiere aquí un poco de la versión griega.

206. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 282s.

207. *Ibid.*, 306.

208. S. V. Bulgakov, *Nastol'naja kniga*, 1041ss.

209. *Ibid.*, 699-729.

Athos, exhortó a recibir la comunión con mayor frecuencia ²¹⁰. En Rusia lo hizo sobre todo Ioann Sergiev, el carismático de Kronstadt, e influyó así en la modificación de la práctica seguida dentro de la Iglesia ortodoxa rusa. Basándose en 1 Cor 11, 27ss, advertía también contra una recepción indigna de la comunión. Pero no cuestionó tampoco las normas usuales en la Iglesia ortodoxa rusa de preparación para la comunión. Sin embargo, hizo notar que la condición previa más importante para recibir la comunión no era el cumplimiento de las reglas del ayuno y de la oración, sino, además de la «disposición del corazón abierto hacia Dios», la «enmienda interna» y la «fe sincera» en que, «bajo la figura de pan y vino», «se recibe el purísimo cuerpo y la purísima sangre del Redentor», y en que «con la boca se recibe al Redentor mismo» en el corazón; fe en que los comulgantes creyentes llegan a ser «una carne y sangre con Él», y lo es también «un espíritu» que crea firmemente en el perdón de los pecados en el santo convite, es decir, que crea que «Él, como fuego sagrado, quema y purifica por medio de su sangre todos [...] los pecados».

Por eso –decía él en un sermón– cada uno de vosotros, con la conciencia de su propia indignidad para recibir los misterios divinos, confiese por completo a la misericordia del Señor, a fin de que Él mismo, por medio de su gracia, os haga dignos de recibir sus santos misterios; todo el mundo confie, nadie vacile, nadie pierda el ánimo ni desmaye al pensar en su propia indignidad [y en su] ineptitud; desde el cáliz se administra a todos la gracia del Señor y el gran perdón y purificación de los pecados. Tan sólo creed y confiad ²¹¹.

Como es natural, los comentarios litúrgicos influidos por la Escuela Histórica hicieron notar también que en la Iglesia antigua se comulgaba con frecuencia y, por principio, en cada celebración litúrgica ²¹². Ahora bien, la referencia al perdón de los pecados concedido en la eucaristía, que hace al pecador creyente

digno de recibir la eucaristía, falta en los comentarios y falta también normalmente en los tratados de teología dogmática.

La Iglesia ortodoxa, aunque sean miles los que quieran comulgar, utiliza *un solo* pan y *un solo* cáliz, ateniéndose a lo que se dice en 1 Cor 10, 17. Tan sólo inmediatamente antes de la distribución, se divide el pan sagrado según el número de partículas que se necesiten. Puede suceder a veces que con el contenido de un solo cáliz se llenen varios cálices. En cambio, una instrucción del *služebnik* prohíbe expresamente al sacerdote que se utilicen para la comunión las partículas ordenadas en torno al «Cordero» en conmemoración de los vivos y los difuntos ²¹³. Sería difícil expresar con mayor vigor que la unidad de la Iglesia que celebra la eucaristía, queda constituida y actualizada por la unidad consistente en participar de *un solo* pan y de *un solo* cáliz. La liturgia de san Basilio ora así, en consonancia con esta idea: «Y a todos los que participamos de un solo pan y de un solo cáliz, únenos en la comunión del único Espíritu santo» ²¹⁴.

Tan sólo en la eclesiología eucarística volvió a acentuarse más intensamente el carácter eclesial de la comunión, que aparece en esta plegaria. De ello se ha hablado ya en otro contexto ²¹⁵. Sin embargo, en exposiciones que no permiten sospechar una influencia de la eclesiología eucarística, hay también afirmaciones que hacen ver esta referencia eclesial que se contiene en la eucaristía. Así, por ejemplo, se dice en un relato sobre la restauración del monasterio Optina Pustyn' ²¹⁶: «Parecía que toda la iglesia, repleta de peregrinos que se acercaban a participar del sagrado cáliz, se fundía en una sola unidad –por medio de la eucaristía– con la Iglesia celestial, con los santos que agradan a Dios y con san Ambrosij ²¹⁷, recientemente glorificado» ²¹⁸. Semejante afirmación, más que remitir a una influencia recibida del pensamiento

213. *Die Göttliche Liturgie*, 75 R, 75 a R; cf. *supra*, p. 285.

214. *Die Göttliche Liturgie*, 106; cf. *supra*, p. 205.

215. Cf. *supra*, cap. 7.

216. Se trata del monasterio más importante para la vida espiritual de la Rusia del siglo XIX, en el que florecieron principalmente los *startzi* rusos.

217. *Staretz* del Optina Pustyn', canonizado en 1988.

218. Archimandrita Evlogij, *Vozroždenie Optinoj Pustyn'*, 22.

210. V. Grumel, *Nicodème l'Hagiorite*, en: DThC 11, 486-490; V. V. Sphroeras, *Nikodimos*.

211. Las citas están tomadas de K. Ch. Felmy, *Predigt*, 237.

212. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 351, cf. también 152-157, 255-257.

teológico de Nikolaj Afanas'ev, nos hace pensar que la comprensión eclesial de la eucaristía, especialmente de la comunión, a pesar de todas las adherencias individualistas que fueron superponiéndose, pertenece a la veta original de la experiencia eucarística en la Iglesia ortodoxa.

Bibliografía: Afanas'ev, Nikolaj, *Cerkov' Duha Svjatogo* (véase la bibliografía del cap. 7); Id., *Trapeza Gospodnja* [La Mesa del Señor], París 1952 = Pravoslavie i Sobremennost' 2-3; *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, editado por la Oficina eclesial de relaciones exteriores de la Iglesia evangélica en Alemania, Frankfurt 1977 = ÖR.B 31; Auxentios, Hieromonk-James Thornton, *Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy. A Comparative Treatment*: GOTR 32 (1987) 285-308; Bulgakov, Sergij, *Evharističeskij Dogmat* [El dogma eucarístico]: Put' 20 (1930) 3-46; 21 (1930) 3-33; Bulgakov, S. V., *Nastol'naja kniga* (véase la bibliografía del cap. 7); Calivas, Alkiviadis, *Reflections on the Divine Liturgy*: GOTR 1983, 213-219; Clement, Olivier, *Aperçus sur la présence eucharistique*: Contacts 34 (1982) 216-234; Crockett, William R., *Eucharist. Symbol of Transformation*, New York 1989; Dix, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1947; Emilianos (Timidiadis), mitr., *Restoration and Liberation in and by the Community*: GOTR 19 (1974) 131-158; Erickson, John H., *Leavened and Unleavened. Some Theological Implications of the Schism of 1054*: SVTQ 14 (1970), 155-176; *Die Eucharistie*. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, editado por la Oficina eclesial de relaciones exteriores de la Iglesia evangélica en Alemania, Bielefeld 1974; Evdokimov, Paul, *La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Chrysostome*, préface de R. P. Dalmais, Mulhouse - Paris - Tournai 1966); Evlogij, archimandrita, *Vozroždenie Optinoy Pustyni* [El renacimiento de la ermita de Optina]: ZMP 1989/2, 21s; Felmy, Karl Christian, *Die Deutung* (véase la bibliografía del cap. 1); Id. *Die Gregorios-Auslegung der Göttlichen Liturgie in der russischen Kirchenmalerei*: Zeitschrift für Ostkirchliche Kunst. Hermeneia 4 (1988), 87-93; Id., *Predigt im orthodoxen Rußland* (véase la bibliografía del

cap. 1); Id., *Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*, en: *Persoană si Comunione*. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Sibiu 1993, 267-276; Fitzgerald, Thomas, *The Holy Eucharist as Theophany*: GOTR 28 (1983) 27-38; Gogol', Nikolaj Vasil'evič, *Razmyšlenija o Božestvennoj Liturgii - Betrachtungen über die Göttliche Liturgie* (en ruso y en alemán), en: A. V. Maltzer, *Liturgikon* (véase los estudios de introducción), pp. IX-CVIII; Golubcov, Aleksandr Petrovič, *Iz čtenij po cerkovnoj arheologii i liturgike*. Izdanie posmertnoe (Izdat I. A. Golubcov), č. II. Liturgika [De las lecciones sobre arqueología eclesial y liturgia. Edición póstuma (a cargo de I. A. Golubcov), segunda parte, Litúrgica], Sergiev Posad 1918; Grumel, V., *Nicodème l'Hagiorite*, en: DThC 11, 486-490; Hauptmann, Peter, *Petrus Mogilas (1596-1696)*, en: *Klassiker der Theologie*, vol. 1. *Von Irenäus bis Martin Luther*, edit. por H. Fries-G. Kretschmar, München 1981, 378-391; Ivanov, Vladimir, *Die Welt der Liturgie. Eine Einführung in das Wesen des orthodoxen Gottesdienstes*: SOrth 1991/3, 24-34; Iwanow, Nikolai P., *Die mystische Realität des Leibes Christi*: SOrth 1983/4, 43-47; Klapsis, Emmanuel, *L'Eucharistie, événement missionnaire dans un monde de souffrance*: Contacts 40 (1988) 242-252; Karabinov, Ivan, *Evharističeskaja Molitva (Anafora)*. Opyt istoriko-liturgičeskago analiza [La plegaria eucarística (la anáfora). Ensayo de análisis histórico-litúrgico], San Petersburgo 1908; Kauffmann, Georg, *Emilia-Romagna, Marken, Umbrien. Baudenkmäler und Museen*, Reclams Kunstführer Italien, vol. 4, Stuttgart 1987; Kiprian (Kern), archimandrita, *Evharistija (Iz čtenij v Provoslavnom Bogoslovskom Institute v Pariže)* [La eucaristía (De las lecciones impartidas en el Instituto Teológico Ortodoxo de París)], París 1947; Mantzarides, George, *The Divine Liturgy and the World*: GOTR 26 (1981) 62-70; Meyendorff, John, *Christ's Humanity. The Paschal Mystery*: SVTQ 31 (1987) 5-40; Mikhail, obispo, *The Eucharist in the Teaching of the Orthodox Church*: JMP 1977/11, 57-64; *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*. Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain, editado por la Oficina eclesial de relaciones exteriores de la Iglesia evangélica en Alemania, Frankfurt 1979 = ÖR.B 34; Ouspensky, Léonide, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, París 1980; Petrovskij, Aleksandr, *Učitel'noe Izvestie pri slavjanskom služebnike* [La ins-

trucción doctrinal en la agenda eslava]: ChČt 1911/4, 552-572; 1911/7-8, 917-936; 1911/10, 1206-1221; Plank, Peter, *Die Eucharistischeversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980 = ÖC 31; Podskalsky, Gerhard, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxy im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988; [Schmemmann, Alexander] A. Šmeman, *Evharistija* (véase la bibliografía del cap. 7); Id., *Worship in a Secular Age*: SVTQ 1972/1, 3-16; Schulz, Hans-Joachim, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*. 2. überarbeitete und erweiterte Aufl. mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit, Trier 1980 = Sophia 5; Sphroeras, V. V., *Nikodimos = B. B. Σφοροεράς, Νικόδημος ὁ Ἁγιοεῖτης*, en: TEE 9, 498-500; Stylianopoulos, Theodore G., *Holy Eucharist and Priesthood in the New Testament*: GOTR 23 (1978) 113-130; Svetlov, Pavel, *O mnimom prepjatstvii* (véase la bibliografía del cap. 7); Id., *Starokatoličeskij vopros v ego novom fazise* [La cuestión viejocatólica en su nueva fase]: BV 1904/2, 281-316; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, B.A.C., Madrid 1978ss; *Trebnyk Petra Mohyly. Perevidannja z originalu što pojavyvysja u drukarni Kyevo-Pečers'koji Lavry 16 hrudnja 1646 roku*. Uporjadkuvav Arkadij Žukovs'kyj. Vydannja Ukrajinskoji Avtokefal'noji Pravoslavnoji Cerkvy v Avstraliji i Novij Zeljandiji Naukovo Tovaristva im. Ševčenko v Evropi, Akademinoho Vydavnysctva d-ra Petra Beleja [Eucologio de Petr Mohyla, traducido del original que se publicó en la imprenta del monasterio de cuevas de Kiev el 16 de diciembre de 1646. Se encargó de su publicación Arkadij Žukovs'kyj; editado por la Iglesia ortodoxa autocéfala ucraniana en Australia y Nueva Zelanda, por la Sociedad Ševčenko en Europa, y la editorial Akademischer Verlag del Dr. Petr Belej], Camberra - München - Paris 1988; Yannaras, Christos, *Der Heilige Geist* (véase la bibliografía del cap. 5.2); Zizioulas, John, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Toward a Synthesis of two Perspectives*: SVTQ 1975/2, 75-108; Id., *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, en: *Die Anrufung des Heiligen Geistes* (véase *supra*), 163-179; Id. y otros, *L'Eucharistie*, Tours 1970 = *L'Église en Dialogue*, 12; Id., *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*: US 1970, 342-349.

3. «¡Ábreme las puertas de la penitencia, oh Dador de vida!»*: la confesión

Para la Iglesia ortodoxa, la confesión es parte esencial de la preparación para la comunión. En la Iglesia rusa, únicamente durante la Semana Santa y en Pascua, los fieles adultos pueden comulgar sin tener que confesarse antes de cada recepción de la comunión. En las demás Iglesias ortodoxas, no es tan riguroso el vínculo entre la confesión y la recepción de la comunión, pero, en todo caso, es mucho más riguroso que en la práctica actual de las Iglesias de Occidente.

En la tradición, los enunciados sobre el misterio de la confesión, especialmente sobre el «ministro» del sacramento, son menos unánimes que en la teología ortodoxa de la actualidad. Por ejemplo, san Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022) había sostenido la opinión de que un carismático, aunque no hubiera recibido la ordenación sacerdotal, podía oír confesiones²¹⁹. Lo profundamente arraigada que se hallaba esta concepción, lo vemos porque, entre los «viejos creyentes», que no tienen sacerdotes, el presidente de la comunidad, que es considerado portador del Espíritu, pero no poseedor del ministerio sacerdotal, puede oír confesiones. Por el contrario, hoy día se ha impuesto universalmente en la Iglesia ortodoxa la concepción de que «en el misterio de la penitencia, quien perdona los pecados es Cristo mismo o el Espíritu santo, pero que en la tierra los que prestan servicio como órganos visibles de esta potestad son, después de los santos apóstoles, los obispos y los presbíteros»²²⁰. Claro que se sigue prefiriendo al «carismático como confesor», aunque queden descartados como confesores los carismáticos que no hayan recibido la ordenación sacerdotal. Aun hoy día, en la Iglesia ortodoxa, los fieles acuden desde muy lejos para visi-

* Comienzo de un *ideomelon* de penitencia, cantado en el culto matutino durante el tiempo de vigencia del *triōdion*, es decir, el tiempo que precede a la Cuaresma y la Cuaresma: *Triōdion*, 6 y *passim*; *Die Ostkirche betet* I, 29 y *passim*.

219. Vasilij (Krivošein), *Prepodobnyi Simeon*, 115-128.

220. Makarij II, 430. Sobre todo el conjunto véase especialmente *Buße und Beichte*.

tar a confesores reconocidos como *startzi*, a fin de confesarse con ellos y recibir consejos espirituales²²¹.

En las distintas Iglesias Ortodoxas, difiere la manera de impartir la absolución. La Iglesia griega sigue la práctica más antigua y original, utilizando una fórmula deprecativa:

Dios, que por medio del profeta Natán perdonó a David, cuando él confesó sus pecados, y que perdonó a Pedro la negación, cuando él lloró amargamente, y que a la prostituta que lloraba a Sus pies y al publicano y al [hijo] descarriado les perdonó sus pecados: ese mismo Dios te perdone a ti todo, por medio de mí, pecador, ahora en el presente eón y en el eón futuro, y haga que comparezcas sin condenación alguna ante su temible tribunal. No tengas preocupación por las transgresiones de las que te has confesado, y vete en paz²²².

Por el contrario, en Rusia, por influencia del *Euchologion* del metropolitano Petr Mogila²²³ y, con ello, indirectamente por influencia latina, en vez de la oración pidiendo la absolución llegó a emplearse una fórmula indicativa de la absolución:

Nuestro Señor Jesucristo te perdone todos tus actos pecaminosos, hijo mío N. N., por la gracia y la misericordia de su amor a los hombres. Y mediante el poder que Él me ha otorgado, yo, sacerdote indigno, te perdono también a ti y te absuelvo de todos tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo. Amén²²⁴.

Ahora bien, esta penetración de una fórmula jurídica no condujo a que la Iglesia ortodoxa abandonara la comprensión medicinal de la confesión, que era tradicional en Oriente. El rito mismo de la confesión contiene referencias a esta comprensión. Y, así, dice el sacerdote en la exhortación que hace al escuchar la confesión (en el caso de que tal exhortación no se omita por razones de bre-

221. Para el tiempo más antiguo, cf. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*; pero consúltese también F. M. Dostoevskij, *Die Brüder Karamazov mit den Erzählungen über den Starec Zosima*.

222. *Euchologion*, 222s.

223. *Trebnik Petra Mohyly* (véase la bibliografía del cap. 8.2), 357.

224. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 219.

vedad): «Está bien que hayas acudido a la santa confesión, porque por medio de esta confesión te lavarás de los pecados de tu alma con un baño espiritual y serás sanado con un remedio espiritual de las heridas mortales causadas por esos pecados»²²⁵. Esta comprensión medicinal sigue viva también en la reciente teología ortodoxa. El arcipreste Dumitru Stăniloae, en su conferencia pronunciada durante el tercer diálogo teológico bilateral entre la Iglesia ortodoxa rumana y la Iglesia evangélica en Alemania acerca del tema «Renovación y santificación de los creyentes en el sacramento de la penitencia según la doctrina de la Iglesia ortodoxa, basada en la sagrada Escritura y en la santa Tradición»²²⁶, mencionó varios ejemplos patrísticos en favor de esta comprensión y añadió luego: «El sacerdote, como médico, no sólo obra la curación del enfermo recetando medicinas y tratamientos, sino que lo hace especialmente mostrando al enfermo comprensión y compasión, porque de este modo Cristo nos proporcionó el poder para superar el pecado, Él que es el mayor de los médicos, que por amor nuestro cargó sobre sí con la muerte en la cruz»²²⁷.

La comprensión medicinal aquí presentada, se contrapone a veces, incluso en los ritos litúrgicos, a la comprensión jurídica. Y, así, dice el confesor en la confesión de «altas personalidades espirituales»: «Yo, pastor pecador, no soy un juez para juzgarte, sino que soy el testigo, elegido por ti, ante Dios. Nuestro Juez es el Señor Jesucristo. Abre ante Él los misterios de tu corazón y haz penitencia»²²⁸. Es verdad que aquí, en el trasfondo, aparece también el derecho canónico, en virtud del cual una persona que es jerárquicamente superior no puede ser juzgada por otra persona que sea inferior, pero la tendencia a descartar las categorías jurídicas impregna por igual el rito de la confesión y la teología acerca de la misma.

Esto se aplica especialísimamente a las «epitimías» impuestas en la confesión a los penitentes, que corresponden a las peniten-

225. *Ibid.*, 204.

226. *Buße und Beichte*, 25-32.

227. *Ibid.*, 32.

228. S. V. Bulgakov, *Nastol'naja kniga*, 1012; cf. también A. von Maltzew, *Die Sacramente*, Anhang, 66.

cias que en la Iglesia católica romana se imponen en la confesión, pero que, no obstante, a diferencia de estas últimas, no tienen carácter satisfactorio, sino que –como subraya también la teología dogmática de escuela del metropolitano Makarij– son «únicamente castigos paternos encaminados a la enmienda y la curación»²²⁹. Las penitencias no servían para «dar satisfacción a la justicia de Dios», sino para suscitar dolor y arrepentimiento en el pecador²³⁰. Esto se hallaría en consonancia con la doctrina del apóstol san Pablo y con las enseñanzas y la práctica canónica de la Iglesia antigua. En cambio, a la justicia de Dios sólo puede satisfacerse mediante el sacrificio de Cristo en la cruz²³¹.

La referencia a la práctica canónica de la Iglesia antigua podría probarse por numerosas disposiciones. La más impresionante es, seguramente, el canon 102 del Sínodo Trulano, del año 692, que con sus numerosas disposiciones detalladas apenas permite esperar este acorde final de tipo pastoral:

Aquel que ha recibido de Dios la potestad de atar y desatar, tendrá en consideración la calidad del pecado y la disposición del pecador para la conversión y, así, aplicará a la enfermedad una terapia apropiada, a fin de que un proceder inadecuado en uno u otro sentido no malogre la salvación del paciente.

Pues el pecado no es una enfermedad sencilla, sino múltiple y variada, y produce muchos tumores. De esta manera el mal se va difundiendo cada vez más y continúa hasta que encuentra resistencia gracias al poder del terapeuta.

Por consiguiente, el que quiera dar prueba de que posee el arte de la curación espiritual, tendrá que observar primero el estado del pecador, para ver si éste tiende más a la salud o si, por el contrario, por su propio comportamiento ha suscitado en sí mismo la enfermedad. Y tendrá que cuidar de prevenir las recaídas. Asimismo, tendrá que ver si el paciente opone resistencia al facultativo, y si la herida del alma aumenta por la aplicación de la medicina prescrita y, por tanto, estará indicada la misericordia. Pues todo lo que a Dios le interesa –y lo que interesa a quien se ha hecho cargo de la dirección espiri-

229. Makarij II, 442.

230. Makarij II, 443 con referencia a 1 Cor 5, 1-5; 2 Cor 2, 7.

231. Makarij II, 444-449.

tual– es hacer que regrese la oveja descarriada y curar a quien ha sufrido la mordedura de la serpiente.

Así que ni impulsará al pecador al abismo de la desesperación, ni soltará las riendas dándose por vencido y menospreciando la vida, sino que contrarrestará de algún modo los efectos de la dolencia –ya sea con medicamentos más rigurosos y duros o más suaves y benignos– y de esta manera luchará por la curación de las heridas de aquel que pruebe los frutos de la penitencia, y guiará sabiamente al hombre que está llamado al esplendor celestial. Por consiguiente, debemos atender a ambas cosas: a las exigencias de la disciplina severa y a los requisitos de una práctica adecuada²³².

En opinión de muchos teólogos ortodoxos, la doctrina católica romana de las indulgencias es consecuencia de una concepción y práctica unilaterales de la confesión. Contra esta doctrina polemizó ardientemente, por ejemplo, el obispo Feofan el Ermitaño, canonizado en el año 1988²³³. Las indulgencias no sólo cuestionan la plena suficiencia del sacrificio de Cristo en la cruz, enseña la teología ortodoxa, en la medida en que ésta considera admisibles las categorías jurídicas²³⁴, sino que además se hallan en contradicción con la actitud ascética fundamental de la teología ortodoxa.

En conexión con el rechazo de la doctrina de las indulgencias, el metropolitano Makarij, en su teología dogmática, critica también la doctrina católica romana sobre el tesoro de las obras sobreabundantes:

Los méritos de los santos, por grandes que sean, nunca podremos considerarlos como sobreabundantes, como excesivamente ricos, como no necesarios para ellos mismos, y como útiles para justificar a otras personas, a pecadores, ante los ojos de Dios. Pues, en primer lugar, todas las proezas²³⁵ de los santos

232. F. Lauchert, *Die Kanones*, 138s. La referencia a este canon y la traducción alemana se las debo a Heinz Ohme, de Erlangen. En algunos lugares la he retocado ligeramente.

233. Cf. K. Ch. Felmy, *Predigt*, 59 y 96.

234. Cf. *supra*, cap. 6.

235. *Podvigi*.

no les pertenecen por completo a ellos, sino que fueron realizadas con ayuda de la gracia de Dios y tienen incluso su valor ante el tribunal de la eterna justicia en virtud de los méritos de Cristo. En segundo lugar, el precepto de la ley del Evangelio que conduce a la vida es 'muy amplio' (Sal 118, 96 - LXX, texto clásico), tan amplio que, por mucho que lo cumpla el hombre, le quedará todavía mucho por cumplir [...]. Del hecho de que Dios haya perdonado a los pecadores a causa de los justos y esté siempre dispuesto a perdonarlos (Gn 18, 32; Ex 32, 30ss), no hay que deducir que Él haya perdonado y perdone a los primeros gracias a las obras sobreabundantes de los segundos; que a Él se le ofrezca satisfacción por medio de esos méritos y que se los impute a los pecadores, y no por otra razón distinta. Lejos de eso, los justos son especialmente agradables a Dios, y por eso la intercesión de los mismos tiene especial fuerza ante Él. Pero Dios perdonaría siempre en virtud de su infinito amor, y no en virtud de un juicio que sopesara y compensase²³⁶.

Es muy interesante ver cómo aquí un teólogo dogmático, que conoce plenamente las categorías jurídicas, las rechaza en relación con la confesión, ateniéndose así a la tradición y la experiencia ortodoxas.

Bibliografía: Borichersky, Vladimir Stakhy, *A Pastoral Perspective on Sin and the Sacrament of Confession*: SVTQ 21 (1977) 207-216; Bulgakov, S. V., *Nastol'naja kniga* (véase la bibliografía del cap. 7); *Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung der Christen*. Dritter bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD vom 28. Mai bis 3. Juni 1982 in Hüllhorst, editado por la Oficina eclesial de relaciones exteriores de la Iglesia evangélica en Alemania, Frankfurt 1987 = ÖR.B 51; Chryssavgis, John, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Brookline MA 1990; Erickson, John H., *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition*: SVTQ 21 (1977) 191-206; Felmy, Karl Christian, *Predigt* (véase la bibliografía del cap. 1); Harakas, Stanley S., *A Theology of the Sacrament*

236. Makarij II, 458s.

of the Holy Confession: GOTR 19 (1974) 177-202; Ioann Sokolov, obispo, *The Dogmatik and Moral Meaning of Penance*: JMP 1985/7. 79s; 8, 77s; 9, 108s; Melia, Elie, *Le Sacrement de Pénitence*: Le Messager Orthodoxe 14 (II - 1961) 25-35; *Sacrament of Penance*: serie de artículos publicados en JMP 1985 (fascículos 1, 2, 4, 6, 7 y 11), 1986 (fascículos 1-12), 1987 (fascículos 1-12); Schmemmann, Alexander, *Sakrament der Heiligung. Vom Sinn und Ziel der Beichte und ihrer Gefährdung in der modernen Welt*: SOrth 1995/2, 28-32; Smolitsch, Igor, *Leben und Lehre der Starzen* (véase la bibliografía del cap. 5.1); Suttner, E. Chr. (ed.), *Buße und Beichte*. 3. Regensburger Ökumenisches Symposium, 1972; Vasilij (Krivošein), arzobispo, *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* [San Simeón el Nuevo Teólogo], Paris 1980; Weichenrieder, P. Lukas OSB, *Die Epitimia in der russischen Theologie als kontroverstheologischer Gegenstand*, Roma 1982; Winogradow, Wassilij, *Die orthodoxe Lehre und Praxis des Bußsakraments*, en: Id., *In Orthodoxer Schau. Drei Vorträge*, München 1958, 23-39.

4. «La gracia divina, que en todo momento sana lo débil y completa lo que es deficiente»*: las órdenes para el ministerio sacerdotal

a) Los niveles del sacerdocio y el rito de las ordenaciones

El vigor simbólico del número siete y su posición preferida en la sagrada Escritura y en la tradición cristiana²³⁷ hacen que diferentes acciones que, en cada caso, confieren un nuevo rango jerárquico y un carisma ministerial distinto, sean designadas como *un solo* sacramento. Se cuentan como pertenecientes al sacramento del orden (a diferencia de otras ordenaciones parecidas, como son la ordenación para lector o la promoción, por ejemplo, a arcipreste), las ordenaciones para obispo, para presbítero (sacerdote) y para diácono.

Todas estas órdenes están vinculadas con la eucaristía. Las ordenaciones para obispo, presbítero y diácono son conferidas exclusivamente dentro del marco de la Divina Liturgia; las ordena-

* De los ritos de las ordenaciones sacerdotales (cf. *infra*, pp. 302).

237. Cf. *supra*, p. 234s.

ciones para lector y para *ipodiakon* lo son normalmente. Esto muestra su relación con la asamblea reunida para el culto divino, con la Iglesia como cuerpo de Cristo, con Cristo, que en la eucaristía irrumpe en el presente eón. Ahora bien, la referencia a la asamblea eucarística claramente que el ministro no es ordenado «para sí» sino para el pueblo de Dios en aquel lugar²³⁸.

La teología ortodoxa ve en la sucesión apostólica de las ordenaciones episcopales, que, desde luego, se remontan ininterrumpidamente hasta el siglo II, una herencia de la Iglesia antigua. Es también propio de la Iglesia antigua la estructuración de todo el pueblo de Dios en la celebración del culto divino y el relieve especial de los rangos de obispo, presbítero y diácono. Pero se deriva igualmente de la Iglesia antigua la idea de que en la Iglesia no se confiere ningún ministerio sin una bendición o consagración. Por eso, la Iglesia ortodoxa no sólo conoce las ordenaciones para los ministerios de dirigir a la comunidad y de consagrar los dones santos, sino también la ordenación para otros ministerios, principalmente para el de diácono, que en el culto ortodoxo realiza una función importante, pero que, no obstante, no puede administrar ningún sacramento.

El nivel inferior en la jerarquía de las ordenaciones ortodoxas es la *ordenación para lector y cantor*. Pero hoy día, con la escasez de lectores ordenados, cualquier cristiano –sea hombre o mujer– puede realizar en caso necesario la función de lector, aunque no haya recibido ninguna ordenación.

La ordenación para «luciferario, lector y cantor»²³⁹ se efectúa al final de la Divina Liturgia, pero, a diferencia de las órdenes mayores, puede conferirse también en un acto de culto especial y, por lo mismo, no tiene rango de sacramento. La oración del obispo sobre el candidato a la ordenación, al mismo tiempo que impone sobre él las manos, suplica a Dios el don de enseñar y leer y de conservar una conducta irreprochable.

La oración en la *consagración para ipodiácono* (ὑποδιάκονος), que es la ordenación inmediatamente superior en la jerar-

238. Cf. *supra*, cap. 7.4.

239. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 303-313. El *Euchologion* griego contiene solamente la oración para esta ordenación, que es designada como «ritual para la ordenación de un lector y cantor»; *Euchologion*, 186.

quía de las órdenes sagradas, pide a Dios que el candidato sea digno de servir a la santa Iglesia de Dios, de vigilar las puertas y de encender los cirios en el santuario²⁴⁰. Pero, de hecho, en la liturgia, el ipodiácono está especialmente relacionado con el obispo y se halla al servicio del altar. El lector y el ipodiácono, a diferencia de los que poseen órdenes mayores, reciben la comunión fuera del recinto del altar, como los laicos.

Las ordenaciones para el diaconado, el presbiterado y el episcopado, a diferencia de las ordenaciones mencionadas hasta ahora, tienen su lugar fijo en la liturgia. Para impedir que un candidato a la ordenación sagrada, ascienda desde laico hasta obispo en un solo acto de culto, las acciones para conferir las sagradas órdenes se hallan de tal modo relacionadas entre sí que, en cada caso, un nivel superior de ordenación se confiere en un momento anterior de la Divina Liturgia²⁴¹.

La *ordenación para el diaconado*²⁴² no se confiere sino después de terminada la plegaria eucarística. El candidato a la ordenación es conducido por dos ipodiáconos al recinto del altar, y después, guiado por dos diáconos, rodea por tres veces el altar (cf. Sal 25, 6 LXX). Este rodeo del altar es parte integrante de todas las ordenaciones sacerdotales, pero, no obstante, apenas se explica en los manuales litúrgicos más importantes de la Iglesia ortodoxa. Al comienzo del acto de la ordenación, el obispo pronuncia una fórmula que, con variantes, aparece en los tres actos de ordenación sacramental: «La gracia divina, que en todo momento sana lo débil y completa lo que es deficiente, proclama diácono a N. N., ipodiácono piadosísimo. Así que oremos por él para que descienda sobre él el don del Espíritu santísimo». La primera oración, propiamente tal, de la ordenación suplica la gracia que también san Esteban recibió²⁴³. La segunda oración de la

240. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 313-318; *Euchologion*, 187s.

241. Los intervalos necesarios entre las distintas *ordenaciones* parece que no se observaron, entre otros, en el caso del patriarca Focio. H. G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche*, D 100.

242. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 318-330; *Euchologion*, 160-163.

243. Georgij Florovskij ve en la vocación de Esteban problemas en relación con el ministerio del diaconado, cuya concepción, en el transcurso de la historia eclesiástica, se transformó de un ministerio «diacónico» social en un minis-

ordenación, precedida por una *ektenia*, suplica el don del Espíritu santo para el ministerio de diácono, sin que la oración describa con precisión cuál es ese ministerio. Después, la tarea principal del diácono en el culto divino de ordenación, hasta que se distribuya la comunión, consiste en abanicar los dones santos con el *rhpidion*. Como los diáconos son imágenes de los ángeles y del ministerio que ellos ejercen en el culto celestial, es muy frecuente ver ángeles con «ripidios» en las manos, en las representaciones pictóricas de actos litúrgicos. Así aparece en muchas representaciones de la comunión de los apóstoles. Pero la tarea de abanicar con el «ripidion» los dones, no es la más importante en el ministerio del diácono. Más importante es el oficio de leer el evangelio en la Divina Liturgia, de pronunciar las *ektenias*, de proceder a la elevación de los dones de la santa Cena, de consumir lo que haya quedado, de purificar y de ofrecer el incienso. A diferencia de lo que sucede en la Iglesia católica romana, el diácono ortodoxo no puede administrar sacramentos. Sin recibir en cada caso un nuevo permiso del obispo o del presbítero, el diácono no puede ni siquiera realizar los oficios que, por lo demás, le están asignados. Sin un obispo o presbítero, el diácono no puede actuar en un acto de culto divino sino como actúa un laico²⁴⁴.

La *ordenación sacerdotal* se administra después del himno de los querubines. También en este caso la oración de la ordenación va precedida por la fórmula: «La gracia de Dios, que sana lo débil y completa lo que es deficiente».

La primera oración de la ordenación, pronunciada durante la imposición de las manos, suplica el don de administrar sacerdotalmente la palabra de la verdad (ἱερουργεῖν; cf. Rom 15, 16)²⁴⁵. En cambio, la segunda oración de la ordenación contiene referencias expresas al acto de celebración de la eucaristía. La referencia eucarística se expresa de manera especial en el hecho de

terio litúrgico (cf. G. Florovskij, *The Problem of the Diaconate*). El escepticismo que muestra Florovskij hacia este ministerio no es compartido por otros teólogos ortodoxos.

244. S. V. Bulgakov, *Nastol'naja kniga*, 683-685.

245. El rito para la ordenación de presbítero se encuentra en A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 333-344; *Euchologion*, 166-181.

que al recién consagrado se le deposite en la mano, después de la epiclesis, una partícula del pan eucarístico, que él no devuelve sino poco antes de la comunión del sacerdote, para que luego pueda ser distribuida conjuntamente, cuando se dé la comunión.

La *ordenación episcopal*²⁴⁶ tiene lugar, en la Divina Liturgia, después del trisagio, es decir, poco después de la entrada con el Evangelio. Los obispos presentes –según la disposición canónica, deben ser dos o más– ponen sobre el candidato el evangelario abierto, con las páginas escritas reposando sobre su cabeza. De nuevo encontramos la fórmula: «La gracia de Dios, que sana lo débil y completa lo que es deficiente». Pero, a diferencia de lo que sucede en la ordenación de presbítero o de diácono, se menciona también el lugar para el que es consagrado el obispo. La Iglesia ortodoxa no conoce una ordenación absoluta²⁴⁷. Esto, en el caso de la ordenación de presbítero o de diácono, es sólo aparentemente diferente de lo que sucede en el caso de la ordenación episcopal. El presbítero y el diácono son destinados para ejercer su ministerio con un obispo determinado.

Frente a lo que sucede en la ordenación sacerdotal, en la ordenación episcopal la primera oración menciona ya la realización de los misterios. Una orientación eucarística más clara todavía se observa en la segunda oración, con su petición de que se conceda la gracia de ofrecer sacrificios espirituales, y la petición que implora una digna actividad pastoral.

b) *La ordenación sacerdotal en la confrontación teológica*

Ioannis Karmiris, en su *Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen katholischen Kirche* («Compendio de la doctrina dogmática de la Iglesia católica ortodoxa»), escribe: «Entre los fieles, hay que distinguir al clero, que está consagrado por el sacramento de la ordenación sacerdotal, y al pueblo de los laicos»²⁴⁸. De manera parecida se expresa el metropolitano Makarij en su teología dogmática: «La estructura de la Iglesia consiste en

246. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 382-441; *Euchologion*, 166-181.

247. Cf. *supra*, p. 227s.

248. I. Karmiris, *Abriß*, 86.

que ella [...], por su existencia, se divide en dos partes esenciales: la grey y la jerarquía establecida por Dios, estando ambas partes en relación mutua»²⁴⁹.

Tales definiciones se encuentran casi por doquier en la teología ortodoxa. Y el pueblo ortodoxo creyente lo ve también así, hoy día. Parece incluso que Ioannis Karmiris, en su definición, quiere ver representada una característica propia de la concepción ortodoxa, en contraste con la concepción católica y la protestante. La Iglesia no sería precisamente una mera Iglesia de sacerdotes o una Iglesia de laicos, sino que estaría estructurada en jerarquía y laicos.

Sin embargo, el ideal del ritual litúrgico de la Iglesia ortodoxa no corresponde a esta concepción. Según los rituales litúrgicos, el pueblo de Dios está estructurado jerárquicamente, y es incluso inconcebible sin tal estructuración jerárquica. Sin embargo, no está dividido en dos partes, sino que se halla estructurado, comprendiendo su estructura al obispo, los presbíteros, los diáconos, los ipodiáconos, los lectores, los cantores de salmos, los laicos bautizados y los catecúmenos. Y la Iglesia antigua conocía además otras diferenciaciones. El monacato no se ajusta tampoco al esquema de la división bipartita, pero sí al principio de la estructuración del pueblo de Dios, en la cual la división entre el clero y los laicos es la más importante, pero no la única. Los monjes y las monjas tienen indudablemente un rango especial en la Iglesia, y de ordinario también un lugar determinado en el templo. Sin embargo, los monjes pueden ser tanto sacerdotes como laicos. Y la abadesa de un monasterio pertenece, por su rango jerárquico, a los laicos; pero, como un sacerdote, ella, en su monasterio –incluso durante la celebración del culto divino– imparte la bendición a los distintos fieles, que, por ejemplo, durante la vigilia de la noche, se llegan a ella para ser bendecidos. A su vez, un cantor de salmos pertenece, al clero; sin embargo, no existe ninguna consagración específica de cantor de salmos. Por consiguiente, la bipartición del pueblo de Dios, acentuada por Ioannis Karmiris y por otros, sólo es válida de manera muy

249. Makarij II, 210.

condicionada para describir adecuadamente la comprensión ortodoxa viva de la Iglesia. Además, no expresa suficientemente que la estructuración jerárquica del pueblo de Dios no está al servicio únicamente del mantenimiento del orden eclesial, sino que es (al menos, en forma ideal) un elemento de su belleza escatológica. La Iglesia está bellamente ordenada. Esta idea está en el trasfondo, cuando el diácono exclama antes del diálogo del prefacio: «¡Con orden y reverencia estemos atentos, para ofrecer en paz la santa oblación...!»²⁵⁰, aunque la idea es también la de asegurar que no haya perturbaciones sino que se observe en el templo el orden debido²⁵¹.

En la Iglesia ortodoxa existe una relación especialísima entre el derecho y el carisma. Esta Iglesia no conoce para el ministerio sacerdotal ninguna gracia sacramental desligada del «derecho». Por eso, como ya se ha mencionado, no existe una consagración episcopal absoluta, sino *concreta*, administrada para una determinada sede episcopal²⁵². La consagración episcopal –a pesar de su vinculación con una sede determinada– es absoluta en cierto sentido, por cuanto la consagración administrada para una diócesis o eparquía, es también válida en otras. En efecto, cuando se produce un cambio de eparquía, no se consagra de nuevo al obispo. Algo parecido sucede con el presbítero y el diácono. Están destinados para un determinado obispo y para una determinada diócesis, y necesitan unas dimisorias para trasladarse a otra eparquía. Un obispo, al ser consagrado, se compromete a observar esta regla²⁵³ – y todas las ordenaciones, según la concepción ortodoxa, son administradas válidamente tan sólo *en* la Iglesia (para la mayoría de los teólogos, esto quiere decir: tan sólo en la *Iglesia ortodoxa*). En la Iglesia ortodoxa no existe como en la Iglesia católica romana una ordenación «válida pero ilícita», como se

250. *Die Göttliche Liturgie*, 62 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 35); cf. *supra*, p. 164.

251. Cf., por ejemplo, las Constituciones apostólicas, libro VIII, XI 7-12. XII 1-2 (F. X. Funk I, 495).

252. N. Milasch, *Das Kirchenrecht*, 273; cf. especialmente I. Zizioulas, *Being as Communion*, 213.

253. Cf. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 406.

denominan –según la doctrina católica– las ordenaciones efectuadas en el cisma. Claro que son muy diferentes las consecuencias que se deducen de esta concepción a la hora de valorar los órdenes sagradas conferidas en otras Iglesias. Y esa diversidad se debe también, en parte, a la diferente manera de poner en práctica el principio de la *οἰκονομία*.

Las conversaciones del protestantismo con la Ortodoxia sobre la cuestión del ministerio han quedado dificultadas principalmente por el hecho de que la Iglesia ortodoxa haya definido siempre al ministerio sacerdotal partiendo del obispo, no del *presbyteros*. En efecto, el ministerio episcopal en la Iglesia antigua era el ministerio encargado de dirigir una comunidad o iglesia y de presidir la asamblea eucarística. También en la experiencia litúrgica de la Iglesia ortodoxa se sedimenta la permanente dependencia en que el sacerdote se halla con respecto al obispo. Un sacerdote consagrado «válidamente» en la Iglesia ortodoxa puede celebrar únicamente la eucaristía sobre un *antimision*²⁵⁴ consagrado por el obispo. Incluso el nombre de *ιερεὺς* (sacerdote) estuvo reservado durante mucho tiempo para designar principal o exclusivamente al obispo. Por el contrario, en la Edad Media, la teología occidental –en sus representantes más eximios– había interpretado el ministerio sólo a partir del ministerio del *presbyteros*. En cambio, muchos teólogos no veían la consagración episcopal como un acto sacramental específico. Y, así, Juan Duns Escoto, en sus *Quaestiones* enseña: «Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum, vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus»²⁵⁵. Al hacer tal afirmación, Duns Escoto puede basarse en santo Tomás o en san Buenaventura²⁵⁶. En consonancia con esto, y muchísimo antes de la Reforma, la historia de la Iglesia occidental conoce casos en los que unos presbíteros ordenaban a

254. Un paño con partículas de reliquias cosidas a él puede servir también «en sustitución de una *mensa*». Lleva también la firma del obispo.

255. «Hay también otras denominaciones, no de órdenes o de ministerios, sino de dignidades o de oficios» (Juan Duns Escoto, *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*, T. 9, distinctio XXIV, p. 513).

256. J. Duns Escoto, 514; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III partis Summae Theologiae Supplementum, Quaestio XXXVIII, art. 1.

otros presbíteros. Existen noticias análogas sobre los santos misioneros Willehad († 789) y Ludgerus († 785)²⁵⁷. En los años 1400, 1427 y 1489 hubo bulas pontificias que permitían que abades y, por tanto, sacerdotes sin consagración episcopal, confirieran órdenes sagradas²⁵⁸. Por el contrario, en la Iglesia ortodoxa se estaba tan convencido de la posibilidad exclusiva de que las ordenaciones fueran conferidas por *obispos*, que los viejos creyentes²⁵⁹ preferían que les ministrasen sacerdotes que habían escapado de la Iglesia estatal, la cual –en opinión de ellos– estaba profundamente corrompida; o bien, en su ala más radical, preferían renunciar por completo al sacerdocio, una vez que hubo fallecido el único obispo que podía realizar ordenaciones para ellos.

Tan sólo con la Escuela Histórica se modificó esta concepción. Desde mediados del siglo XIX algunos teólogos rusos –sin cuestionar fundamentalmente la estructura canónica del ministerio– comenzaron a lamentar la separación entre sacerdotes y laicos en la celebración del culto divino²⁶⁰. Pero la investigación de Aleksej Petrovič Lebedev, titulada «Sobre la cuestión del origen de la jerarquía cristiana primitiva»²⁶¹, sitúa a un nivel más profundo la crítica de la concepción tradicional e históricamente simplificada sobre el origen del ministerio episcopal. Lebedev, bajo la impresión recibida por las investigaciones de Adolf von Harnack, pensaba que el ordenamiento de los ministerios en la Iglesia primitiva había sido de origen carismático. La *Didajé* mostraría luego la transición al ministerio jerárquico, el cual se habría desarrollado no directamente por una institución apostólica, sino a partir de funciones que originalmente habrían sido funciones subordinadas. Es verdad que él consideraba que era un proceso legítimo la transición por la cual las funciones ejercidas originalmente por carismáticos pasaron al ministerio episcopal. Puesto que habrían falta-

257. P. Franzen, *Ordo*, 1216.

258. *Ibid.*, 1216; DH 1145, 1290 y 1435. Así y todo, hay en el Oriente algo que en cierto modo es similar, ya que los abades, con la bendición del correspondiente obispo, pueden consagrar lectores e ipodiáconos para sus respectivos monasterios; cf. N. Milasch, *Das Kirchenrecht*, 379.

259. Cf. *supra*, p. 98.

260. K. Ch. Felmy, *Die Deutung*, 327-330.

261. A. Lebedev, *Po voprosu o proisshozhdenii pervohristianskoj ierarhii*.

do los «parientes» próximos de esos carismáticos, «la herencia pasó legítimamente a una línea colateral. Como tal línea colateral se mostraron los obispos. Ellos recibieron la herencia»²⁶².

Por las investigaciones de Rudolph Sohm y de Adof von Harnack, otros teólogos ortodoxos vieron también que se tambaleaba su idea, demasiado ingenua, de que el ordenamiento tradicional de los ministerios ortodoxos se remontaba a la era apostólica. El arcipreste Sergij Bulgakov, durante los últimos años de su actividad, no hablaba ya de que el ordenamiento eclesial y ministerial según la Iglesia antigua y la tradición fuera *de iure divino*, sino que pensaba que la sucesión episcopal del ministerio era de derecho humano-divino, es decir, desarrollado por la Iglesia inspirada por el Espíritu, a partir de su propia esencia y de la plenitud depositada en ella en Pentecostés²⁶³. El ordenamiento jerárquico sería querido por Dios y, por tanto, *de iure divino*, escribe algunos años más tarde. Sin embargo, la Iglesia debiera describirse «como sinergismo que une al cielo y a la tierra». Por eso, el ordenamiento jerárquico surgido en su historia sería también *de iure humano y de iure historico*²⁶⁴.

Evidentemente, en la Iglesia ortodoxa rusa faltó primeramente toda inclinación a utilizar los conocimientos históricos para ponerlos en contra del ordenamiento jurídico reinante, tanto más que semejante cambio no podía deducirse tan sencillamente de tales conocimientos. Pero ocurre lo contrario en el caso de Aleksej Lebedev. En efecto, él no habla en vano de que se trata de un proceso *legítimo*. Quedaba reservado para los nacionalistas ucranianos el aprovecharse para sus fines, en el año 1921, de los conocimientos históricos accesibles a ellos. Pensaban que podían recurrir al ejemplo de Alejandría, donde, durante los siglos I y II, según una noticia facilitada por san Jerónimo, los presbíteros allí existentes ordenaron obispos²⁶⁵. En un sínodo de sacerdotes

262. A. Lebedev, 463.

263. S. Bulgakov, *Ierarhija i Tainstva*, 23, 26 y 29.

264. *Ibid.*, 29.

265. A propósito de esto y de lo siguiente, F. Heyer, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine*, 83s; san Jerónimo, *Ep. 146 ad Euangelium*: PL 22, 1193s; cf. N. Milasch, *Das Kirchenrecht*, 275.

ucranianos nacionalistas, en Kiev, en octubre de 1921, unos presbíteros consagraron como obispos a dos presbíteros. Es verdad que para ser reconocida por otras Iglesias ortodoxas, la «Iglesia ortodoxa ucraniana autocéfala», fundada entonces, restauró en sus filas la sucesión apostólica del ministerio episcopal, pero nunca se distanció de la concepción de que, en caso de necesidad, los presbíteros podían consagrar también obispos. Las concepciones tradicionales opuestas a esta idea llegaron más bien a consolidarse en la confrontación con esos nacionalistas.

Todas las ordenaciones –también las ordenaciones para ministerios de rango inferior– quedan reservadas para el obispo, según la doctrina ortodoxa dominante. En cambio, los presbíteros, con la bendición del obispo competente, pueden realizar la consagración menor de una iglesia, si para la celebración del culto se utiliza un *antimision* consagrado por el obispo.

En estos rasgos del ordenamiento sacramental se ve también claramente cuál es la posición del obispo. El obispo es el genuino portador de la sucesión apostólica. Durante la celebración del culto divino, él ocupa el lugar de Cristo y es su imagen²⁶⁶. El obispo no es por ello *vicarius Christi* (porque un *vicarius* es el representante de alguien que está ausente), sino que él es imagen del Presente, está unido con Él siendo imagen fiel suya, de tal manera que él (o, por encargo suyo, el presbítero) realiza la liturgia, pero como imagen del verdadero liturgo, que es Cristo²⁶⁷. Muy hermosamente lo muestra el icono de Sol'vyčegodsk, que representa la Gran Entrada, un icono que, por otra parte, expresa muy acertadamente el carácter de teofanía que tiene la Divina Liturgia²⁶⁸. En él, Cristo, con vestiduras episcopales, se halla junto al altar y ante las puertas reales, revestido igualmente de obispo, y estando de pie sobre el «águila»²⁶⁹, lo mismo que el

266. Cf. J. Zizioulas, *Apostolic Continuity*, 80.

267. J. Zizioulas, *Being as Communion*, 230.

268. Ilustración 8; cf. también *supra*, p. 266.

269. El «águila» es una alfombra que se coloca siempre donde el obispo se sitúa durante la celebración del culto divino. Originalmente fue más bien un signo de honor político, pero ahora hace referencia a la «mirada espiritual» del obispo sobre su diócesis.

obispo en la liturgia pontifical, recibe al cortejo de los ángeles que le traen los dones eucarísticos. El icono está relacionado con el himno de los querubines que se canta en la Gran Entrada²⁷⁰. Durante este cántico, el celebrante recita una oración, cuya idea más importante se condensó también en el icono de Sol'vyčegodsk. La oración, dirigida excepcionalmente a Cristo, no a la primera Hipóstasis, termina con las siguientes palabras: «Porque tú eres el Oferente y la Ofrenda, Cristo Dios nuestro, el que acepta y el que se distribuye»²⁷¹. Así que el ministerio episcopal —en consonancia completamente con las oraciones de la liturgia— se halla al servicio de la representación de Cristo. Esto no cambia para nada el hecho de que el obispo sea al mismo tiempo «boca de la Iglesia»²⁷² y, por eso, no celebre *versus populum* («de cara al pueblo»), sino que ore en nombre del pueblo, acaudillándolo en cierto modo.

No todos los teólogos ortodoxos de escuela, que al hablar de la eucaristía definieron cuidadosamente lo que es la *forma* y lo que es la *materia*, repiten este mismo proceder en el caso de la ordenación sacerdotal. Una definición en este sentido falta en la *Confessio Orthodoxa*. Falta también en los catecismos rusos. En cambio, el metropolitano Makarij (Bulgakov) la define con toda claridad: «La faceta visible del misterio del sacerdocio la constituye la imposición de las manos asociada con la oración»²⁷³.

Aun en los casos en que se evita dar definiciones escolásticas, la imposición de las manos se considera como parte integrante de las ordenaciones. Sin embargo, en la oración las cosas parecen ser un poco diferentes. Es verdad que, como suponemos, casi todos los teólogos ortodoxos afirmarían que las ordenaciones sa-

270. *Die Göttliche Liturgie*, 50-54.

271. *Die Göttliche Liturgie*, 51 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 31). Esta oración, en la que se ensalza a Cristo como el que acepta, fue objeto de controversia en Bizancio durante el siglo XII. La justificación de la oración remitió luego a la indivisibilidad de la Trinidad en todas las acciones *ad extra*. A esto pudiera referirse también la imagen de la Trinidad en el tercio superior del icono; cf. H.-G. Beck, *Geschichte*, D 167.

272. Cf. *infra*, p. 317.

273. Makarij II, 494; cf. también Ch. Androutsos, 389.

cras se realizan bajo la oración y la imposición de las manos. Pero, a la hora de definir esto, la cosa está menos clara. Así se ve ya con toda nitidez en la teología dogmática del metropolitano Makarij. En ella se dice: «La oración que acompaña a la imposición de las manos, una oración en la cual se invoca al Espíritu santo para que descienda sobre el que está siendo consagrado, la mencionan los maestros antiguos de la Iglesia [en forma de nota, el metropolitano ofrece ejemplos que se hallan en Teodoreto y en Celestino]. Pero esta oración se sigue utilizando hasta nuestros días en la Iglesia ortodoxa y dice así: 'La gracia divina, que en todo momento sana lo débil y completa lo que es deficiente, proclama diácono al ciertamente piadosísimo ipodiácono (o proclama presbítero al diácono). Oremos ahora por él, para que la gracia del santísimo Espíritu descienda sobre él'»²⁷⁴.

Pero lo que el metropolitano Makarij cita aquí no es una de las oraciones, sino una fórmula que precede a la oración de la ordenación. Esto no es casual y no es únicamente el resultado de una formulación negligente. Por supuesto, la explicación de los ritos *Novaja Skrižal*, del arzobispo Veniamin (Rumovskij-Krasnopevkov), al hablar de la ordenación para el presbiterado y para el diaconado, mantiene la fórmula «La gracia de Dios, que en todo momento sana lo débil...» como *fórmula* de ordenación²⁷⁵. Curiosamente, el arzobispo Veniamin no lo repite así, al tratar de la ordenación episcopal. Pero su idea aparece con especial claridad cuando explica la ordenación para el diaconado. Al exponer el sentido de la oración que sigue a la «fórmula», dice expresamente: «Después del final de la última palabra de la consagración [la cual, por tanto, termina con la 'fórmula'], el obispo exhorta también a la Iglesia a la oración, no para que en él se imprima el sello del grado de diaconado, que ya se había impreso en él antes, sino para conseguir la fuerza del misterio, es decir, para que él, asistido por la gracia divina, adquiera el don de majestad divina y sea para otros un ejemplo con su buena conducta»²⁷⁶. Se muestra aquí, como en la epiclesis, la tendencia a con-

274. Makarij II, 494s; cf. A. von Maltzew, *Die Sacramente*, 323 y 326.

275. *Novaja Skrižal'* III §§ 9-14, 4 § 5.

276. *Novaja Skrižal'* III 3 § 15.

vertir en «fórmulas»²⁷⁷ las oraciones y las exclamaciones orantes que, por su contenido, lo dejan todo propiamente en las manos de Dios y expresan la firme confianza en la certeza de ser oídos, perdiendo así –como tales– su carácter de oración²⁷⁸.

La imposición de las manos y su relación con la oración de ordenación, la acentúa la teología ortodoxa con una claridad de la que no hay plena correspondencia en la teología occidental. Prescindiendo de las recientes ocasiones en que el protestantismo cuestionó este rito, al considerar que la imposición de las manos podía cambiarse por un apretón de manos²⁷⁹, la teología luterana mantuvo siempre que la imposición de las manos era parte integrante e indispensable de la acción de conferir las órdenes sagradas²⁸⁰. Pero hoy día, en la Iglesia luterana, la imposición de las manos, en el acto de ordenación, no se halla tan estrechamente unida con la oración, como cabía esperar de la fórmula que habla de la colación de las órdenes sagradas bajo «oración e imposición de las manos». En efecto, la imposición de las manos, en el rito luterano de la ordenación, no está asociada sino con la fórmula de misión, que sigue a la ordenación, pero en la oración misma de ordenación es un acto facultativo²⁸¹.

En la Iglesia católica romana la cosa es todavía más complicada. La teología católica romana, durante siglos, había visto la *materia* de la ordenación sacerdotal en la entrega del cáliz con el vino y de la patena con una hostia, y había visto la *forma* en las palabras que a la vez se pronunciaban: «Accipe potestatem offerendi sacrificium» («Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio»). En el «Decreto para los armenios» esta concepción se

277. Por lo demás, se reinterpreta también aquí la oración de manera inquietante. El proceder del arzobispo Veniamin recuerda la reinterpretación de la epiclesis entre los católicos unidos con Roma (los «uniatas»).

278. El carácter epiclético de las oraciones de ordenación lo acentúa especialmente J. Zizioulas, *Being as Communion*, 218.

279. Algunas referencias bibliográficas sobre este tema pueden verse en F. Schulz, *Die Ordination*, 1. Ocasionalmente, esta concepción ha hallado entrada incluso en las agendas; testimonios en F. Schulz, *Die Ordination*, 22 y 26s.

280. Cf., por ejemplo, G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, 224.

281. *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen* IV, 23-25.

proclama todavía solemnemente en un «concilio» que, según la concepción católica romana, era ecuménico²⁸².

Esto puso en apuros a la teología ortodoxa, en algunos de sus representantes, a la hora de enjuiciar las ordenaciones católicas romanas. Todavía en el año 1909 Nikolaj Malinovskij, en su «teología dogmática», hace constar que la *porrectio instrumentorum* ha recubierto tanto, según la comprensión católica romana, a la oración y a la imposición de las manos, que la teología católica «no tiene hasta el día de hoy un concepto preciso de lo que constituye el rito visible del sacerdocio o, como esta teología se expresa, de lo que constituye la *materia* del sacramento. Entre sus teólogos, unos ven esa *materia* en la imposición de las manos; otros, en la entrega de los instrumentos; otros, finalmente, en lo uno y en lo otro, al mismo tiempo que reconocen la importancia de la unción»²⁸³. Tampoco habría unanimidad en la definición de la *forma* del sacramento. Unos remitían a la fórmula «Accipe potestatem», tan subrayada en Florencia; otros, que considerarían la oración y la imposición de las manos como los elementos más importantes del sacramento del orden, designaban como la *forma* la oración de ordenación «Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor», lo cual resultaría problemático ya que la oración y la imposición de las manos quedaban desligadas. «En tal concepción, la *forma* del sacramento se separa de su *materia* (la imposición de las manos). Y entonces no se puede afirmar ya que la imposición de las manos, asociada con una oración, constituya la faceta visible del sacramento»²⁸⁴.

En cambio, Nikolaj Malinovskij ve a una luz distinta la ordenación protestante. A diferencia de las órdenes conferidas en el catolicismo romano, esta ordenación se confiere «mediante la imposición de las manos, asociada con una oración, en la cual se

282. DH 1326.

283. N. Malinovskij, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* IV, 321.

284. N. Malinovskij IV, 323. Pío XII, el 30 de noviembre de 1947, en la constitución apostólica *Sacramentum ordinis*, definió la imposición de las manos y la oración del prefacio como la *materia* y la *forma* de las ordenaciones, que quedaban, desde luego, distanciadas en cuanto al tiempo: AS 3860.

implora en favor del elegido para el ministerio de la Palabra el sobrepasado derramamiento de los dones del Espíritu santo. Es decir, se emplea el mismo signo visible que fue utilizado por los apóstoles y que es utilizado en todos los tiempos por la Iglesia Católica»²⁸⁵. Pero la comprensión protestante de esa ordenación, que se aproxima más intensamente que la ordenación sacerdotal católica romana a las órdenes ortodoxas, la percibe Nikolaj Malinovskij como tan deficiente, que a la proximidad y concordancia externas no les corresponde –en opinión suya– la proximidad y concordancia internas²⁸⁶.

La ordenación, según la comprensión ortodoxa, no es tampoco repetible. Tan sólo cuando una ordenación efectuada en otra Iglesia, es considerada como no válida, puede realizarse de nuevo la ordenación, es decir, se efectúa por vez primera. La teología católica romana medieval fundamentó esa irrepitibilidad de la ordenación en el *character indelebilis* que las órdenes sagradas imprimen, juntamente con el bautismo y la confirmación. El canon 9 sobre los sacramentos, del Concilio de Trento, hizo suya esta opinión doctrinal medieval y la declaró dogmáticamente vinculante²⁸⁷.

En su obra sobre los misterios, recogió la idea del *character indelebilis* Gavriil Seviros (Γαβριήλ Σεβήρος), metropolitano de Filadelfia y presidente de la Iglesia griega de Venecia. El mismo Seviros fue también el primero en acoger la doctrina de la transubstanciación²⁸⁸. Evidentemente, se hallaba intensamente influido por la teología católica romana. La *Confessio Dosithei* repitió esto mismo: «El bautismo confiere una marca indeleble, lo mismo que el sacerdocio»²⁸⁹. La tradición ortodoxa, incluso en su rama marcada por la teología de escuela, siguió en este punto la doctrina de Dositheos en grado menor que en otros puntos doctrinales. El metropolitano Filaret Drozdov hizo incluso que se borrara el correspondiente pasaje en su edición de la *Confessio Do-*

285. N. Malinovskij IV, 339.

286. *Ibid.*, 339s.

287. AS 1609.

288. R. Hotz, *Sakramente*, 125, cf. 132.

289. I. Karmiris II, 840.

*sithei*²⁹⁰. Christos Androutsos, a pesar de su elevado aprecio de las denominadas «confesiones» ortodoxas, consideró esta doctrina como un simple teologúmeno²⁹¹. Y la Iglesia rusa, lo mismo que otras Iglesias ortodoxas, no sólo no consideró como castigo la secularización, sino que concedió incluso dicho paso a petición de los interesados²⁹².

c) *La influencia de la eclesiología eucarística en la doctrina de la ordenación y del ministerio*

Muchos rasgos de la doctrina sobre el ministerio sacerdotal aparecen a una luz distinta gracias a la eclesiología eucarística, y con ello se modifican. Por ejemplo, tan sólo en relación con la eclesiología eucarística llega a estar claro que el ministerio sacerdotal es un ministerio que está al servicio de la unidad de la Iglesia del lugar y, con ello, de la Iglesia «católica», y que el obispo y el presbítero consagrados representan y actualizan el sacerdocio del pueblo sacerdotal de Dios. El pueblo sacerdotal de Dios, según la concepción de Nikolaj Afanas'ev (orientada según las enseñanzas de san Ignacio de Antioquía), no puede subsistir sin un presidente. Pero tampoco el presidente podrá actuar sacerdotalmente sin el pueblo de Dios²⁹³.

Con ello se recogen, en el marco de la eclesiología eucarística, unos rasgos de la experiencia litúrgica de la Iglesia ortodoxa, que ordinariamente son omitidos en los manuales de teología dogmática. En efecto, la consagración de los portadores del ministerio sacerdotal es acogida por el pueblo presente con la exclamación «Ἄξιός» (¡digno!). Esta recepción es elemento integrante del acto de ordenación y es constitutiva de su validez. Ahora bien, como en Rusia esta exclamación se pronuncia en lengua griega, es allí menor la posibilidad de que se rehúse el asentimiento. Por el contrario, se conocen algunos casos de Grecia en los que, en lugar de la exclamación esperada Ἄξιός!, se

290. R. Hotz, 167.

291. Ch. Androutsos, 314, nota 1.

292. N. Milasch, *Das Kirchenrecht*, 238, nota 11.

293. Cf. *supra*, cap. 7.

escuchó el clamor de ᾽Ανόξιος! [¡indigno!] ²⁹⁴. En tal caso, el acto de la ordenación no es aceptado y, por tanto, la ordenación es inválida. En el acto mismo de la ordenación, el pueblo participa por medio del coro, ya que éste acompaña a la oración de consagración, pronunciada en voz baja, y lo hace con la exclamación, repetida incesantemente: «¡Señor, ten piedad!» ²⁹⁵.

La visión de la eclesiología eucarística de los cambios efectuados en el presbiterado, en virtud de los cuales los presbíteros se convirtieron, no ya excepcionalmente, (como estaba previsto en Ignacio de Antioquía), sino «normalmente» en los presidentes de la asamblea eucarística, posibilita a los teólogos ortodoxos comprender la pérdida del ministerio episcopal histórico en las iglesias de la Reforma, mejor que la referencia a la igualdad de funciones. En la eclesiología eucarística se sobrevalora tan intensamente la Iglesia concreta del lugar, que la renuncia a un ministerio sacramental de dirección suprarregional llega a ser, por lo menos, *comprendible*. En efecto, a la luz de esta eclesiología, no es ya absolutamente obvio que el ministerio episcopal suprarregional haya llegado a ser el modelo fundamental del servicio sacerdotal, y no haya llegado a serlo el ministerio del *presbyteros* que de hecho dirige la eucaristía. Claro que incluso una eclesiología eucarística, universalmente aceptada, no repercutiría directamente sobre una estimación más positiva del ministerio protestante. Pues ¿qué significa una eclesiología eucarística sin que la eucaristía esté en el centro? ¿Qué significa la semejanza de la estructura, si el ministerio no es contemplado precisamente por los representantes de la eclesiología eucarística como «una institución principalmente eucarística» ²⁹⁶ y «nacida –en cierto modo– «de la eucaristía»? ²⁹⁷. Además, la posibilidad de una sucesión

294. Así sucedió, por ejemplo, durante la entronización del metropolitano Yakovos como arzobispo de Atenas en el año 1962. Cf. KO 7 (1964) 175; IKZ 1962, 184.

295. Esta circunstancia la acentúa especialmente J. Zizioulas, *Being as Communion*, 218.

296. S. Bulgakov, *Ierarhija*, 33.

297. S. Bulgakov, *Ierarhija*, 35; cf. Nikolaj Afanas'ev, *Cerkov' Duha Svjatogo*, 43.

presbiteral, que de todos modos es ya difícil de imaginar para un ortodoxo, no podrá ser tema de discusión, mientras la ordenación misma de presbíteros no se entienda en sentido sacramental con arreglo a un consenso más amplio.

Con estas restricciones y para terminar, remitiremos una vez más a la eclesiología eucarística según la comprensión del obispo Ioannis Zizioulas y según la acentuación que él hizo del aspecto relacional del ministerio sacerdotal ²⁹⁸. Su oferta de diálogo ecuménico y la insistencia en la cuestión acerca de cuál es la *relación* en que se sitúa a la ordenación con respecto a la Iglesia o a la comunidad, no se ha tenido en cuenta hasta ahora suficientemente por parte de la teología ortodoxa y de las iglesias occidentales, como tampoco se ha tenido en cuenta suficientemente su referencia a la perspectiva escatológica del sacerdocio, una perspectiva que no se deriva nunca de una cadena de sucesión, sino que viene siempre de Dios. Por eso, precisamente en el centro de los formularios de ordenación no se halla una fórmula de ordenación, sino –como en el caso de la eucaristía– la invocación a Dios, de quien se espera todo, incluso (y aquí, por fin, es precisamente muy sugestiva la «fórmula») la «curación de lo débil y la complementación de lo que es deficiente».

Bibliografía: Afanas'ev, Nikolaj, *Cerkov' Duha Svjatogo* (véase la bibliografía del cap. 7); Allen, Joseph J, *The Orthodox Priestly Consciousness in the 70's and 80's*: GOTR 22 (1977) 285-298; Beck, Hans-Georg, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980 = KIG I D; Bulgakov, Sergij, *Ierarhija i Tainstva* [Jerarquía y misterios]: Put' 49 (1935) 23-47; Bulgakov, S. V., *Nastol'naja kniga* (véase la bibliografía del cap. 7); Chryssavgis, John, *The Royal Priesthood*: GOTR 32 (1987) 373-377; Clapsis, Emmanuel, *The Sacramentality of Ordination and Apostolic Succession. An Orthodox Ecumenical View*: GOTR 30 (1985) 421-432; Dimitrijević, D., *Priesteramt und Amtsstrukturen*: IKZ 63 (1973) 62-93; Duns Escoto, *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*, Lyon 1639; Felmy, Karl Christian, *Die Deutung* (véase la bibliografía del cap. 1); Id., *Die Vollmacht zum Vollzug der*

298. Cf. *supra*, cap. 7.4.

Mysterien nach der «Geistlichen Wiese» des Ioannis Moschos, en: *Um die eine Kirche. Evangelische Katholizität*, hrsg. von der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses, München 1984, 51-57; Fitzgerald, Thomas, *The Eastern Orthodox - Roman Catholic Statements on Apostolicity*: GOTR 32 (1987) 191-199; Florovsky, Georges, *The Problem of Diaconate in the Orthodox Church*, en: Richard T. Nolan (ed.), *The Diaconate Now*, Washington 1968, 81-98; Franzen, P., *Ordo, Ordination I. Dogmatisch*, en: LThK² 7, 1212-1220; Harakas, Stanley S., *The Orthodox Priest as Leader in the Divine Liturgy*: GOTR 21 (1976) 163-176; Heyer, Friedrich, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*, en: *Osteuropa und der Deutsche Osten*. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen III, Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster, Köln - Braunsfeld 1953; Hotz, Robert, *Sakramente - im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich - Köln - Gütersloh 1979 = Ökumenische Theologie, vol. II; Karmiris I, I, II (véase la bibliografía del cap. 1); Lebedev, Aleksandr Petrovič, *Po voprosu o proishozhdenii pervohristianskoj ierarhii* [Sobre el problema del origen de la jerarquía cristiana primitiva]: BV 1907/3, 460-474; Milasch, Nikodemus, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Special-Gesetzen*, verfaßt von Dr. Nikodemus Milasch, orthodox-orientalischer Bischof in Zara; übers. von A. R. Pessić, Mostar²1905; *Nova-ja Skrižal' ili dopolnenie k preždeizdannoju skrižali s tajnstvennymi objasnenijami o Cerkvi, o razdelenii eja, o utvarjah i o vseh službah v nej soveršaemyh, na četyre časti razdelennoe* [Nueva Skrižal' (Simbólica) o complementación de las Skrižal' editadas anteriormente, con explicaciones sobre la Iglesia, su división, sobre el instrumental y sobre todos los actos de culto divino que se realizan en la Iglesia, dividida en cuatro partes, San Petersburgo¹⁶1899; Schulz, Frieder, *Die Ordination als Gemeindegottesdienst. Neue Untersuchungen zur evangelischen Ordination*: JLN 23 (1979) 1-31; *The Teaching of the Sacrament of the Holy Orders by St. Gregory of Nazianzus*: JMP 1981/3, 76 (véase también ZMP 1981/2); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, B.A.C., Madrid 1978ss; Wenz, Gunther, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988; Zizioulas, John, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*: SVTQ 1975/2, 75-108; Id., *Priesteramt und Priesterweihe* (véase la bibliografía del cap. 7).

«...y la vida del mundo futuro»^{*} El fundamental rasgo escatológico de la teología ortodoxa

Acordes con el esquema tradicional de la teología dogmática, que caracteriza a los manuales occidentales, la mayoría de los tratados ortodoxos de dicha teología terminan con un capítulo en el que se habla de los «novísimos». Y, así, en la teología dogmática del metropolitano Makarij, la doctrina sobre los sacramentos va seguida por el capítulo final, titulado «Acerca de Dios como juez y remunerador», que termina con el tratado sobre el juicio universal del mundo¹. Con arreglo al modelo del metropolitano Makarij, la «Teología dogmática ortodoxa» del arzipreste Nikolaj Malinovskij, después de hablar acerca de los sacramentos, termina con la «Parte IV, Sobre Dios como cumplidor de sus decisiones acerca del mundo entero y del género humano»². En la teología dogmática de Christos Androustos, la doctrina sobre los sacramentos va seguida por la «Parte III, La consumación de la redención (escatología)»³. Para finalizar con otro ejemplo importante, en la «Teología dogmática ortodoxa» de Dumitru Stăniloae la doctrina de los sacramentos va seguida por la «Parte VI, La escatología o la vida futura»⁴, con la que termina la obra.

Además, en las mencionadas teologías dogmáticas, los capítulos sobre la escatología son en cierto modo extensos. En ellos

* Credo Nicenoconstantinopolitano.

1. Makarij II, 520-674.

2. N. Malinovskij IV, 420-704.

3. Ch. Androustos, 407-448.

4. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, 209-459.

se estudian las verdades de la fe que en Occidente se exponen también en el tratado «sobre los novísimos»: el juicio particular, la doctrina sobre el lugar de purificación (en la mayoría de los casos se critica aquí la doctrina católica romana acerca del purgatorio), la doctrina sobre el juicio universal, sobre la resurrección de los muertos y el fin del mundo, sobre los niveles de los tormentos del infierno y sobre los niveles de la bienaventuranza, sobre el cuerpo resucitado; y en parte se trata también del anticristo, y se ofrece una refutación del milenarismo, entre otras cosas. Una peculiaridad de la teología dogmática del metropolitano Makarij consiste en que, en esta última parte (sin ofrecer ninguna razón clara para escoger este lugar, nada corriente, para estudiar estos temas), habla también de la veneración de los santos, de los iconos y de las reliquias⁵.

Hans-Georg Beck, en su obra «El milenio bizantino», habló de que «el bizantino medio» concibe seguramente el reino de los cielos «como una vida en el más allá»; y de que, por el contrario, la mística bizantina y el monacato bizantino consideraron que el reino de los cielos se encontraba ya presente en esta vida y consistía en el conocimiento de la Trinidad y en las experiencias místicas. «De lo que queda para el más allá, sobre eso se habla raras veces y de forma insuficiente»⁶.

Por este motivo, la escatología de futuro en las teologías dogmáticas no es lo que mejor corresponde a la experiencia eclesial ortodoxa. A esta experiencia le corresponde principalmente una escatología de presente, en el sentido, claro está, de que sucede lo mismo que con el conocimiento de Dios, a saber, que la obtención concedida parcialmente «ya ahora», inflama y mantiene vivo incesantemente el anhelo de una satisfacción cada vez más profunda y perfecta. Sobre esto vamos a reflexionar ahora brevemente.

Sin embargo, antes hay que afirmar también que en la Iglesia ortodoxa ha irrumpido igualmente de manera incesante la conciencia de que se está viviendo en tiempos apocalípticos, lo cual

5. Makarij II, 546-584.

6. H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, 226s.

ha dado origen a un sentimiento existencial apocalíptico. Con ello estaba asociada al mismo tiempo una intensa escatología de futuro. A una conversación con el padre Ioann Miroljubov, presidente (*nastavnik*) de la comunidad de Grevenščkov de Riga, de los viejos creyentes que no tienen sacerdotes, le debo la convincente referencia a que el origen del Gran cisma en la Iglesia ortodoxa rusa en el siglo XVII⁷ no se comprendería únicamente por los problemas inherentes a la reforma de la Iglesia y del culto, si no hubiera intervenido al mismo tiempo la apocalíptica, que entonces se hallaba intensamente acentuada⁸. Muchos contemplaban a una luz apocalíptica el reinado de Pedro el Grande. Y, finalmente, los sucesos de la revolución rusa de octubre y principalmente del subsiguiente reinado del terror fueron considerados por muchos rusos ortodoxos como acontecimientos apocalípticos.

No obstante, el acento recae predominantemente sobre la escatología de presente. Ahora bien, en este sentido, la escatología no es tanto una parte específica de la teología dogmática, sino que es más bien una constante que recorre como una idea fundamental toda la teología ortodoxa. De esta escatología —no del capítulo sobre la escatología que en las teologías occidentales corresponde en buena parte a ella, con excepción de la doctrina del purgatorio— hablaremos a continuación, para finalizar así nuestro estudio.

El obispo Ioannis Zizioulas, en la conferencia pronunciada en el año 1975 en Friedewald y que ha sido citada ya varias veces, habló del redescubrimiento de la perspectiva escatológica gracias a los trabajos de Johannes Weiß y de Albert Schweitzer. Esta perspectiva escatológica, que faltaría en los manuales de teología dogmática, predominaría en la Divina Liturgia. «La liturgia ortodoxa está tan impregnada de escatología, que uno se pregunta cómo fue posible que teólogos que vivían en la Iglesia ortodoxa, pudieran escribir libros de dogmática sin referirse constantemente a la relevancia de la escatología». Ioannis Zizioulas hace notar, con razón, que la Divina Liturgia comienza con la proclamación

7. Cf. *supra*, p. 98.

8. Cf. P. Hauptmann, *Altrussischer Glaube*, 73.

del «reino del Padre y del Hijo y del Espíritu santo». Esta liturgia sería, en toda su estructura, una «imagen de los *eschata*»⁹.

De todo ello se ha hablado ya anteriormente¹⁰. De hecho, la finalidad de la presente sección no es escribir un capítulo nuevo, escatológico. Semejante capítulo figuraría ya en las teologías dogmáticas de escuela. Y, sin embargo, la teología reciente, orientada hacia la experiencia de la Iglesia, se lamenta de la falta de perspectiva escatológica. La finalidad de la presente sección consiste únicamente en hacer ver cómo la teología ortodoxa está marcada escatológicamente en su totalidad, en extensos pasajes, y no sólo en la parte final en la que se habla «de los novísimos». De este modo, la escatología no es, ciertamente, un tema específico en la teología ortodoxa de la actualidad, sino que, el fundamental rasgo escatológico de la teología ortodoxa aparece en la totalidad de dicha teología, especialmente en la que se orienta hacia la experiencia eclesial.

Precisamente al tratar del culto divino, especialmente de la Divina Liturgia, se vio claramente la intensidad con que la reciente teología ortodoxa, orientada hacia la experiencia eclesial, acentúa la eucaristía; se vio cómo esta teología señala que en la anámnesis se piensa también en el futuro y cómo la anámnesis hace que el pasado surja a una luz especial. «Cuanto aconteció por nosotros»¹¹, la Iglesia ortodoxa lo conmemora desde la perspectiva del futuro, y lo contempla inmerso en la luz del *eschaton*.

Al mismo tiempo, la reciente teología ortodoxa acentúa la dimensión cósmico-escatológica, la nueva aceptación y restauración del cosmos, que se realiza de manera anticipadora por medio de la santificación y el empleo de dones de la creación para los sacramentos. Pero el culto divino es también escatológico, porque en él, según la comprensión ortodoxa, se suprimen las fronteras entre el cielo y la tierra, para que nosotros, «cuando nos hallamos en el templo de la gloria», pensemos que estamos en el cielo¹².

9. J. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 175; *Die Göttliche Liturgie*, 22 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 17).

10. Cf. cap. 8.2.b.

11. *Die Göttliche Liturgie*, 65 (*Cantemos con el Oriente Bizantino*, 39).

12. Tropario del culto matutino del Gran Ayuno: *Triōdion*, 47; *Die Ostkirche betet I*, 108.

Ahora bien, tiene también caracteres escatológicos la cristología ortodoxa, que toma como punto de partida la experiencia de Aquel que ha de venir. Así se ve con especial claridad en el icono de Cristo *Spas v silah*, que lo muestra como Aquel que ha de venir¹³.

Además, la perspectiva escatológica, para mencionar otro ejemplo más, se muestra también en los enunciados de teólogos ortodoxos recientes acerca de la acción del Espíritu santo en los santos. Recordemos que para el arcipreste Pavel Florenskij las reliquias de los santos son arras del don escatológico de la consumación; o que, por ejemplo, el mismo autor piensa que, en determinados santos, la tercera Hipóstasis se hace visible como a través de prismáticos y se muestra como Aquel que viene¹⁴. La «vida angélica» de los monjes está orientada también escatológicamente, y con ello aparece con razón, en cierto aspecto, como «extraña al mundo». Cuando, finalmente, al místico se le hace digno de ver la luz del Tabor y, de este modo, de ver a Dios mismo en sus energías, entonces el cielo –de hecho– se hace ya presente para él en su vida terrena. Pues, según la comprensión ortodoxa, no existe un «más» que eso. En efecto, según la comprensión ortodoxa, nadie conoce la esencia de Dios, ni siquiera los serafines, que son los que más cerca están de Él y que, no obstante, ocultan su rostro.

Según Georgij Florovskij, está determinada también «escatológicamente» la acción social de los cristianos, que «cambia el mundo». Florovskij habla de una «escatología de transformación», cuyos efectos subsistirán incluso en el Juicio Final. También es verdad para él: «Es ya accesible una anticipación real de lo definitivo. De lo contrario, la victoria de Cristo sería en vano»¹⁵.

La «accesibilidad de una anticipación real de lo definitivo» se muestra también en el ámbito de los temas escatológicos tradicionales. La esperanza de los cristianos ortodoxos en la resurrección no sólo tiene carácter futuro, sino que tiene ya también carácter presente. En el viaje de Cristo al Hades, es decir, en su muerte y

13. Cf. la ilustración 4; cf. también *supra*, p. 116.

14. P. Florenskij, *Stolp*, 127; *Der Pfeiler*, 75; cf. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 220.

15. G. Florovsky, *Christianity and Culture*, 129.

en su resurrección, se anticipó ya la resurrección de Adán y, con ella, la resurrección de toda la humanidad¹⁶. En el Salterio de Hludov, iluminado en tiempo del iconoclasmo, se halla la imagen de la resurrección que ha llegado a ser tradicional en la Iglesia ortodoxa, la representación del viaje al Hades, en el cual Cristo, con un tirón salvador, arrebató a Adán y lo saca del Hades. Algunas veces no se designa siquiera a este icono –según la designación corriente– como «resurrección de Cristo», sino como «la resurrección de Adán»¹⁷. Los himnos a la resurrección, que se cantan todos los domingos, expresan esto mismo y convierten la esperanza de la resurrección, cuyo cumplimiento se anticipó ya en la resurrección de Adán, en una experiencia viva. Como ejemplo podrá servir el *kontakion* del domingo del quinto tono:

Tú descendiste al Hades, ¡oh Redentor mío!, y, como todopoderoso que eres, hiciste pedazos sus puertas; como Creador, levantaste conjuntamente a los muertos y, como Cristo, rompiste el agujijón de la muerte y redimiste de la maldición a Adán, tú que eres el Amigo de los hombres. Por eso clamamos: ¡Sálvanos, Señor!¹⁸

Una escatología de presente, la experimenta también el creyente ortodoxo en la petición en que suplica a Dios que «se acuerde eternamente» de los difuntos. La intercesión en favor de los difuntos es muy querida para el cristiano ortodoxo, y esta intercesión es a menudo un motivo esencial para la participación en el culto divino. El culto divino en favor de los difuntos, cuya celebración los creyentes ortodoxos pueden pedir a un sacerdote (un culto que en el ámbito ruso se denomina *panihida*) termina con la exclamación del coro, tres veces cantada: «¡Memoria eterna!»¹⁹. Es verdad que en esta exclamación se escucha también el propósito de los fieles de no olvidar al difunto. Pero propiamente se trata de la memoria eterna con que Dios se acuerda de él, y

16. Cf. *supra*, ilustración 2.

17. M. V. Ščepkina, 53 v.

18. *Paraklētikē*, 244; A. von Maltzew II, 56.

19. A propósito de esto y de lo que sigue, cf. *Trebnik* I, 223s y K. Ch. Felmy, *Die Verwandlung des Schmerzes*, 1107.

que significa «lo definitivo de la existencia, la inmortalidad y la vida eterna»²⁰. Así que en este clamor se trata también de la resurrección *futura*. Pero ésta tiene ya su lugar en el presente, en la «memoria eterna» de Dios: un acto que no sólo es futuro sino que está presente en cualquier momento.

En la «memoria eterna» de Dios, la salvación futura esperada se encuentra ya presente. Esto confiere a la escatología ortodoxa un rasgo alegre, aunque asociado siempre con el temblor ante la santidad de Dios. Los manuales de teología dogmática, y no sólo ellos, enseñan el Juicio Final y, con él, también las penas eternas del Infierno. Pero esto no queda independizado del gozo escatológico. Sino que este gozo conduce a veces, en la teología ortodoxa, a la esperanza de la salvación de todos (una esperanza manifestada ocasionalmente, pero también frecuentemente rechazada). Se trata de la denominada ἀποκατάστασις πάντων (restauración de todas las cosas). Es verdad que el quinto Concilio ecuménico había condenado la doctrina de la «apokatástasis» en Orígenes. Sin embargo, esta doctrina fue propugnada por varios santos padres, especialmente por Gregorio de Nisa²¹. Georgij Florovskij, que pensaba que la doctrina de la apokatástasis ponía en peligro la libertad humana, la cual –en opinión suya– era también la libertad de decidirse *contra* Dios, tuvo que volverse en este punto contra el «helenismo» de san Gregorio de Nisa, aunque, por lo demás, él patrocinaba el regreso al helenismo de los padres griegos²².

La postura de Vladimir Losskij en esta cuestión es diferente y más abierta. Pero tampoco él se atreve a formular enunciados positivos que se orienten hacia la doctrina de la apokatástasis. Claro que la forma en que él deja en suspenso esta posibilidad, sin propugnarla, muestra cómo se confirma aquí el rasgo apofático de la teología ortodoxa, que en sus mejores representantes nunca pretendió saberlo «todo»:

20. J. Zizioulas, *Die Eucharistie*, 176.

21. J. Loosen, *Apokatastasis*, 709s.

22. Ch. Künkel, 381s.

En la Parusía y en el cumplimiento escatológico de la historia, todo el universo creado llegará a la perfecta unión con Dios. Esta unión se realizará o, mejor dicho, se manifestará de distinta manera en todas aquellas personas humanas que han adquirido, dentro de la Iglesia, la gracia del Espíritu santo. Pero los límites de la Iglesia más allá de la muerte y las posibilidades de salvación para aquellos que no han conocido en esta vida la luz, siguen siendo para nosotros el misterio de la divina misericordia, con el que nosotros no nos atrevemos a contar, pero al que tampoco debemos restringir con arreglo a nuestras medidas humanas²³.

Bibliografía: Beck, Hans-Georg, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1982; Biedermann, Hermenegild M., *Der eschatologische Grundzug in der ostkirchlichen Frömmigkeit*, Würzburg 1949; Eugraph Kovalevsky, arzobispo, *Auferstehung und verkörperte Schöpfung in orthodoxer Sicht*, Marburg 1959; Florenskij, Pavel, *Der Pfeiler* (véase la bibliografía del cap. 1); Id., *Stolp i utverždenie istiny* (véase la bibliografía del cap. 1); Florovsky, Georges, *Christianity and Culture*, en: G. Florovsky, *Collected Works* II, 121-130; Gimenez, Maxime, *La Liturgie et le temps*: Irén. 53 (1980) 469-500; Hauptmann, Peter, *Altrussischer Glaube* (véase la bibliografía del cap. 3); Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991 = FSÖTh 62; Loosen, J., *Apokatastasis*, en: LThK² 1, 708-712; Lossky, Vladimir, *Die mystische Theologie* (véase la bibliografía del cap. 1); Ščepkina, M. V., *Miniatjury* (véase la bibliografía del cap. 4); Stylianos, Theodore G., *Historical and Eschatological Aspects of the Life of the Church According to the New Testament*: GOTR 22 (1977) 181-213; Vassiliades, Nicolaos P., *The Mystery of Death*: GOTR 29 (1984) 269-282; Zizioulas, Ioannis, *Die Eucharistie* (véase la bibliografía del cap. 1); Žužek, Roman, *La transfiguración escatológica del mundo visible en la teología rusa*, Roma 1980.

23. V. Lossky, *Die mystische Theologie*, 300.

- Abgar de Edesa: 118
 Afanas'ev, Nikolaj: 210, 211 (n. 12), 213, 213 (n. 18, 21), 214, 215, 215 (n. 28), 216 (n. 29, 30), 216 (n. 31), 218, 218 (n. 38), 219, 219 (n. 42-44), 220, 220 (n. 45, 49, 50), 221, 221 (n. 51, 57, 58), 222, 223, 223 (n. 62), 224, 226, 226 (n. 69), 227, 228, 228 (n. 78), 229, 229 (n. 81), 239 (n. 13), 241, (n. 21), 242 (n. 22, 23), 243, 243 (n. 24), 258, 261, 261 (n. 76-78), 262 (n. 79, 80), 262, 262 (n. 81), 263, 263 (n. 84), 263 (n. 86), 266, 267 (n. 102), 292, 317, 318 (n. 297)
 Agustín: 88, 88 (n. 43), 89, 94, 171
 Aleksij [Ridiger]: 164 (n. 30), 167, 167 (n. 49), 168, 170, 171 (n. 51)
 Aleksij de Moscú: 176 (n. 74)
 Ambrosij, *staretz* de la Optina Pustyn': 172 (n. 56), 291, 291 (n. 217)
 Ambrosio de Milán: 136 (n. 145), 139 (n. 166)
 Amvrosij [Ključarev]: 31, 31 (n. 23)
 Andreä, Jacob: 34, 235
 Andronikov, Konstantin: 275, 283, 284
 Androustos, Christos: 29, 50, 50 (n. 79), 65, 65 (n. 31), 72, 81, 81 (n. 25), 82, 131, 208, 241, 241 (n. 19), 256, 256 (n. 62), 259, 259, 274, 274 (n. 133), 277, 277 (n. 154), 280, 280 (n. 172), 285, 285 (n. 195), 312 (n. 273), 317, 317 (n. 291), 321, 321 (n. 3)
 Antonij [Hrapovickij]: 35, 197, 198
 Antonova, Valentina I.: 141 (n. 171), 146 (n. 188, 190)
 Atanasio el Grande: 38, 201, 201 (n. 36)
 Averincev, Sergej S.: 171 (n. 51)
 Backhaus, Ambrosius: 119 (n. 79)
 Balai: 134
 Barlaam → Varlaam
 Barlaam: 62, 63, 67, 80
 Basilio Magno: 33, 38, 61, 79, 82, 83, 101, 110, 110 (n. 36), 140, 140 (n. 167), 163, 163 (n. 24) 272
 Beck, Hans-Georg: 303 (n. 241), 312 (n. 271), 322, 322 (n. 5)
 Beinert, Wolfgang: 128
 Belavin, Tihon → Tihon [Belavin]
 Beljaev, Aleksandr: 197
 Bentchev, Ivan: 137 (n. 150), 146 (n. 189, 190)
 Benz, Ernst: 108, 108 (n. 27)
 Bernardo de Claraval: 201
 Blum, Günther: 62 (n. 21)
 Borovoj, Vitalj: 273
 Botolov, Vasilij: 93, 93 (n. 59), 108 (n. 30),
 Braunfels, W.: 78 (n. 14)
 Brown, Raymond E.: 142, n. 173
 Buenaventura: 308
 Buharev, I.: 122, 123 (n. 98)
 Bulgakov, Makarij → Makarij [Bulhakov]

- Bulgakov, S. V.: 216 (n. 31), 251, 251 (n. 43), 289 (n. 208, 209), 290, 297 (n. 228), 304 (n. 244)
- Bulgakov, Sergij: 50, 51 (n. 82), 52, 52 (n. 86), 85, 86 (n. 38), 109 (n. 32), 111, 111 (n. 43), 116, 116 (n. 66, 68), 117, 117 (n. 70, 71, 72), 118 (n. 73), 119 (n. 78), 122, 122 (n. 93-96), 123, 123 (n. 91, 97, 99), 124, 124 (n. 104-108), 125 (n. 109), 127, 127 (n. 116), 149, 150, 150 (n. 209-211), 151, 151 (n. 212, 213-216), 152 (n. 217, 220), 153, 153 (n. 222-224), 154, 162 (n. 18, 19, 21, 22), 164 (n. 30), 171, 171 (n. 53), 207, 229 (n. 83), 239, 239 (n. 9, 10), 240, 240 (n. 15), 241, (n. 141-145), 275, 276 (n. 146-150), 277, 277 (n. 153), 278, 278 (n. 161, 162), 279 (n. 164), 284 (n. 185), 310, 310 (n. 263, 264), 318 (n. 296, 297)
- Carlomagno: 90, 91
- Celestino: 313
- Christou, Panayotis: 35
- Cipriano de Cartago: 226, 251
- Cirilo de Alejandría: 38, 103, 105
- Cirilo de Jerusalén: 281, 281 (n. 177), 286, 286 (n. 199)
- Cirilo V de Constantinopla: 249
- Claus, Claire Louise: 43 (n. 69)
- Collins, Roger J. H.: 89 (n. 45)
- Congar, Yves: 214, 214 (n. 23)
- Crusius, Martin: 33, 235
- Deržavin, N.: 270 (n. 110)
- Dimitrijević, Dimitrije: 64, 64 (n. 26)
- Dionisio Areopagita: 61, 63, 64, 66, 139
- Dix, Gregory: 266, 266 (n. 97)
- Dmitrevskij, Ivan: 285
- Dositheos [*Confessio Dosithei*]: 238, 273, 316
- Dostoevskij [Dostoyevsky], Fedor M.: 296 (n. 221)
- Drozdov, Filaret → Filaret [Drozdov]
- Duns Escoto, Juan: 308, 308 (n. 255, 256)
- Efrén el Sirio: 135
- Elert, Werner: 201 (n. 34)
- Enrique II: 88-90
- Epifanio de Salamina: 130 (n. 124)
- Erickson, John: 282 (n. 179)
- Esteban: 303, 303 (n. 243)
- Evagrio Póntico: 40, 282 (n. 179)
- Evdokimov, Paul [Pavel]: 28 (n. 6), 198 (n. 20, 22), 200 (n. 30), 201, 228 (n. 77)
- Evlogij: 291 (n. 218)
- Fedčenkov, Veniamin → Veniamin [Fedcenkov]
- Federer, Karl: 33 (n. 26)
- Feofan [Govorov] el Ermitaño: 77, 184, 184 (n. 96, 97), 185 (n. 98), 186, 187, 187 (n. 106, 109), 263, 264, 299
- Filaret [Drozdov]: 37, 50, 108, 158, 158 (n. 3), 193, 194, 210 (n. 8), 256, 260, 273, 316
- Filoxeno de Mabbug: 102 (n. 8)
- Fischer, Joseph A.: 220 (n. 47, 48), 267 (n. 98)
- Florenskij, Pavel: 27, 28, 28 (n. 4), 30, 30 (n. 20), 32, 67, 68, 68 (n. 40, 41), 76 (n. 5), 94, 94 (n. 62), 108, 108 (n. 27), 109 (n. 32), 165 (n. 45), 166-168, 171, 171 (n. 51), 172, 172 (n. 54, 57), 201, 201 (n. 33), 324 (n. 14), 325

- Florovskij, Georgij [Florowsky, Georges]: 30 (n. 20), 35, 35 (n. 38), 36, 36 (n.43), 37, 39, 40, 41, 42, 47, 49, 49 (n. 74-77), 50, 50 (n. 81), 101, 120, 120 (n. 83), 131, 131 (n. 148), 146 (n. 191, 192), 146, 147, 147 (n. 196-198), 148 (n. 200-202), 148, 153, 159, 163, 165 (n. 35), 173, 173 (n. 59), 182 (n. *), 183, 184 (n. 96), 185 (n. 99-102), 186 (n. 104, 105), 187, 188 (n. 110, 111), 199, 200, 220 (n. 27, 28, 31, 32), 201, 201 (n. 38, 39), 203, 203 (n. 45), 210, 212, 212 (n. 6), 213, 226 (n. 73), 227, 286, 304 (n. 243), 324 (n. 15), 325, 327
- Focio: 92, 303 (n. 241)
- Frank, F. H. R.: 30
- Franzen, P.: 309 (n. 257, 258)
- Galey, John: 57 (n. 1)
- George, Martin: 30 (n. 17), 31(n. 24), 32 (n. 24)
- Gerasimos: 180
- Gill, J.: 90 (n. 48)
- Glubokovskij, N. N.: 41 (n. 68)
- Gnedič, Petr: 35, 197, 197 (n. 18), 274 n. (136), 286
- Golubinskij, Evgenij E.: 111
- Gorañov. I.: 173 (n. 61)
- Gorbačev, Mihail: 37
- Gorodeckij, Platon → Platon [Gorodeckij]
- Govorov, Feofan → Feofan [Govorov] el Ermitaño
- Gregorio de Nisa: 57 (n. *), 58, 58 (n. 8), 59 (n. 9, 10), 61, 66, 141, 141 (n. 172), 272 (n. 123), 327
- Gregorio Nacianceno: 38, 61, 84, 84 (n. 33), 86, 86 (n. 40), 136, 136 (n. 147), 147, 171
- Gregorio Palamas: 38, 40, 60, 62, 63 (n. 24), 64-67, 69, 70, 145, 162 (n. 16)
- Grumel, V.: 290 (n. 210)
- Gusev, Aleksandr: 209, 209 (n. 4)
- Halleux, André de: 105 (n. 22)
- Harleß, Adolf von: 30
- Harnack, Adolf von: 36, 36 (n. 44), 309, 310
- Hauptmann, Peter: 37 (n. 45, 46), 46, 47 (n. 72, 73), 79 (n. 17), 100 (n. 4), 151 (n. 215), 175 (n. 67), 175 (n. 68), 193, 193 (n. 3), 194, 194 (n. 4, 9), 198 (n. 21), 246, 251 (n. 46), 272 (n. 128, 129), 323 (n. 8)
- Hausherr, I.: 175 (n. 72)
- Heidegger, Martin: 70, 70 (n. 51), 71
- Heiler, Friedrich: 101, 101 (n. 6), 280 (n. 170)
- Helvidio: 139
- Hennecke, Edgar: 145 (n. 183), 179 (n. 86, 89)
- Hering, Gunnar: 237 (n. 3)
- Heyer, Friedrich: 165 (n. 70), 310 (n. 265)
- Homjakov [Chomjakov], Aleksej: 30, 94, 94 (n. 61), 194, 194 (n. 13), 195 (n. 14, 15), 196, 197 (n. 16), 211, 211, 256
- Hopko, Thomas: 209, 210 (n. 6, 7)
- Hotz, Robert: 237 (n. 4), 240 (n. 14), 316 (n. 288), 317 (290)
- Hrapovickij [Chrapovickij], Antonij → Antonij [Hrapovickij]
- Ignacio de Antioquía: 215 (n. 26), 219, 220, 220 (n. 47, 48), 221, 222 (n. 223), 265, 267 (n. 98)
- Innokentij [Prosvirnin]: 27

Ioann Sergiev (von Kronstadt): 37, 39, 80, 80 (n. 21), 149, 173, 175, 176 (n. 67), 269, 270 (n. 110), 289
 Ioannis [Zizioulas] → Zizioulas, Ioannis
 Ireneo de Lyón: 148, 148 (n. 200), 227, 227 (n. 74), 274, 276, 276 (n. 150), 286
 Isaac el Sirio: 40, 179, 179 (n. 83)
 Iván IV: 75 (n. 2)
 Ivanov, Vladimir: 32 (n. 25)
 Jacobo, arzobispo de Atenas: 318 (n. 294)
 Jeremías II: 34, 34 (n. 32), 235
 Jerónimo: 139
 Juan Casiano: 40
 Juan Clímaco: 40, 137
 Juan Crisóstomo: 79, 79 (n. 16), 160, 160 (n. 8), 161 (n. 14), 163, 170, 175, 203, 262, 263 (n. 83), 272, 272(122)
 Juan Damasceno: 65, 65 (n. 29), 91, 91 (n. 50, 51), 112, 112 (n. 48), 113 (n. 51), 113, 116 (n. 69), 141 (n. 172), 147, 147(n. 195), 238, 272 (123), 278, 278 (n. 161)
 Juan Duns Escoto → Duns Escoto, Juan
 Juan Evangelista: 38
 Juan Grammatikos: 104
 Jungmann, J. A.: 90 (n. 47)
 Justiniano I: 99 (n. **), 104
 Justino Mártir: 148, 148 (n. 199), 262 (n. 79), 272, 272 (121)
 Juvenalij [Pojarkov]: 272, 273
 Kallis, Anastasios: 215 (n. 25)
 Kallistos [Ware]: 75 (n. 1), 164 (n. 30), 165, 165 (n. 37-39), 166 (n. 40, 41, 44), 167, 168, 168 (n. 48), 172 (n. 55), 174 (n. 63, 66), 175, 175 (n. 68), 178, 178 (n. 78-81), 179, 179 (n. 82, 83)
 Kampuri, Hanu T.: 201 (n. 33)
 Karabinov, Ivan: 283, 283 (n. 183), 286, 286 (n. 196)
 Karmiris, Ioannis N.: 34 (n. 33), 220 (n. 46), 235 (n. 1), 238 (n. 7), 241 (n. 20), 305, 305 (n. 248), 306, 316 (n. 289)
 Kauffmann, Georg: 277 (n. 156)
 Kawerau, Gustav: 29 (n. 5)
 Kern, Kiprian → Kiprian [Kern]
 Kesih, Veselin: 43 (n. 70), 44, 52
 Kiprian [Kern]: 265, 265 (n. 93)
 Koev, Torju P.: 246, 251
 Kologriwow, Iwan: 248 (n. 37)
 Köstlin, Julius: 28 (n. 5)
 Kotter, Bonifatius: 112 (n. 46), 113 (n. 51), 141
 Kretschmar, Georg: 218 (n. 36), 276
 Krivošein, Vasilij → Vasilij [Krivošein]
 Krüger, G.: 104 (n. 16)
 Künkel, Christoph: 101 (n. 9), 159 (n. 5), 164 (n. 35), 182 (n. 92), 199 (n. 24-26), 200 (n. 27-29, 31, 32), 202 (n. 39), 212 (n. 17), 250 (n. 40), 327 (n. 22)
 Kyrillos Loukaris: 237
 Lauchert, Friedrich: 115 (n. 61), 261 (n. 81), 299 (n. 232)
 Laurentin, R.: 128 (n. 119)
 Lazarev, V. N.: 140 (n. 169)
 Lebedev, Aleksej P.: 309, 309 (n. 261), 310 (n. 262), 310
 León III, papa: 90, 102
 Lilienfeld, Fairy von: 60, 129 (n. 121), 164 (n. 30), 249 (n. 39)
 Loosen, J.: 327 (n. 21)

Lossky, Nicholas V.: 109 (n. 32)
 Losskij [Lossky], Vladimir: 28, 28 (n. 7, 9), 33 (n. 30), 40, 58, 58 (n. 3, 4), 59, 60, 61 (n. 15), 62, 69, 75 (n. 1), 83, 83 (n. 31, 32), 83 (n. 33), 86, 86 (n. 40, 41), 87, 94 (n. 63), 111, 111 (n. 44), 149, 162, 162 (n. 17), 164, 164 (n. 30, 34), 165 (n. 35), 171, 172, 172 (n. 55), 201 (n. 37), 202 (n. 40, 43), 202, 203, 203 (n. 48), 204 (n. 49), 213 (n. 19), 324 (n. 14), 327, 328 (n. 23)
 Ludgerus: 309
 Lutero, Martín: 28 (n. 5), 201
 Macedonio: 92
 Mainka, Rudolf M.: 76 (n. 6)
 Makarij [Bulgakov]: 64, 64 (n. 27, 28), 65 (n. 29, 30), 81, 81 (n. 23, 24), 82, 108, 108 (n. 28), 120, 131, 193, 193 (n. 2, 3), 195, 207, 238, 239 (n. 8), 241, 241 (n. 20), 251, 251 (n. 44), 258, 259 (n. 68), 260, 274, 274 (n. 132), 280, 280 (n. 173, 174, 176), 285, 285 (n. 195), 295 (n. 220), 298, 298 (n. 229-231), 299, 300 (n. 236), 305, 306 (n. 249), 312, 312 (n. 273), 313 (n. 274), 313, 321, 321 (n. 1), 322, 322 (n. 5)
 Malinovskij, Nikolaj: 64, 64 (n. 27, 28), 65 (n. 29, 30), 81, 81 (n. 23, 24), 82, 132, 132 (n. 134), 315, 315 (n. 283-286), 316, 321, 321 (n. 2)
 Maltzew, Alexios von: 134 (n. 138), 135 (n. 140), 136 (n. 143, 144), 137 (n. 149, 151-156), 137 (n. 160), 138 (n. 161), 139 (n. 163, 164), 142 (n. 174), 143 (n. 176), 144 (n. 180, 181), 150 (n. 208), 173 (n. 58), 203 (n. 47), 218 (n. 35), 239 (n. 8), 248 (n. 35), 253 (n. 49), 254 (n. 52, 54), 255 (n. 57, 59), 281 (177), 296 (n. 224), 297 (n. 225, 228), 302, 303 (n. 240, 242), 304 (n. 245), 306 (n. 246), 307 (n. 253), 313 (n. 274), 326 (n. 18)
 Mannermann, Tuomo: 201 (n. 35)
 Markos Monachos: 40
 Maximus Confessor [Máximo el Confesor]: 40, 66, 201, 202, 202 (n. 42)
 Meyendorff, John: 51, 60, 222, 223, 223 (n. 55, 60), 243, 243 (n. 25)
 Milasch, Nikodemus: 307 (n. 252), 309 (n. 258), 310 (n. 265), 317 (n. 292)
 Miroljubov, Ioann: 323
 Mneva: 141 (n. 171, 146 (n. 189, 190)
 Mokrosch, Reinhard: 109 (n. 35)
 Motovilov, Nikolaj: 125, 173
 Mühlenberg, Ekkehard: 88 (n. 44)
 Müller, Alois: 153 (n. 151)
 Nellas, Panayotis [Panayiotis]: 145 (n. 185-188)
 Nesmelov, Vikto: r35
 Nestorio: 103, 132
 Nikitas Stethatos: 92
 Nikodimos [del Monte Athos]: 289
 Nikolaos Kavasilas: 145, 261, 261 (n. 72), 282, 282 (n. 182), 285
 Nikon: 100
 Nil Sorskij: 183 (n. 94)
 Nilos el Asceta: 40
 Nissiotis, Nikos A.: 158 (n. 2), 159, 159 (n. 4, 6), 160 (n. 7), 164 (n. 30), 164 (n. 33), 213 (n. 19)
 Nordov, Vasilij: 289, 289

Ohme, Heinz: 299 (n. 232)
 Onasch, Konrad: 57 (n. 2)
 Orfanitskij, I.: 197
 Orphanos, Markos A.: 87 (n. 42)
 Ouspensky, Léonide → Uspenskij, Leonid
 Ozolin, Nicholas: 111 (n. 44)
 Pablo I.: 260
 Pedro el Grande: 323
 Petr Mogila: 46, 47, 64, 241, 273, 275 (n. 137), 277 (n. 155), 279 (n. 167)
 Petri, Heinrich: 128, 128 (n. 119), 129 (n. 120), 128-130, 131, 131 (n. 128, 128 (n. 118), 130), 134,
 Petrovic Glubkov, Alexander: 274, 286
 Petrovskij, Aleksandr: 178 (n. 158)
 Pío IX: 211
 Pío XII: 325
 Pitirim [Nečaev]: 168, 197, 199 (n. 23)
 Plank, Bernhard: 60, 211 (n. 13)
 Plank, Peter: 68, 69 (n. 44), 131 (n. 131), 211 (n. 13), 214 (n. 22), 219 (n. 41), 222 (n. 54, 55), 256 (n. 63), 267 (n. 102)
 Platon [Gorodeckij]: 210
 Platon [Levšin]: 194, 194 (n. 8), 260, 260 (n. 70)
 Platón: 110
 Podskalsky, Gerhard: 62, 62 (n. 20), 249 (n. 38), 275 (n. 137)
 Pojarkov, Juvenalij → Juvenalij [Po-jarkov]
 Pokrovskij, Nikolaj V.: 110
 Popovič, Justin: 69, 94
 Prokopovič, Feofan: 194, 194 (n. 7), 195, 260, 260 (n. 69)
 Prosvirmin, Innokentij → Innokentij [Prosvirmin]
 Pseudo-Dionisio Areopagita → Dionisio Areopagita

Quasten, J.: 89 (n. 46)
 Rahner, Karl: 68 (n. 43)
 Recaredo: 89
 Rexheuser, Rex: 32 (n. 24)
 Richter, Gerhard: 60, 61 (n. 17, 18), 63 (n. 23)
 Ridiger, Aleksij → Aleksij [Ridiger]
 Ritschl, Albrecht: 197, 198
 Ritschl, Dietrich: 87 (n. 42)
 Ritter, Adolf M.: 82 (n. 29), 102 (n. 12), 104 (n. 18), 105 (n. 23)
 Romanos el Mélodos: 33
 Rublev, Andrej: 76-78, 107, 107 (n. 25), 120
 Rumovskij-Krasnopevkov, Veniamin → Veniamin [Rumovskij-Krasnopevkov]
 Ruppert, Hans-Jürgen: 223 (n. 59)
 Sabas: 91
 Sabelio: 91, 92 (n. 55)
 Saryčev, Vasilij D.: 131, 148, 148 (n. 203), 149, 149 (n. 204, 205, 207), 150, 150 (n. 208), 153, 154
 Ščepkina, Marfa V.: 121, 326 (n. 17)
 Schmemann [Xmeman], Alexander: 36 (n. 44), 223, 223 (n. 57, 58, 61), 224, 224 (n. 63, 64), 225 (n. 65), 225, 227, 228, 241, 241 (n. 17), 244, 247, 247 (n. 33), 251, 251 (n. 45), 252 (n. 50), 253, 253 (n. 47, 48, 51, 53), 254, 255 (n. 55, 56), 256 (n. 60), 256, 256 (n. 64, 65), 261 (n. 74), 264 (n. 90), 270, 271 (n. 114, 116)
 Schulz, Frieder: 314 (n. 279)
 Schulz, Hans-Joachim: 33 (n. 29), 191 (n. 1), 203 (n. 46), 226 (n. 73)
 Schweitzer, Albert: 323
 Serafín de Sarov: 37, 39, 125, 164, 172, 173, 175, 176, 179, 248

Sergij [Stragorodskij]: 35, 197, 198
 Sergij de Radonež: 180, 183 (n. 94)
 Severo de Antioquía: 102 (n. 8)
 Sevros, Gavriil: 316
 Simeón el Nuevo Teólogo: 37, 38, 61, 66, 125, 172, 174 (n. 62), 295
 Simeón Metafrastis: 145
 Skaballanovič, Mihail: 177 (n. 75)
 Slenczka, Reinhard: 209 (n. 2), 210 (n. 9)
 Smith, Allan: 278 (160)
 Smolitsch, Igor: 164 (n. 32), 172 (n. 56), 175 (n. 69), 296 (n. 221)
 Sohm, Rudolph: 219, 222, 222 (n. 53), 226 (n. 72), 239, 239 (n. 12), 310
 Solov'ev, Vladimir: 30, 30
 Sörries, Rainer: 114 (n. 56)
 Spengler, Oswald: 35 (n. 38)
 Sphroeras, V. V.: 289
 Stalin, J.: 117
 Stăniloae Dumitru: 40, 41, 47, 58, 63 (n. 22), 65, 66, 66 (n. 33-36), 81, 82, 82 (n. 26), 83 (n. 30), 93 (n. 58), 132, 132 (n. 133), 161, 161 (n. 16), 208, 215 (n. 26), 227, (n. 76), 297, 321, 321 (n. 4)
 Stragorodskij, Sergij → Sergij [Stragorodskij]
 Stylianopoulos, Theodore: 171, 171 (n. 52)
 Suttner, Ernst Chr.
 Svetlov, Pavel: 35, 41 (n. 64), 197, 198 (n. 19), 210, 210 (n. 8), 275 (n. 138)
 Taft, Robert: 177 (n. 75)
 Tarabukin, N. M.: 77 (n. 7)
 Tareev, Maksim: 197, 198
 Teodoreto de Ciro: 36, 313

Teodoro de Mopsuestia: 229, 229 (n. 83), 261 (n. 78)
 Teodoro Studites: 116, 116 (n. 69), 117, 117 (n. 70))
 Teófanos de Nicca: 145
 Teresa de Jesús [Teresa de Ávila]: 38
 Tihon [Belavin]: 198
 Tinnefeld, Franz: 60
 Tomás de Aquino: 247 (n. 33), 278, 278 (n. 160), 308, 308 (n. 256)
 Totzke, Irenäus: 69
 Track, Joachim: 30 (n. 18)
 Trembelas, P.: 29 (n. 13)
 Trubeckoj, Evgenij: 111, 111 (n. 42)
 Uspenskij, Leonid: 78 (n. 13), 111, 111 (n. 44, 45), 113, 113 (n. 49-51), 113, 113 (n. 52), 114, 114 (n. 54, 55, 57), 115, 115 (n. 62), 116, 116 (n. 65, 67), 118, 118 (n. 75), 119 (n. 77, 78), 120, 120 (n. 82), 120 (n. 85), 121 (n. 87, 88), 123, 124, 124 (n. 90), 125, 125 (n. 110, 111, 113), 266 (n. 96), 276
 Vagner, Georgij: 160 (n. 7)
 Vasilij [Krivošein]: 37, 174 (n. 62), 295 (n. 219)
 Vasilij Nordov → Nordov, Vasilij
 Veniamin [Fedčenkov]: 218, 219 (n. 40)
 Veniamin [Rumovskij-Krasnopevkov]: 313, 314 (n. 277)
 Vetelev, Aleksandr: 77 (n. 7), 78 (n. 15), 247, 248, 248 (n. 35, 36)
 Vinogradov, A. N.: 140
 Viskovatyj, Ivan: 120
 Vissarion [Nečaev] de Kostroma: 289
 Vladimir, Gran Príncipe: 166

- Voronov, Liverij: 77 (n. 8), 78 (n. 11, 12), 79 (n. 15), 93, 93 (n. 60), 209, 209 (n. 3, 5)
- Vzdornov, Gerol'd I.: 110, 110 (n. 38), 111 (n. 39)
- Walz, Herbert: 109 (n. 35)
- Ware, Kallistos → Kallistos [Ware]
- Weiß, Johannes: 323
- Wellesz, Egon: 33 (n. 31)
- Wendebourg, Dorothea: 34 (n. 33-35), 60, 61 (n. 16), 68, 69, 161 (n. 16), 235 (n. 2)
- Wensinck, A. J.: 179 (n. 83)
- Wenz, Gunther: 314 (n. 280)
- Wessel, Klaus: 60 (n. 13), 63 (n. 24, 25), 67 (n. 37, 38), 86 (n. 38), 92 (n. 52, 54, 56)
- Willehad: 309
- Williams, Rowen: 101 (n. 10)
- Yannaras, Christos: 28, 29 (n. 11, 12-16), 30, 34, 34 (n. 37), 35, 39, 47, 62 (n. 19), 69 (n. 47, 48), 70, 70 (n. 49, 50-52), 71, 71 (n. 53, 54), 72, 72 (n. 55, 56), 72, 75 (n. 1), 84, 84 (n. 35), 85, 85 (n. 36, 37), 164 (n. 30), 166 (n. 47), 167, 179, 179 (n. 86), 215 (n. 25), 271 (n. 118), 275 (n. 139)
- Zabolotskij, Nikolaj: 288
- Zander, Lev. A.: 85, 86 (39)
- Zander, V.: 37 (n. 49)
- Zizioulas, Ioannis: 35, 40, 41, 42 (n. 66), 47, 84 (n. 34), 213, 213 (n. 20), 226, 226 (n. 69-71), 227, 228, 228 (n. 78, 79), 228, 228 (n. 80), 229, 229 (n. 82-84), 230, 230 (n. 85-88), 231, 231 (n. 90, 91), 243, 244, 261 (n. 71), 261, 263, 263 (n. 84, 85), 264 (n. 89), 264-267, 270, 270 (n. 113), 271 (n. 119), 272, 272 (120), 275, 275 (139), 286 (n. 202), 287, 307 (n. 252), 311 (n. 266, 267), 314 (n. 278), 318 (n. 295), 319, 323, 324 (n. 9), 327 (n. 20)
- Analogia entis*: 67
- Anástasis / viaje al Hades: 203, 325s
- Ángeles: 139, 143, 183, 188, 217, 261, 264, 267, 268, 291
- Antropología; véase también Siner-gismo
- Acción social: 325
- Conducta en la vida: 248
- Creacionismo: 151
- Donum superadditum*: 151
- Imago Dei*: 123, 124
- Pecado original: 257
- Pecado: 175, 270, 278, 296s, 298
- Perdón de los pecados: 246, 257, 290; véase también Bautismo.
- Traducianismo: 151
- Ascética: 170, 172, 175-178, 248; véase también Monacato
- Atanasiano → *Quicumque*
- Bautismo: 245ss; véase también Mis-terios/Doctrina sacramental
- Bautismo de niños: 246, 252
- Consenso ecuménico: 245
- Don del misterio: 246, 256
- Efectos: 246, 256
- Necesario para la salvación: 246
- Perdón de los pecados / Adopción como hijos de Dios: 246, 257
- Validez: 248s
- Acto del: 246, 250s
- de convertidos: 248; véase tam-bién *Ikonomía*
- Irrepetibilidad del [*character in-delebilis*]: 246, 316
- y unción con *myron* (crisma): 245s, 251, 255, 256s
- Belleza: 166ss
- de la jerarquía: 166, 307
- de los ascetas: 170s
- del culto divino: 166
- del icono: 39, 116, 167s, 177
- Efecto de la acción del Espíritu Santo: 166
- Símbolo de la trascendencia: 167
- Calcedonia, Concilio de: 58, 99, 102, 103, 105
- Catecumenado: 252ss; véase tam-bién Bautismo
- Cisma; véase también Viejos creyen-tes; véase también Trinidad/Doc-trina trinitaria: Filioque
- de 1054: 92, 282 (n. 179)
- de los Viejos creyentes: 323
- Comentarios de la liturgia: 145, 261, 279, 285, 289, 290, 291
- Concelebración de los ángeles: 188
- Concilio Trulano: 114, 115, 298
- Confesión: 295ss
- Absolución: 296
- Comprensión medicinal: 296
- Confesores: 295, 296s
- «Epitimías»: 297
- Jurídicamente: 297

- La confesión católica romana: 299
- Ordenamiento de la confesión: 296
- Preparación para la comunión: 292
- Confesiones, Diferencias entre las: 44, 80s, 127, 130s, 144, 221s, 245-249, 256, 269, 272s, 275, 278s, 284
- Conocimiento de Dios: 29; véase también Dios; véase también Revelación
- personal: 70
 - por analogía: 60
- Acción de Dios: 61, 325
- Conversión: 31
- Cosmos/Cosmología → Creación/Cosmología
- Creación/Cosmología; véase también Soteriología
- Cosmología: 71, 179
- Creación y ascética: 178
- Creación y eucaristía: 270, 271
- Medio ambiente [entorno]: 71s
- Nueva creación: 270
- Relación con la creación: 178, 179s, 270s
- Santificación de la creación: 270s
- Credo Nicenoconstantinopolitano: 84, 87s, 101, 104, 149, 157, 207, 260
- Cristología: 100ss; véase también Madre de Dios; véase Soteriología
- asimétrica: 100s, 102
- Doctrina de los tres ministerios 256
- Enhypostasis*: 102, 104, 119s, 325
- Dios encarnado: 75, 78s, 101s, 105s
- Encarnación: 101, 151, 201
- en la poesía litúrgica: 101
- Sacrificio de Jesucristo: 284, 298, 299
- Relevancia de la Cristología: 99
- Controversia teopasquista: 103
- y teología de los iconos: 107ss
 - y Pneumatología: 90, 124, 158, 162
 - y Teotología: 131, 142, 146
- Parte de la Soteriología: 191
- Doctrina de las dos naturalezas: 101s, 103, 112s, 138
- Culto divino → Eucaristía; → Oración
- Deificación → *Theosis*
- Dios; véase también Dios Padre; véase también Espíritu Santo/Pneumatología; véase también Cristología; véase también Trinidad/Doctrina trinitaria
- absolutamente trascendente: 60, 61
- Amor de Dios: 75, 198, 201
- Atributos: 65, 81, 82
- Esencia y energías: 61s, 62, 65, 69, 70, 71, 94, 178, 202
- Incomprensibilidad: 57-60, 61, 62, 82
- Dios Simplicidad de Dios: 62
- Dios Padre: 75ss
- Imposibilidad de representar a Dios: 120, 121, 121 (n. 86)
- Monarquía: 83, 91, 100
- Principium* de la Trinidad: 77, 86
- Principium* de la Unidad: 83, 84, 90s

- Dogma
- de la «escolástica» ortodoxa: 34
- Doctrinas principales: 80s, 100
- Recepción: 212
- y experiencia: 28, 29, 101
 - y *ethos*: 29, 39
- Eclesiología: 207; véase también Ministerio/Ministerios eclesiásticos; véase también
- como parte de la Cristología: 212s
- Unidad de la Iglesia: 210s, 226
- Renovación de la: 211
 - eucarística: 213ss, 261, 264ss, 269, 291
 - eucarística y doctrina del ministerio: 219s, 317ss
- Aspecto pneumatológico: 213
- Catolicidad: 210s, 212, 216, 222, 224, 227, 266
- Cuerpo de Cristo: 124s, 215, 223
- Iglesia celestial e Iglesia terrenal: 217, 267, 269
- Iglesia local: 215, 216, 219, 221, 223, 224s, 227s, 266, 290, 318
- Límites de la Iglesia: 209, 210, 250
- Parroquia: 224, 228s
- Posición en las teologías dogmáticas: 219
- sobor/sobornaja/sobornost'*: 211, 212
- tradicional: 207
- Iglesia universal: 217
- Encarnación → Cristología
- Energías divinas → Gracia; → Dios; → *Theosis*
- Epiclesis → Eucaristía: Epiclesis; → Oración: la epiclesis y su carácter de oración; oración epiclética; → Espíritu Santo; Epiclesis
- Escatología: 322ss; véase también Eucaristía
- «Apokatástasis»: 327
- Esperanza de la resurrección: 325ss
- Parusía: 276, 328
- Rasgo fundamental de la teología ortodoxa: 217, 322s
- Resurrección de los muertos: 80, 325ss
- Sentimiento existencial apocalíptico: 323
- de futuro: 322, 325
 - de presente: 322, 325
- Lugar que ocupa en las teología dogmáticas: 321
- Espíritu Santo/Pneumatología; véase también *Theosis*; véase también Trinidad/Doctrina trinitaria: Filioque
- Acción independiente: 158s
- Confrontación con la Pneumatología católica romana: 159s
- Confrontación con la Pneumatología protestante: 160
- Epiclesis: 163, 164, 255, 280
- Divinidad del: 87, 92, 157
 - Orac: iconográficamente: 78, 121
 - en los santos: 172, 203
- Dador de vida: 179
- Personalidad: 68, 93, 157
- Relación con las personas: 164s
- e institución: 160
 - y Cristología: 90, 125, 159, 162
 - y misterios: 159
 - Obra del: 158, 160, 162s
 - Oración al: 157

- Energías divinas: 67
 – y belleza: 166
 Espiritualidad: 39s; véase también:
 Ascética; véase también Oración;
 véase también Santos
 Eucaristía: 258ss
 Anámnesis: 265, 283, 324
 – como la liturgia de la Iglesia:
 258ss, 264
 – el misterio de la Iglesia: 218, 255,
 258
 Aspecto eclesial: 213, 215, 216,
 218, 291s
 Comprensión eclesial: 218s, 258s
 Entradas: 267
 Epiclesis: 163, 272, 286, 287, 291,
 326
 Palabras de la institución: 278-283
 Primera comunión: 247, 251
 Relevancia dogmática: 259
 – y creación: 270, 271
 Aspecto escatológico: 228s,
 264ss, 287
 Carácter de convite: 278
 Carácter de teofanía: 119, 267,
 311
 Carácter sacrificial: 266, 283ss
 Celebración de la comunidad:
 217, 263
 Comunión: 216, 217ss, 247, 251s,
 262, 278, 279, 287, 289, 292, 304,
 305
 Concelebración de los ángeles:
 217, 261, 264, 267, 269
 Consagración: 279, 283, 287, 215,
 241, 278, 287
 Dones eucarísticos: 163, 227,
 272ss, 275s, 279s, 286, 291
 Entradas: 267
 Intersessio: 286, 287
 Momento de la transformación:
 279, 285
 Perspectiva cósmico-escatológica:
 268, 271s, 276s, 278s, 323, 324
 Plegaria eucarística/Anáfora: 101,
 163, 226ss, 265, 271, 281-283,
 286
 Preparación para la comunión:
 218, 290; → Confesión
 Presencia real: 215, 273, 279
 Proskomidia: 279, 281, 284, 286
 Transformación de los dones: 163,
 270s, 272ss, 283
 Transubstanciación»: 272, 272
 (n. 123), 278, 316
 Tremendum: 217, 269, 289
 Experiencia
 – ascética: 35, 178
 – como actitud existencial: 27, 28
 – como criterio de la teología orto-
 doxa: 243
 – como criterio de la teología orto-
 doxa: 28s, 29, 47, 62, 83, 100,
 113, 132, 207, 261
 – como eclesialidad: 30, 32, 44,
 207
 – cristológica: 100, 101s
 – de Dios: 40, 60s, 66, 67, 70s
 – de la Trinidad: 79, 82, 82s, 100
 – e iconos: 112s
 – eclesial: 29, 30, 31, 42, 48, 183,
 228
 – en la teología neoortodoxa: 31
 – en los Padres de la Iglesia: 32,
 41, 47
 – eucarística: 292
 – litúrgica: 33, 35, 132, 147, 163,
 263

- mística: 29, 30
 Fuente de la teología: 31, 39, 42,
 47s, 207, 236
 – personal: 31
 – Redescubrimiento de la: 32, 41
 – religiosa: 28, 67
 – y conocimiento de Dios: 62s
 – y dogma: 27
 – en la teología neoortodoxa: 45s
 – y dogma: 101
 Explicación de la liturgia: 34, 188,
 265, 267, 277, 288s, 289
 Filioque → Trinidad / Doctrina trini-
 taria
 Fuentes de la teología ortodoxa: 35,
 41, 47, 49, 223, 251; véase tam-
 bién Experiencia:
 Gracia
 Doctrina de la gracia: 63
 Impersonal: 67
 Personal: 202
 – y energía: 63, 67, 202, 325
 Hesychia: 60ss
 Controversia hesicasta: 60
 Hesicastas: 61
 La luz del Tabor: 60, 61, 63, 67,
 325
 Icono/Teología de los iconos: 107ss
 Anastasis/Icono de Pascua: 60,
 203
 Belleza: 116, 167s, 177s
 Carácter escatológico del icono:
 266
 con Leyenda de Abgar: 118
 Controversia iconoclasta: 107
 (n. 29), 112, 115 (n. 63)
 Icono de Cristo: 107s, 119, 123,
 140, 142, 311, 325
 Icono de la «zarza que ardía sin
 consumirse»: 123, 133, 134s, 138
 Icono de la Madre de Dios: 123,
 129, 132s, 133, 138-140, 146
 Icono de la Madre de Dios: Icono
 de Cristo: 123, 129s, 132, 134,
 138, 139, 140s, 146
 Icono de la Transfiguración: 57,
 60
 Icono de la Trinidad: 75-79
 Icono de Pentecostés: 121
 Icono referente al himno de los
 querubines: 268, 311
 Icono *Spas v Silah*: 107, 118s,
 140-142, 325
 Iconos de los santos: 124, 173
 Libertad artística: 116
 Original de la imagen – imagen
 110
 Principio basado en la teología
 de la encarnación: 112s, 115s,
 120, 121 (n. 86)
 Principio histórico-salvífico:
 120, 121, 121 (n. 86)
 Renuncia a las representaciones
 escultóricas: 117
 Teología de los iconos y sofio-
 logía: 122
Typos y símbolo: 114, 141
 Veneración de los iconos: 108
 (n. 29), 109, 113
 Iconoclasmo → Teología de los
 iconos
 Iglesia → Eclesiología
 Iglesia oriental antigua: 61 (n. 1); cf.
 también Monofisismo, Diálogo
 con la Ortodoxia

- Ikonoma*: 249, 308
- Influencias occidentales en la teología ortodoxa: 34, 35, 41, 41s, 47, 71s, 81, 194, 236, 239, 241, 273; 278, 284, 295, 316; véase también «Pseudomorfosis»; véase también Teología de escuela/Teología «escolástica»
- Jesucristo [Jesús el Cristo] → Cristología; véase también Madre de Dios; véase también Icono/Teología de los iconos
- Juicio Final: 80, 322, 325, 327
- Justificación → Soteriología
- Liturgia, Divina → Eucaristía
- Luz del Tabor
- Madre de Dios; véase también Mariología; véase también Teotología
- Dormición de la: 129
 - en la poesía litúrgica: 129s, 134s, 138, 140s, 142s
 - Inmaculada: 128s, 143, 148, 152
 - Mediadora: 144, 149s
 - Sin pecado: 150, 152
 - Dios Virgen: 132, 135, 138, 139s, 147, 149
 - Imágenes [tipos] de la: 133s, 135, 136s, 140, 142
 - Intercesión de la: 143, 144, 149s
 - Dei Genitrix*: 131, 136, 137, 138s, 143, 144, 147, 149
- María → Madre de Dios; → Mariología; → Teotología
- Mariología
- Ortodoxa → Teotología
- católica romana: 128s, 152s
- Matrimonio
- y monacato: 178
 - Misterio del: 239 (n. 8), 242, 243
- Ministerio / Ministerios eclesiásticos; véase también; Órdenes / Ordenación
- Comprensión del ministerio: 220, 229
- Derecho y carisma: 295, 307, 308
- Diácono: 303 (n. 243), 304, 307
- Estructuración jerárquica: 211, 305s
- Laicos y clero: 38, 220, 256, 262, 302, 305s, 308, 316, 318
- Lector y cantor: 301, 302, 307
- Obispo: 219, 224s, 228, 230, 304-312, 318s
- Presbítero/sacerdote: 219, 220, 224s, 230s, 307, 308, 310, 318
- Referencia a la comunidad: 219, 229ss, 302, 304, 307, 318
- Representación de Cristo: 311
- Sucesión apostólica: 221, 229, 230, 302, 310-312
- Misterios / Doctrina sobre los sacramentos: 33, 71, 159, 172, 235
- Doctrina sacramental «que va siguiendo el acto»: 34, 239 (n. 8), 279, 282s, 283, 312s
- Forma y materia*: 238, 239 (n. 8), 279, 282s, 283s, 312s
- Número de los sacramentos: 236, 240
- Problema de definición: 235s, 238, 241ss, 218
- Referencia a la eucaristía: 241-244
- Sacramentales: 238, 244s, 251s
- Monacato: 306; véase también As-

- cética; véase también Matrimonio, Matrimonio y monacato
- Consagración para la vida monástica: 238, 247
- Orientación escatológica: 325
- Monofisismo: 101, 102, 102 (n. 8), 105, 112, 128
- Oikonomia* → *Ikonoma*
- Oración: 182s
- Expresión de una actitud: 185s
 - Ejercitación: 186
 - epiclética: 255, 265, 212, 226s, 254, 282, 286, 314 (n. 278)
 - espontánea: 187
 - incesante: 185
 - meditativa: 60
 - Oración de la ordenación sagrada: 302, 313s
 - por los difuntos: 196, 286, 287, 291, 325
 - La epiclesis y su carácter de oración: 282s, 283s, 313s
 - Comunión del Espíritu Santo: 182s
 - sin palabras: 183
 - Sentido de la: 183s
- Órdenes sagradas/Ordenación: 240, 301s; véase también Ministerio/Ministerios eclesiásticos
- Acción de la ordenación: 304, 313
- Character indelebilis*: 316
- Confrontación con la ordenación católica romana y la protestante, 314s
- Consagración para la vida monástica: 248
- Fórmula para la ordenación: 304, 313
- Imposición de las manos: 302, 304, 312s, 314
- Ordenación para el diaconado: 304, 313
- Ordenación para el episcopado: 305, 307, 308, 310
- Ordenación para el hipodiaconado: 238, 302
- Ordenación para el presbiterado: 229, 304, 308, 319
- Referencia a la eucaristía: 301, 304s
- Validez: 307s, 316, 317s
- Recepción de las: 317
 - Ordenación de lector: 301-302
 - Consagración (dedicación) de una iglesia: 311
 - Niveles en las ordenaciones sacras: 302ss, 303 (n. 241)
- Palamismo: 61, 64, 66, 67, 161s (n. 16)
- Pecado → Antropología
- Penitencia/Ejercicios de penitencia: 177; véase también Confesión
- Pietismo: 30-32
- Pneumatología → Espíritu Santo/Pneumatología
- «Pseudomorfosis»: 35, 41, 286
- Quicumque*: 89
- Recuerdo de los difuntos → Oración por los difuntos
- Redención → Soteriología; → *Theosis*
- Renovación patristica: 41, 48
- Resurrección
- de los muertos → Escatología
 - de Cristo → Anástasis/viaje al Hades

- Revelación: 50, 64s, 71, 113, 162, 171; véase también Conocimiento de Dios
Fuentes de la revelación: 49
- Sacramentos → Misterios/Doctrina sacramental
- Sagrada Escritura
Inspiración: 50ss
Interpretación histórico-crítica: 44, 51, 52 (n. 86), 153, 283
Interpretación tipológica: 128, 133
– y tradición: 49, 59s, 171, 208
- Santísima Trinidad → Trinidad /Doctrina Trinitaria
- Santos: 170ss; véase también Espíritu Santo
Ascética: 170, 172, 176s
Carismáticos: 173s
Don de curación / de lágrimas: 174, 175
Reliquias: 172, 203
Veneración: 173
– «Méritos» de los: 299
- Señal de la cruz: 77, 79, 100, 100 (n. 3)
- Sinergismo: 146, 147, 151s, 199s, 310; véase también *Theosis*
- Sínodo de los cien capítulos: 100
- Sofía / Sofiología → Icono / Teología de los iconos: Teología y Sofiología
- Soteriología: 191s
– jurídica: 193, 198s
Justificación: 194, 197, 199
Representación vicaria: 193, 198, 199, 297, 298
– sinérgica: 195, 199s
- Startzi (Staretz)*: 172, 172 (n. 56), 175, 291 (n. 216), 296, 296 (n. 221)
- Stoglav* → Sínodo de los cien capítulos
- Teofanía → Eucaristía: carácter de teofanía
- Teología → Teología apofática; → Experiencia; → «Pseudomorfo-sis»; → Fuentes de la teología; → Teología de escuela/Teología «escolástica»; → Influencias occidentales en la teología ortodoxa
Teología apofática: 57ss, 82, 86
Teología de escuela/Teología escolástica: 29, 34, 41, 42, 47, 48, 50, 66, 81, 93, 64, 107s, 131, 192, 207, 208, 218, 220, 238, 243, 251, 259, 263, 267, 278, 279, 282, 285, 287, 312s, 316
- Teología de los laicos: 111, 195, 211, 212, 239, 256
- Teotología: 127ss; véase también Madre de Dios; véase también Mariología
Aspecto de la Cristología: 131, 142, 146
Confrontación con la Mariología católica romana: 129, 248, 149, 150s
Posición en la teología dogmática 131
Referencia eclesiológica: 142s, 245, 146
– y Ecumene: 127
– Independización de la: 145, 146
- Theosis*: 178s, 201ss; véase también *Hesychia*
– de los santos: 172, 173
«Adquisición del Espíritu Santo»: 164
En virtud de la gracia, no de la naturaleza: 202
- Participación en la vida divina: 164, 201, 202
Unión con Cristo: 63, 164
- Transfiguración
– de Cristo: 57, 59, 102
– de la materia: 277
– Luz de la: 57, 59s, 60, 63, 67, 125
- Trinidad / Doctrina trinitaria: 69, 75ss, 228; véase también Dios Padre apofáticamente: 86
Atribuciones: 68, 158, 162
Doctrina teológica principal: 75, 79, 81, 100
en el culto divino: 79
Filioque: 69, 80s, 87ss, 158, 161
iconográficamente: 75-79
– inmanente: 68, 80, 161, 162
- Independencia de las Hipóstasis: 75, 78, 162s
– económica: 68, 161
Relaciones intradivinas: 85, 88s, 161, 161 (n. 16)
Subordinacionismo: 84, 85
Tríada con anterioridad a Unidad: 83, 85
Unidad de esencia: 82-84
Trinidad y energías: 68
- Unción de los enfermos: 239 (n. 8), 244
Unción con *myron* (crisma), Misterio de la: 247, 251, 255, 256; véase también Bautismo
- Viejos creyentes: 100, 100 (n. 3), 121, 296, 309, 323

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13
<i>Observaciones preliminares</i>	15
<i>Bibliografía introductoria</i>	17
1. «Hemos visto la Luz verdadera» – Teología de la experiencia .	27
2. «Ver en el no-ver» – Teología apofática	57
3. «Venid, pueblos, adoremos a la Divinidad Trihipostática»: La experimentabilidad de Dios como Padre, Hijo y Espíritu santo	75
1. «Creo en un solo Dios, Padre...»: La monarquía del Pa- dre	75
2. «...que procede del Padre...»: El conflicto en torno al Filioque	87
4. «...y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo Unigénito de Dios...»: Cristología	99
1. «... Tú que eres Uno de la Santa Trinidad...»: Cristolo- gía asimétrica	99
2. «El Ilimitado se ha limitado»: La cristología como teo- logía del icono	107
3. «Más excelsa que los querubines y sin comparación más gloriosa que los serafines...»: La mariología como <i>teo-</i> <i>tología</i>	127

5. «...y en el Espíritu santo, Señor y dador de vida...»: Pneumatología	157
1. «Él es Luz y dador de luz»: La persona y la obra del Espíritu Santo	157
2. «Maravilloso es Dios en sus Santos»: Los santos como manifestación del Espíritu santo	170
3. «Estar en la presencia de Dios»: Orar en el Espíritu santo .	182
6. «Como Dios Yo estaré unido con vosotros como dioses»: La redención y la deificación	191
7. «...y a todos nosotros, los que participamos de un solo pan y de un solo cáliz, únenos en la comunión del único Espíritu santo»: La experiencia de la Iglesia en la eucaristía	207
1. Características de la eclesiología ortodoxa tradicional ...	207
2. La eclesiología eucarística de Nikolaj Afanas'ev	213
3. La eclesiología eucarística de Alexander Schmemmann ...	222
4. La eclesiología eucarística de Ioannis Zizioulas	226
8. Los misterios (sacramentos) en la experiencia de la Iglesia .	235
1. «Los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo»: El bautismo y la unción con crisma («myron»)	245
2. «... porque el Rey de reyes y el Señor de señores viene para ser sacrificado y darse como manjar a los creyentes: Eucaristía	258
a) La eucaristía como <i>la</i> liturgia de la Iglesia	258
b) La eucaristía como acontecimiento escatológico	264
c) El misterio de la transustanciación	272
d) La divina liturgia como sacrificio	284
e) La comunión de los misterios santos de Cristo	288
3. «¡Ábreme las puertas de la penitencia, oh Dador de vida!»: La confesión	295
4. «La gracia divina, que en todo momento sana lo débil y completa lo que es deficiente...»: Las órdenes para el ministerio sacerdotal	301
a) Los niveles del sacerdocio y el rito de las ordenaciones	301

b) La ordenación sacerdotal en la confrontación teológica	305
c) La influencia de la eclesiología eucarística en la doctrina de la ordenación y del ministerio	317
9. «...y la vida del mundo futuro»: El fundamental rasgo escatológico de la teología ortodoxa	321
<i>Índice onomástico</i>	329
<i>Índice analítico</i>	337
<i>Índice general</i>	345
<i>Ilustraciones</i>	349

ILUSTRACIONES

PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES

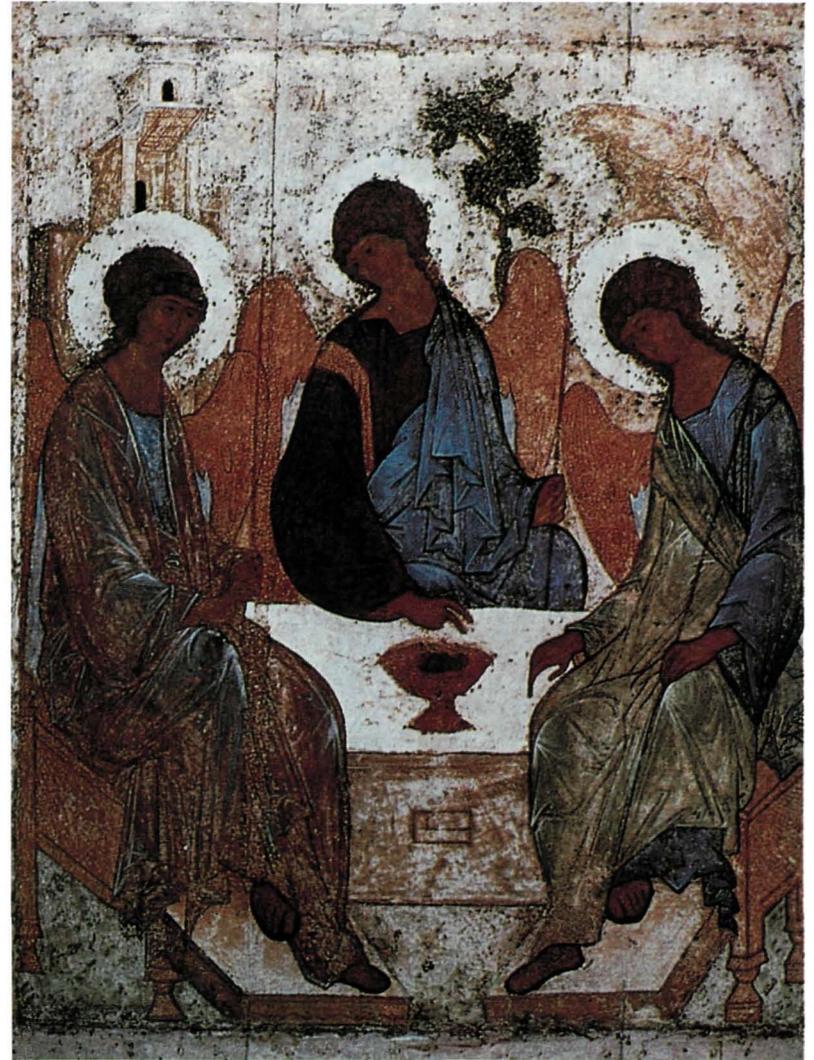
- Lámina 1: Transfiguración de Cristo (icono de Novgorod, fines del siglo XV): *Novgorod Icons 12th–17th century*, Leningrado 1980, nº 100.
- Lámina 2: Resurrección de Cristo - Anástasis (fresco en el monasterio Chora de Constantinopla / Estambul - mediados del siglo XIV): *Constantinople. Byzantium-Istanbul*, text by David Talbot Rice, photographs by Wim Swaan, London 1965, pp. 108-109.
- Lámina 3: Andrej Rublev, Trinidad - icono de Moscú del año 1411 aproximadamente (124 x 114): V. N. Lazarev, *Moskovskaja Škola Ikonopisi - Moscow School of Icon-Painting*, Moscú 1980. nº 35.
- Lámina 4: Andrej Rublev, *Spas v Silah* (Moscú), (18 x 16): V. N. Lazarev, *Moskovskaja Škola* (véase la lámina 3), nº 39.
- Lámina 5: La imagen de Cristo no representada por manos de hombres (*Mandylion*). Icono de la región del Trans-Volga, hacia el año 1600 (86 x 50). Foto: K. Ch. Felmy.
- Lámina 6: La zarza que ardía sin consumirse. Icono de la Rusia central, segunda mitad del siglo XIX (31 x 26,5): Bernhard Bornheim, *Ikonen*, München 1985, p. 273.
- Lámina 7: Juan el Precursor y Aleksij, metropolitano de Moscú. Icono de los viejos creyentes rusos. Primera mitad del siglo XIX (26 x 32). Foto: K. Ch. Felmy.
- Lámina 8: «Nosotros, símbolo y figura de los querubines...», Icono de Strogranov, procedente de Sol'vyčegodsk (anterior a 1579 - 197 x 153): Vera Grigor'evna Brijusova, *Russkaja živopsis' 17 veka*, Moscú 1984, nº 73.



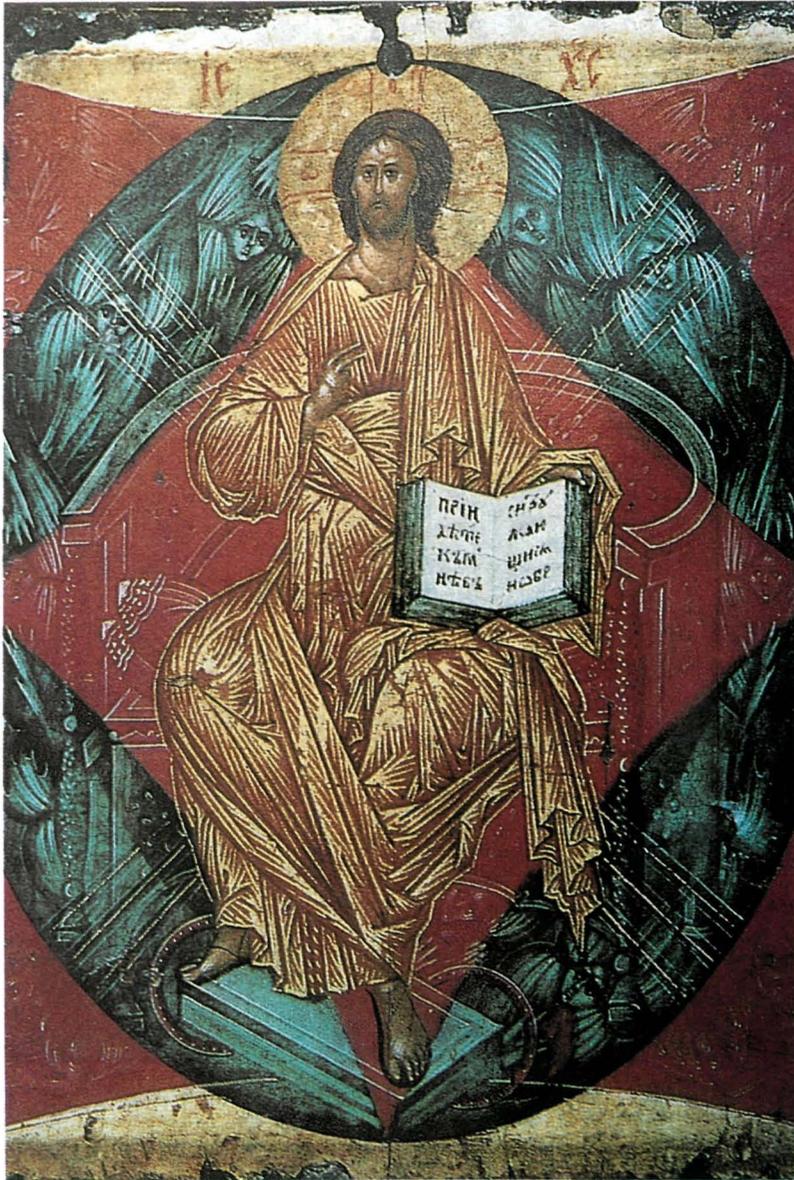
Lám. 1: *La Transfiguración de Cristo* (Novgorod, fines del siglo XV).



Lám. 2: *La resurrección de Cristo* (Monasterio de Chora, Constantinopla).



Lám. 3: *La Santa Trinidad*. Icono de San Andrej Rublev.



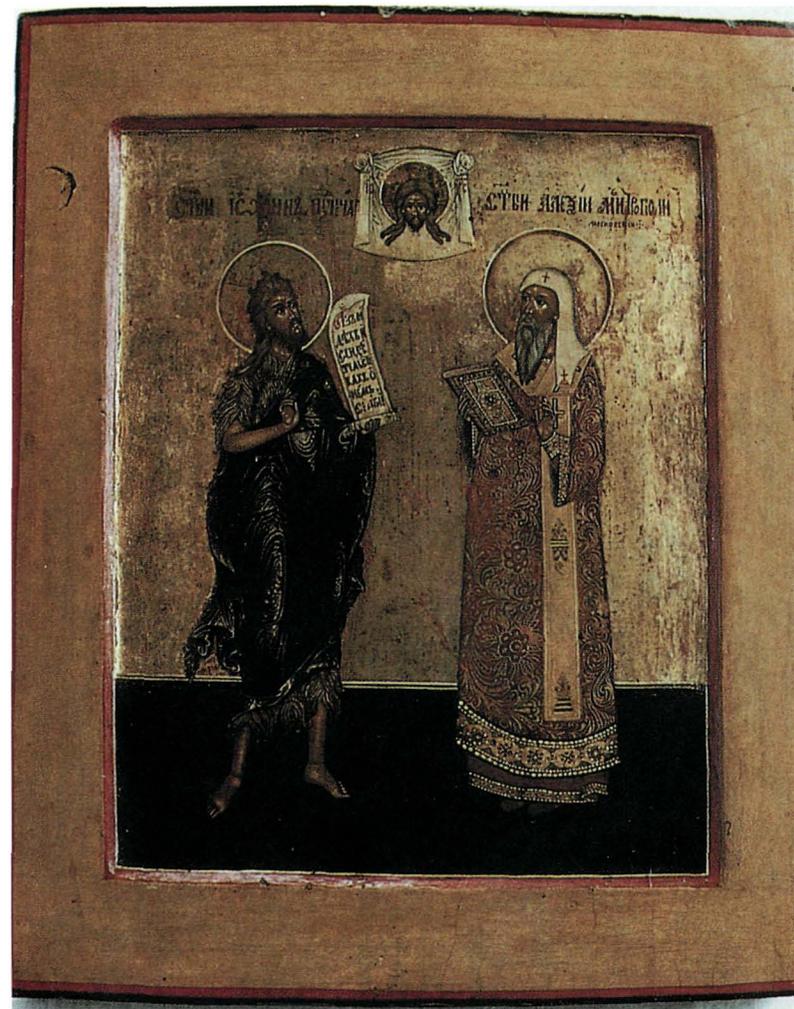
Lám. 4: *El Señor de la gloria.* Icono de San Andrej Rublev.



Lám. 5: *La imagen de Cristo,* no representada por manos de hombres.



Lám. 6: La zarza que ardía sin consumirse.



Lám. 7: San Juan Bautista y San Aleksij, metropolitano de Moscú.



Lám. 8: «Nosotros, símbolo y figura de los querubines...». Icono de Sol'vyčegodsk.