

**NÚCLEOS DOCTRINALES DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA ORTODOXA.
DR. SEBASTIÁ JANERAS**

1. PRELIMINARES.

a) Teología y teólogo.

Para la Ortodoxia, la teología no es una ciencia, un conjunto sistemático de razonamientos, una ciencia que pretenda efectuar el inventario del dogma y enriquecerlo con la especulación intelectual en una prolongación racional y sistemática. Más que sistematización racional, la teología es sabiduría. No es que el Oriente cristiano, la Iglesia Ortodoxa en concreto, sea indiferente al conocimiento de la verdad. Pero verdad y conocimiento son cuestiones de vida y de amor y no una curiosidad intelectual desligada de la vida. Según el teólogo griego Nikos Nissiotis, "teología es, ante todo, una respuesta a la acción constante del Espíritu Santo, por el que la gracia de Dios uno y trino actúa sin interrupción en la Iglesia y se extiende por el mundo. Pero la respuesta teológica a Dios sólo puede ser una respuesta de eucaristía, una respuesta de acción de gracias, pues el conocimiento del Dios incomprendible depende siempre de una actitud de agradecimiento profundo del hombre ante ese Dios que lo conoce a él. La meta de la teología es la doxología teológica y espiritual, aunque ello no se formule de manera explícita. Por esta razón la teología y la liturgia están estrechamente unidas entre sí; no se puede celebrar la anáfora eucarística si no le precede la confesión de fe. La verdad dogmática es ofrecida por la Iglesia a la gloria de Dios, que la ha revelado. La teología se entrega a sí misma a Dios en cuanto himnología espiritual e intelectual. Porque el fin supremo de la teología no es la apologética de la sabiduría humana, ni la respuesta a los herejes, ni la descripción confesionalista de lo que yo pienso, sino un sacrificio racional de alabanza a la gloria de Dios."

En su sentido más antiguo — dice Olivier Clément —, la teología es la Sagrada Escritura. Incluso cuando el Areopagita habla de "teología mística" quiere elevar nuestros espíritus hacia las cimas secretas de las Escrituras. Para Orígenes y san Gregorio de Nisa, Dios se encuentra bajo la letra de las Escrituras como detrás de un velo. En la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en sus sacramentos, especialmente en la Eucaristía, es donde el cristiano puede comprender la teología de las Escrituras. Teología, según los Padres, es, a la vez, la trascendencia inaccesible de la Trinidad y la contemplación de esta misma Trinidad en la gloria que deslumbra. Si el intelecto humano renuncia a pensar a su medida sobre la Revelación, pensará por la revelación, de una manera nueva y creadora.

Hay una gran diferencia entre la teología que pretende demostrar la verdad de la fe cristiana y la teología que se limita a mostrar el misterio para que sea acogido por el espíritu humano. Hay auténtica teología sólo cuando se funda en la ascesis saludable por la cual el hombre se va deificando en una interpenetración de la inteligencia y del corazón: "El teólogo es la persona que sabe orar en la Iglesia y que, después de haber pedido perdón y haber sido regenerado, sólo entonces se pone a escribir el primer capítulo de la teología, esto es, el comentario de la transfiguración de Cristo." Dumitru Staniloae reflexiona largamente sobre la función y la misión del teólogo:

"Los resultados de la reflexión teológica personal serán con tanta mayor seguridad integrados en la enseñanza de la Iglesia cuanto más se alimente de la Tradición viva y la ponga en práctica en la oración, en el culto, en la espiritualidad y en el diálogo vivo de la Iglesia con Cristo. Decía Evagrio: "Si eres teólogo, oras de verdad; si oras de verdad, eres teólogo." El teólogo debe participar en la oración y en toda la vida de la Iglesia, porque la teología tiene la finalidad de conocer y dar a conocer a Dios. Pero no se puede conocer a Dios si no se entra en relación personal de amor con él y con los creyentes a través de la oración y el servicio. Por lo tanto, quien ora con los otros miembros de la Iglesia es más aún teólogo."

San Gregorio Nazianceno dice: "¿Quieres ser teólogo y ser digno de Dios? Da testimonio con tu vida y hazte puro mediante la purificación; observa los mandamientos; purifícate a ti mismo antes de acercarte a Aquel que es puro." Y, refiriéndose a estas palabras, el teólogo griego I. Karmiris dice: "Solamente el teólogo creyente, piadoso y purificado puede acercarse en cierto modo a aquel que es absolutamente puro, a Dios, y a la reflexión teológica que trata de él." Pero para que se dé una verdadera teología — añade Karmiris — es necesaria la inspiración del Espíritu Santo: "Sin el soplo y la colaboración del Espíritu Santo no hay teología ortodoxa auténtica. Por eso los teólogos ortodoxos contemporáneos han de ser, mediante la fe y la santidad de vida, vasos dignos del Espíritu Santo, verdaderos pneumatóforos, llenos de Espíritu (cf. Hch 6:3) que los ilumine y los lleve a la contemplación teológica."

La teología ortodoxa es mística en el sentido de que es la experiencia "pneumática" o "espiritual" que la Iglesia hace del misterio cristiano. Es una teología experiencial, vivida y vivificante. Es una teología existencial. Filareto de Moscú decía: "El Credo no os pertenece mientras no lo hayáis vivido." Y si es teología mística, es también mistagógica en cuanto es un conocimiento que inicia al hombre en el misterio trinitario. ¿Cómo podría alguien hablar del misterio cristiano antes de entrar en esta deificación, antes de iniciar una participación plena y real en la vida propia de la Trinidad?

Bajo otro aspecto, la teología, como intitula Staniloae el capítulo dedicado a este tema, es un "servicio eclesial de explicación y ahondamiento de los dogmas y de renovación diaconal de la Iglesia." Y esos dogmas, añade, han de ser actualizados continuamente porque su contenido es infinito. Esta tarea la realiza la Iglesia a través de la

teología. Sin embargo, hay que notar que los dogmas y las definiciones en los concilios de la antigua Iglesia nacieron por vía negativa: dichos concilios se ocuparon más en condenar las deformaciones de la verdad cristiana que en establecer su contenido positivo, que es considerado adquirido en la tradición viva como verdad total que está por encima de las fórmulas doctrinales. "El dogma — llega a decir Olivier Clément — es una definición hecha a disgusto y que se sitúa en la triple perspectiva del sobrecogimiento, de la experiencia y de la doxología. La definición dogmática interviene solamente bajo la presión del peligro, para responder a una necesidad práctica y precisa, para situar una evidencia cerrando el camino a interpretaciones erróneas." "El dogma aparece sólo cuando la experiencia de la verdad eclesial se ve amenazada por la herejía. Este término (αιρεσις) significa la elección, la selección o preferencia por una parte de la verdad, en detrimento de la verdad entera, total, de la verdad "católica." La herejía es lo contrario de la catolicidad. Frente a las herejías, la Iglesia reacciona fijando los confines de su verdad, esto es, delimitando la propia experiencia vivida. De hecho, lo que llamamos "dogma" fue llamado primeramente οπος (horos), es decir, término, frontera, límite. La definición dogmática es propiamente un límite, el dibujo intelectual, casi siempre antinómico o negativo, de la justa alabanza y de la unión plena con el Señor." La mayor parte de la literatura teológica es exegética o polémica, y en ambos casos se considera la fe cristiana como una realidad dada que se puede comentar o defender, pero que no se intenta formular de una manera exhaustiva. Una visión vitalista de la teología la da Dumitru Staniloae con este resumen: "El progreso real de la teología y su consiguiente justificación como teología viva — ya que sin un tal progreso la teología no se justifica desde el momento en que se reduce a una repetición estéril de las antiguas fórmulas — está ligado a tres condiciones: a) la fidelidad a la revelación en Cristo expresada en la Escritura y en la Tradición y experimentada incesantemente en la vida de la Iglesia; b) la responsabilidad frente a los fieles del período histórico en que se desarrolla esta teología; c) la apertura hacia el futuro escatológico, esto es, la obligación de guiar a los creyentes hacia su cumplimiento perfecto en este horizonte último. No satisfacer una de estas condiciones significa elaborar una teología insuficiente y profundamente inútil o incluso, a veces, perjudicial para la Iglesia y sus fieles." La teología supone la fe. Porque la fe no es la aceptación sin examen de unos principios y axiomas, la adhesión a una teoría o a una enseñanza. La fe no es una certeza lógica, sino una relación personal con Dios. Fe es conocer a Dios no como una teoría abstracta, sino como una persona. Creemos en Dios porque su persona, la existencia personal de Dios, suscita en nosotros la confianza. "Sé en quién — no qué — he creído," dice san Pablo (2 Tim 1:12). "Dios — dice Olivier Clément — no es una evidencia exterior, sino la llamada secreta en cada uno de nosotros."

b) Teología apofática

Se llama apofatismo la manera y la actitud como la Iglesia Ortodoxa considera el conocimiento de su verdad. Apofatismo significa el rechazo a agotar el conocimiento de la verdad en su simple formulación. Esta es necesaria, porque define la verdad, la distingue y la supera de cualquier deformación. Pero dicha formulación no sustituye ni agota el conocimiento de la verdad, que es siempre una experiencia vivida, un modo de vida y no una construcción teórica. La actitud apofática lleva la teología cristiana a usar, para la interpretación de los dogmas, el lenguaje de la poesía y de los iconos más que el de la lógica convencional y de las esquematizaciones conceptuales. La poesía, a través del simbolismo y de las imágenes que usa, manifiesta siempre un sentido a través de las palabras y más allá de las palabras.

La teología apofática procede por vía negativa, para expresar el sentido de la trascendencia de Dios. La realidad divina es inexpressable en términos humanos. Es lo que experimentó el apóstol san Pablo: "Sé de un hombre en Cristo, quien, hace ahora catorce años, fue llevado hasta el tercer cielo, no sé si en el cuerpo o fuera del cuerpo, sólo Dios lo sabe. Y fue llevado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no es lícito a los humanos repetir" (2 Cor 12:2-4). De todas formas, la teología debe expresar de algún modo el misterio divino. Y lo hace de una forma apofática, sirviéndose de términos humanos necesariamente deficientes. Son un buen ejemplo de teología apofática las anáforas eucarísticas, que se expresan en términos negativos (en griego, con alfa privativa). Así, en la anáfora de las Constituciones apostólicas: "Tú eres el único ser no engendrado (αγεωμητος), sin principio (αναρχος), sin Rey, sin dominador (αβασιλευτος και αδεσποτος), a quien nada hace falta (αενδεις)... Tú eres el conocimiento sin principio (η αναρχικη γνωσις), la visión eterna, el oído no engendrado (η αγεννητος ακοη), la sabiduría no instruida (η αδιαδακτος σοφια)...." En la anáfora de san Juan Crisóstomo, la más habitual en la liturgia bizantina, se dice: "Tú eres un Dios inefable (ανεκφραστος), inconcebible (απερινοητος), invisible (αορατος), inaprehensible (ακαταληπτος)...." Y en la de san Basilio: "Señor, Dueño de todas las cosas, Señor del cielo, de la tierra, de toda creatura visible e invisible... Tú no tienes principio (αωαρχος), eres invisible (αορατος), incomprehensible (ακαταλητος), indescriptible (απεριγραπτος), inmutable (αναλλοιωτος)...."

Apofatismo, incognoscibilidad no significa negativa a conocer a Dios. Pero este conocimiento se efectuará siempre en la vía cuyo fin propio no es el conocimiento, sino la unión, la deificación. Nunca será, pues, una teología abstracta, que opera con conceptos, sino una teología contemplativa, que eleva los espíritus hacia realidades que exceden el entendimiento. Por eso los dogmas de la Iglesia suelen presentarse a la razón humana más insolubles cuanto más sublime es el misterio que expresan. No se trata de suprimir la antinomia adaptando el dogma a nuestro entendimiento, sino de cambiar nuestra mente, para que podamos alcanzar la contemplación de la realidad que se

revela a nosotros, elevándonos a Dios y uniéndonos a él. Para acercarnos a Dios, es preciso despojarnos de la manera habitual de pensar. Si reconocemos que Dios es infinitamente más grande que todo lo que se puede decir o pensar sobre él, hemos de manifestarlo a través de imágenes. La teología es, en gran parte, simbólica, pero la trascendencia y la alteridad de Dios están más allá de los símbolos.

La teología cristiana es posible porque Dios, que es Trinidad, se manifiesta realmente y positivamente en su ser personal, sin dejar de ser. La teología ortodoxa parte del Dios de la revelación, del Nuevo Testamento, que es el Dios Trinidad. Y ante esta revelación, ante las energías divinas, que son los actos que nos ponen en contacto con el misterio divino, el apofatismo no puede más que adoptar una actitud de anonadamiento, de adoración y de acción de gracias. El entendimiento humano reconoce su incapacidad de penetrar en el misterio de la esencia y de la misma existencia divina. Pero cuanto más sublime es la trascendencia divina, cuanto más inefable e inasequible, tanto más admirable es su condescendencia (συγκαταβασίς), su inefable amor a los hombres (δια την σην αφανov φιλανθρωπιαν) — términos continuamente recurrentes en la liturgia bizantina —, al querer revelarse y comunicarse a los hombres.

c) Teología y liturgia

La teología ortodoxa es eminentemente litúrgica. Porque la liturgia no es otra cosa que la celebración del misterio divino: "La liturgia en la perspectiva ortodoxa no es el vestido intercambiable y exterior de la fe, sino la fe vivida por la Iglesia. Para los Padres griegos, en efecto, las palabras misterio y mística designan inseparablemente el sentido más profundo de las Escrituras, la vida litúrgica y la experiencia espiritual de cada uno. Los "misterios" de la liturgia constituyen el fundamento seguro de la mística ortodoxa." "El corazón de la ortodoxia se encuentra en sus ritos," dice Bulgákov. Y el liturgista Constantin Andronikof:

"¿Dónde se expresa el pensamiento dogmático de la Iglesia como sentimiento de la Iglesia? ¿Dónde es operante este pensamiento probado, en cuanto mediación entre el hombre y Dios, en cuanto "religión" de la persona integral con el Creador, el Señor y Salvador? ¿Dónde se expresa la fe, bajo todos sus aspectos, con la certeza de la verdad, superado el estadio de adhesión de la inteligencia y del corazón? [...] ¿Dónde no hay ya disparidad entre la palabra y la acción, la fe y las obras, la teoría y la práctica? ¿Dónde son percibidas como misterio las antinomias lógicas de la revelación, las paradojas de la fe, las aporías de la razón, y asumidas y actuadas, no siendo abolido el proceso discursivo e integrante del pensamiento, sino sublimado? En la liturgia, realizada trinitaria y teantrópicamente, alcanzando su realización en la hierurgia, en la sinaxis eucarística.

Ella es, en efecto, el lugar privilegiado en el que el saber dogmático y la acción dogmática coinciden, puesto que la oración está completamente fundada en las certezas de la Iglesia, incluidas las exhortaciones a la oración, contenidas en la Escritura, cuyo carácter verídico y sagrado es un dogma de la tradición eclesial."

En los textos litúrgicos bizantinos se expresa de modo eminente la teología de la Iglesia Ortodoxa. A diferencia de la liturgia romana, las liturgias de Oriente, y concretamente la bizantina, han enriquecido el oficio divino con una gran variedad de textos poéticos — originariamente para ser intercalados entre los versículos de los salmos y de los cánticos —, en los cuales los Padres, los antiguos autores eclesiásticos, en definitiva la Iglesia, han expresado, con gran riqueza de imágenes, y siempre con un profundo contenido bíblico, su fe, su adhesión maravillada y agradecida al misterio revelado. A través de dichos textos, a través del ciclo litúrgico, la teología se convierte en poesía y canto, es vivida más que aprehendida intelectualmente. Por esta razón la teología ortodoxa, que se cimienta en la Sagrada Escritura y en la Tradición, comprende, en esta Tradición, los santos Padres, los sagrados concilios y, en modo también eminente, los textos y los ritos litúrgicos. En la liturgia oriental, en efecto, se cumple plenamente aquella sentencia: Legem credendi lex statuat supplicandi.

En la celebración litúrgica se expresa comunitariamente el sentido de la trascendencia de Dios y su condescendencia, así como el reconocimiento, por parte de la comunidad, de la propia pequeñez e indignidad y la actitud de adoración y de agradecida alabanza. La visión del profeta Isaías (Is 6:1-7) podría sintetizar la actitud de la comunidad litúrgica. El profeta ve a Dios sentado en un trono excelso y a su alrededor los serafines que cantan, gritándose unos a otros, el Trisagio: Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos, llena está toda la tierra de su gloria. El profeta se siente anonadado ante la visión: "Ay de mí, que estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros y habito en medio de un pueblo de labios impuros, y no obstante mis ojos han visto al rey, Señor de los ejércitos." Entonces uno de los serafines, con una brasa ardiente, que toma de encima del altar, toca los labios del profeta: "He aquí que esto ha tocado tus labios; se ha retirado tu iniquidad y tu pecado ha sido expiado." Estas mismas palabras son las que dice el sacerdote una vez que ha comulgado del cáliz. Y en el rito siríaco, el sacerdote, dando la comunión a los fieles, dice: "El ascua purificadora del Cuerpo y la Sangre de Cristo es dada al verdadero fiel..."

Hay momentos en la celebración litúrgica en que el sentimiento de temor reverencial, de sobrecogimiento y de adoración se manifiesta gráficamente. Llegado el momento de la comunión, en la celebración eucarística, se abren las puertas del santuario y sale el ministro sagrado con el cáliz en la mano (Cristo resucitado que desciende a comunicarse a los fieles) y dice: "Acercaos con fe, caridad y temor de Dios," a lo que los fieles responden: "Bendito el que viene en nombre del Señor. El Señor es Dios y se nos ha manifestado." El momento de la epiclesis, de la invocación al Padre para que envíe al Espíritu Santo para que consagre el pan y el vino ofrecidos, es también, en la

liturgia oriental, un momento sobrecogedor. San Juan Crisóstomo dice sobre este momento: "Cuando el sacerdote está en pie ante la mesa sagrada, con las manos extendidas hacia el cielo, invocando al Espíritu Santo para que venga y toque los dones ofrecidos, es necesaria una gran tranquilidad, un gran silencio." Mucho más gráficamente lo expresa la monición diaconal en este momento propia del rito siríaco: "Terrible y sobrecogedor es este momento, amados hermanos, en el que el Espíritu Santo viene de las alturas excelsas, desciende sobre esta Eucaristía y la santifica. Estemos en silencio y con temor y orando."

El temor reverencial, la adoración del misterio sublime de la economía divina que se realiza en la liturgia eucarística se expresan todavía, por ejemplo, en el momento del "Grande ingreso," o procesión mayor o de las ofrendas, cuando el pan y el vino previamente preparados son llevados en solemne procesión al altar, al canto del himno de los querubines. Ya en el siglo IV-V, Teodoro de Mopsuestia nos habla de este momento y de este rito sobrecogedor:

"Cuando, en los vasos sagrados, en las patenas y en los cálices, sale la oblación que va a ser presentada, has de pensar que sale nuestro Señor Jesucristo conducido a la pasión [...]. Y cuando lo han aportado, lo colocan encima del altar para el perfecto cumplimiento de la pasión. Y así creemos que Cristo es depositado sobre el altar como en una especie de sepulcro [...]. (Los diáconos) muestran a todos los presentes la grandeza de quien ha sido depositado y preparan a todos los asistentes a verlo como adorable y temible y verdaderamente santo [...] Y todo ello tiene lugar mientras el silencio se esparce por doquier [...] Cuando vemos la oblación sobre el altar, el recogimiento se esparce entre todos los presentes, porque lo que se realiza infunde a todos un gran respeto."

En la tradición bizantina, los fieles, en este momento, se postran, no adorando un pan consagrado, como sería el caso de la liturgia de presantificados, sino adorando el misterio que se está realizando, simbolizado en los dones presentados. Nicolás Cabásilas, testigo de esta costumbre, deja muy claro también su sentido:

"En este momento, nosotros también hemos de postrarnos ante el sacerdote y pedirle que se acuerde de nosotros en las oraciones que van a seguir [...] Y, si entre los que se postran ante el sacerdote que lleva las ofrendas, hay algunos que adoran esas ofrendas como si fueran el Cuerpo y la Sangre de Cristo [...] éstos fueron inducidos en error por la entrada de los Presantificados, desconociendo la diferencia existente entre ambos actos litúrgicos."

La liturgia es también una experiencia anticipada del Reino. La liturgia, celebración del misterio divino, tiende hacia la Parusía: en la anamnesis de la anáfora se hace mención del "segundo y glorioso advenimiento futuro."

Impregnada de la visión del Apocalipsis (especialmente Ap 4:2-11), visión que queda reflejada en el simbolismo del santuario y el altar de un templo bizantino, la liturgia hace pregonar al cristiano participante en ella la auténtica y definitiva teología doxológica de la Iglesia celestial. Por eso se acuñó la frase que señala que la liturgia es el cielo en la tierra, frase que encontramos en los autores rusos, pero cuya idea remonta a san Germán de Constantinopla (s.VII-VIII) y a san Máximo el Confesor (s.VI-VII), por no decir ya a Teodoro de Mopsuestia (s.IV-V), para quien toda la celebración litúrgica es la semejanza de las realidades celestiales.

2. DIOS TRINIDAD.

De acuerdo con la teología apofática, los Padres griegos afirman siempre que no podemos saber qué es Dios, sino sólo que él es, que existe, y esto porque él se ha revelado en la historia de la salvación, y se ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este misterio no puede ser deducido de ningún principio, ni explicado por ninguna razón suficiente, puesto que no hay principio ni causa que sean anteriores a la Trinidad. Por eso ninguna especulación filosófica ha podido nunca elevarse hasta el misterio de la Santísima Trinidad. Por eso, también, las mentes humanas no pudieron recibir esta revelación plena de la divinidad más que después de la cruz de Cristo que triunfó de la muerte. El Dios de la Iglesia es el Dios de la experiencia histórica, no el Dios de las hipótesis teóricas y de los razonamientos abstractos. Así la experiencia de la Iglesia nos garantiza precisamente cómo el Dios que se nos revela en la historia no es una existencia solitaria, una mónada autónoma ni una esencia individual. Es una trinidad de hipóstasis, tres personas que tienen una total alteridad existencial, pero también una comunidad de esencia, de voluntad y de energía.

La revelación de Dios-Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, está en la base de la teología cristiana; es la teología misma, en el sentido que los Padres griegos daban a la palabra "teología," que designaba para ellos, las más de las veces, el misterio de la Trinidad revelado a la Iglesia. La teología oriental, pues, y a diferencia de la teología occidental, no parte de la esencia común a las tres personas divinas, que se realiza en las hipóstasis, sino de las tres personas mismas. El Símbolo de fe no dice simplemente: "Creo en un único Dios," sino: "Creo en un único Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo, su único Hijo..."

Una esencia (οὐσία) en tres personas o hipóstasis (υποστάσεις). Pero tres hipóstasis consubstanciales (ομοουσιαι). Con el término ομοουσιος la Iglesia quiso expresar la consubstancialidad de los Tres, la identidad misteriosa de la mónada y de la tríada; identidad y, al mismo tiempo, distinción de la naturaleza una y de las tres hipóstasis. Para la Iglesia Dios es consubstancial (una esencia) y tri-hipostático (tres hipóstasis o personas). Fueron sobre todo los Padres griegos del siglo IV, y en especial los Capadocios, los que establecieron esta fórmula y estos términos para intentar conducir a las inteligencias hacia el misterio de la Trinidad. El término ομοουσιος niceno no identifica al Hijo con el Padre en cuanto a la persona, sino solamente en cuanto a la esencia (οὐσία). "El Hijo no es el Padre, porque

sólo hay un Padre, pero es aquello mismo que es el Padre; el Espíritu no es el Hijo porque viene de Dios, ya que sólo hay un Hijo, el Unigénito, pero es aquello mismo que es el Hijo."

Fijándose en primer lugar en la trinidad de personas, los Padres griegos afirman que el principio de unidad en la Trinidad es la persona del Padre. Es principio de las otras dos hipóstasis y al mismo tiempo el término de las relaciones de donde reciben las hipóstasis sus caracteres distintivos: haciendo proceder las personas, establece sus relaciones de origen — generación y procesión — con respecto al principio único de divinidad. Según los teólogos occidentales, las relaciones diversifican la unidad primordial; para los orientales significan la unidad y la diversidad al mismo tiempo porque se refieren al Padre, que es el principio y la recapitulación de la Trinidad. "Hay un solo principio de la divinidad — dice san Atanasio — y, por consiguiente, hay monarquía de la manera más absoluta." "Dios es uno, porque el Padre es uno," dice san Basilio. El Padre, fuente de toda divinidad en la Trinidad, produce al Hijo y al Espíritu Santo confiriéndoles su naturaleza, que sigue siendo una e indivisa, idéntica a sí misma en los tres. Confesar la unidad de la naturaleza es, para la teología oriental, reconocer al Padre como fuente (πηγη) única, como principio (αρχη) único, como causa (αιτια) única de las Personas que comparten con Él la misma naturaleza.

San Juan Damasceno, en su Exposición exacta de la fe ortodoxa, precisa:

"El Padre es incausado e ingénito: no procede de nadie, tiene el ser por sí mismo y nada de lo que tiene proviene de otro. Al contrario, él es para todos la fuente y el principio de su naturaleza y su manera de ser. El Hijo lo es del Padre por generación, y el Espíritu Santo es también del Padre, pero no por generación, sino por procesión [...] Luego todo lo que tienen el Hijo y el Espíritu, y aun su propio ser, proviene del Padre. Si el Padre no fuera, ni el Hijo sería ni tampoco el Espíritu. Si el Padre no tuviera algo, no lo tendría el Hijo ni el Espíritu. Y por el Padre el Hijo y el Espíritu tienen lo que tienen. Sin el Padre no hay ni Hijo ni Espíritu Santo. Si el Padre no tiene una cosa, no la tendrán ni el Hijo ni el Espíritu Santo. Por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen las mismas cosas, excepto la agenesia, la generación y la procesión, porque las tres personas se distinguen entre sí sólo por estas propiedades personales."

Así, pues, el Padre es αγεννητος, el Hijo es γεννητος, y el Espíritu Santo es εκπορευομενον. Mientras para la teología occidental hay dos procesiones distintas en la Trinidad: el Hijo y el Espíritu Santo, en la teología ortodoxa la procesión, εκπορευσις, es propia sólo del Espíritu Santo. El Padre, ingénito, incausado, engendra, desde toda la eternidad, al Hijo, consubstancial con él. El Padre es también el principio y causa del Espíritu Santo, no por vía de generación, sino de procesión, de εκπόρευσις, que es la manera propia del Espíritu Santo en cuanto hipóstasis trinitaria. San Gregorio Nazianceno distingue los términos griegos προιενε y εκπορευεσθαι. El primero, el Espíritu Santo lo tiene en común con el Hijo: "El Espíritu es verdaderamente el Espíritu que procede (προιων) del Padre, pero no por filiación, por generación, sino por εκπορευσις." El latín tradujo ya desde el principio, desde el texto del Evangelio de Juan, el término εκπορευεσθαι por proceder, el mismo término que traduce más literalmente el verbo προιεναι.

Pero el hecho de que el Padre sea el único origen y la única causa hipostática del Hijo y del Espíritu Santo, no significa que entre la segunda y la tercera persona no exista relación en cuanto a sus propiedades. Toda relación, en la Trinidad, es necesariamente trinitaria. No se puede afirmar que el Padre engendra al Hijo sin afirmar al mismo tiempo (el Credo dice que Padre, Hijo y Espíritu Santo son conjuntamente adorados y glorificados) que hace venir el Espíritu al mundo. Y, viceversa, el Espíritu procede del Padre y reposa en el Hijo encarnado.

La relación eterna entre el Hijo y el Espíritu Santo en su origen a partir del Padre, la ha expresado la Iglesia oriental con la fórmula δια του Υιου εκπορευομενον — que vino al mundo gracias al Hijo. San Basilio, en su célebre tratado sobre el Espíritu Santo, dice: "Por el Hijo (δια του Υιου), que es uno, se vincula con el Padre, que es uno, y completa por sí mismo la bienaventurada Trinidad digna de toda alabanza." Y san Máximo el Confesor: "Por naturaleza, el Espíritu Santo en su esencia tiene substancialmente su origen, εκπορευομενον, del Padre que también engendro al Hijo." "Dios es siempre Padre — dice san Juan Damasceno — teniendo siempre a partir de él su Verbo." Es también la confesión hecha en el VII Concilio ecuménico, II de Nicea, en el 787: το Πνευμα το αγιον, το κυριον και ζωοποιον, το εκ του Πατρος εκπορευομενον.

Decíamos más arriba, a propósito de teología y liturgia, que en ésta se expresa de un modo eminente la teología de la Iglesia Ortodoxa. Toda la doctrina teológica de la Iglesia es vivida y hecha culto en la liturgia. El misterio trinitario es expresado de modo espléndido en la siguiente estrofa, la primera a intercalar entre los versículos del salmo lucernario en el oficio de vísperas de la solemnidad de Pentecostés:

"Venid, pueblos, adoremos la Divinidad en tres hipóstasis: al Hijo en el Padre con el Espíritu Santo. El Padre, desde toda la eternidad, engendra al Hijo coeterno y coregnante, y el Espíritu Santo era en el Padre, glorificado con el Hijo, poder único, única substancia, única divinidad; a ella adoramos diciendo: Santo Dios, que lo has creado todo por el Hijo con el concurso del Espíritu Santo; Santo Fuerte, por quien hemos conocido al Padre y por quien el Espíritu Santo ha venido al mundo; Santo Inmortal, Espíritu Consolador, que procedes del Padre y reposas en el Hijo, Trinidad santa, gloria a ti."

3. CRISTO Y EL MISTERIO PASCUAL.

a) El Verbo encarnado

El Concilio de Calcedonia, cuya doctrina la Iglesia Ortodoxa ha conservado celosamente, proclamó la fe "en un solo y único Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, compuesto de un alma racional y de un cuerpo, consubstancial con el Padre según su divinidad y consubstancial con nosotros según su humanidad, semejante a nosotros en todo excepto en el pecado, nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad, y nacido en los últimos tiempos de María Virgen, Madre de Dios, para nuestra salvación, según la humanidad, un solo y único Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, sin que la unión suprima en nada la diferencia de las naturalezas, sino conservando cada una su manera de ser propia y encontrándose con la otra en una única persona y en una única hipóstasis, que no es dividido en dos personas."

Dios perfecto y hombre perfecto, Dios que se hace hombre. Por eso hablamos de la "encarnación," de la "humanación" de Dios en la persona de Cristo. "Hablamos de un Dios hecho hombre, no de un hombre divinizado," dice Juan Damasceno. El Verbo de Dios, segunda persona de la Santísima Trinidad, se hizo hombre. Pero la Iglesia reconoce en este hecho un acto común a las tres personas de la Trinidad. No es que el Padre o el Espíritu Santo se encarnen con el Verbo, pero aunque sólo la hipóstasis del Verbo tomó carne humana, la voluntad y la acción de la Trinidad permanecen comunes, también el momento de la encarnación, y se mantiene la unidad de Dios, de la vida divina. Esta totalidad integral de la vida, de la voluntad y de la acción de la divinidad viene recapitulada en Cristo en su hipóstasis divino-humana, porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2:9).

La tradición oriental no considera la humanidad de Cristo prescindiendo de su divinidad. Por eso la fiesta de la Transfiguración es celebrada con gran solemnidad en la Iglesia de Oriente. En el Tabor, en la humanidad de Cristo resplandece su divinidad, que es el esplendor común de las tres personas. La humanidad resplandeciente de Cristo manifiesta la Trinidad. Al igual que en la fiesta de la Epifanía (el bautismo en el Jordán, en la tradición litúrgica bizantina), la fiesta de la Transfiguración celebra la revelación de la Trinidad: se oye la voz del Padre y aparece el Espíritu Santo como una nube luminosa (en el Jordán bajo la figura de paloma). Cristo, Uno de la Trinidad, manifiesta en el Tabor su divinidad antes de ser crucificado en la carne, como canta uno de los textos del oficio bizantino de la fiesta:

"Antes de subir a la cruz, oh Señor, la montaña se hizo semejante al cielo y una nube se extendió como un tabernáculo mientras tú eras transfigurado en ella y el Padre daba testimonio de tí. Pedro estaba allí con Santiago y Juan, ellos que habían de estar a tu lado en el momento de la traición, para que, habiendo contemplado tus maravillas, no se horrorizaran ante tus sufrimientos."

La encarnación del Verbo de Dios está orientada a la redención. Toda la historia del dogma cristológico, dice Florovsky, está dominada por esta idea fundamental: la encarnación del Verbo en cuanto salvación. Uno de la Trinidad se hizo hombre para salvarnos por la muerte en cruz. Es lo que se canta al principio de la liturgia eucarística en el rito bizantino, pero también en el siro-antioqueno y en el armenio, por cuanto es una fórmula doctrinal o breve confesión de fe neocalcedoniana:

"¡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. Sin sufrir cambio te hiciste hombre y, en la cruz, oh Cristo Dios, con la muerte destruiste la muerte. Tú, Uno de la Santa Trinidad, glorificado con el Padre y el Espíritu Santo, ¡sálvanos!" Dios, por la encarnación del Verbo, desciende al hombre para elevar al hombre hasta Dios. Lo que el hombre debía alcanzar elevándose hacia Dios, lo lleva a cabo Dios descendiendo hacia el hombre. Por esa razón, la triple barrera que nos separa de Dios (muerte, pecado, naturaleza), insuperable para el hombre, será levantada por Dios en el orden inverso, comenzando por la unión de las naturalezas separadas y terminando por la victoria sobre la muerte. Dice Nicolás Cabásilas:

"Separados los hombres de Dios por tres motivos — por la naturaleza, por el pecado y por la muerte —, el Salvador hizo que con pureza gozáramos de Dios y viviésemos con él sin separación, después que hizo desaparecer sucesivamente todas las causas: una, participando de la naturaleza humana; otra, muriendo en la cruz; la tercera, la muralla final — la tiranía de la muerte —, la eliminó por completo de nuestra naturaleza al resucitar."

b) El misterio pascual

Encarnación, redención, divinización del hombre. Es el misterio de la economía divina, previsto desde toda la eternidad por el Padre, realizada por su Hijo divino con la cooperación santificadora del Espíritu. Y esta economía divina se sintetiza en el misterio pascual, que domina e impregna toda la teología ortodoxa. Un misterio pascual expresado y vivido particularmente en la liturgia. Baste recordar, en primer lugar, el canto que se repite incesantemente durante todo el tiempo pascual: "Cristo ha resucitado de entre los muertos, con su muerte ha destruido a la muerte, y a los que yacían en los sepulcros les ha dado la vida." Esta convicción vivencial invade incluso la vida cotidiana, ya que, durante el tiempo pascual, los cristianos se saludan así: — "¡Cristo ha resucitado!" — "¡Verdaderamente ha resucitado!"

El domingo, en la tradición oriental, conmemora, de un modo muy explícito, la resurrección de Cristo. Todos los textos del oficio cantan esa resurrección. Incluso durante la Cuaresma, al lado de los textos propios del tiempo, no

faltan algunos cantos de resurrección. Y siempre, en el oficio matutino (orthros) dominical, se lee un evangelio de la resurrección. Es el mismo sacerdote quien lo lee, desde el interior del santuario (el altar es figura del sepulcro de Cristo). Este pormenor enlaza con la antigua liturgia de Jerusalén, que conocemos por el relato de la peregrina Egeria (s.IV), según la cual el obispo en persona (en su caso san Cirilo) leía el evangelio de la resurrección desde el interior del cancel del sepulcro de Cristo, en el interior de la Anástasis. En tiempos de Egeria se leería también la pasión, puesto que ella dice: "Apenas comienza a leer, todos prorrumpen en tales gritos, sollozos y lágrimas, que ni el más duro puede dejar de llorar al ver que el Señor sufrió tanto por nosotros."

Cruz y resurrección. En Jerusalén, después de la lectura del evangelio en la Anástasis, se iba en procesión al Calvario. En la liturgia bizantina se canta en este momento:

"Habiendo contemplado la resurrección de Cristo, adoramos al santo Señor Jesús, el único exento de pecado. Adoramos tu santa cruz, oh Cristo, y cantamos y glorificamos tu santa resurrección; porque tú eres nuestro Dios, no conocemos otro fuera de ti, nos llamamos con tu nombre. Venid, fieles todos, adoremos la santa resurrección de Cristo; he aquí que por la cruz la alegría ha entrado en el mundo. Alabando sin cesar al Señor, cantemos su resurrección, ya que, habiendo sufrido la cruz por nosotros, con su muerte ha destruido la muerte."

El misterio pascual configura la celebración de la liturgia eucarística, más gráficamente en algunos momentos, como, por ejemplo, en el rito del "Grande ingreso," cuando el pan y el vino, previamente preparados, son llevados en solemne procesión al altar. Desarrollando una tipología que remonta al siglo IV, con Teodoro de Mopsuestia, el patriarca Germán de Constantinopla, en el siglo VIII, describe esta ceremonia como sigue:

"El himno de los querubines muestra, por la procesión diaconal y los flabelos, la sombra de las alas de los serafines y el ingreso de todos los santos y justos que entraron conjuntamente ante las potencias de los querubines y los ejércitos de los ángeles y los coros de los órdenes incorporales e inmateriales que acuden invisiblemente y cantan himnos y acompañan en cortejo al gran rey Cristo, que se adelanta hacia el sacrificio místico y al misterio espiritual [...] Las potencias espirituales y las cohortes angélicas, viendo por la cruz y la muerte de Cristo cumplida su economía, así como la victoria obtenida sobre la muerte, su descenso a los infiernos, su resurrección al tercer día y su ascensión, claman invisiblemente con nosotros: Aleluya."

Ni que decir tiene que, en la noche de Pascua, los textos litúrgicos desbordan de alegría por la resurrección de Cristo. Las estrofas del canon de san Juan Damasceno, llenas de teología poética (o de poesía teológica), impregnan el ánimo de los fieles, que son de este modo llevados a contemplar y a vivir el misterio pascual. Una vez más, los textos de este oficio son una contemplación extasiada y agradecida del gran misterio de Pascua:

"Una Pascua santa nos ha sido revelada hoy: ¡Pascua nueva, santa, Pascua mística, Pascua augusta, Pascua que es Cristo libertador, Pascua inmaculada, Pascua grande, Pascua de los creyentes, Pascua que nos ha abierto las puertas del Paraíso, Pascua que santifica a todos los creyentes!"

"Mujeres mensajeras de la buena noticia que habéis visto, venid y decid a Sión: Recibe de nosotras la buena noticia de la resurrección de Cristo; alégrate, regocíjate y salta de gozo, Jerusalén, tú que has visto a Cristo Rey saliendo del sepulcro como un esposo."

"¡Pascua bella, Pascua del Señor, Pascua! La Pascua venerable amanece sobre nosotros. Es Pascua, abracémonos mutuamente con alegría. ¡Oh Pascua, consolación en la pena! Porque hoy, saliendo del sepulcro como de una cámara nupcial, Cristo ha llenado de alegría a las santas mujeres diciéndoles: Anunciadlo a los apóstoles."

"¡Día de la resurrección! Resplandezcamos de alegría y abracémonos los unos a los otros. Llamemos hermanos incluso a los que no nos aman. Perdonémoslo todo a causa de la resurrección y exclamemos: "Cristo ha resucitado de entre los muertos, con su muerte ha destruido la muerte, y a los que yacían en los sepulcros ha dado la vida."

4. EL ESPÍRITU SANTIFICADOR.

Hablando del Dios Trinidad quedó clara la doctrina ortodoxa acerca del Espíritu Santo en su relación intratrinitaria. El Espíritu Santo tiene su origen (εκπορευεται) del Padre. En su manifestación fuera de la Trinidad, viene del Padre enviado por el Hijo: Yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito (Jn 14:16), El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre (Jn 14:26); Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede, εκπορευεται, del Padre (Jn 15:26); Si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si voy, os lo enviaré (Jn 16:7). El Espíritu Santo que procede, εκπορευεται, del Padre pero recibe el mensaje del Hijo: El me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros (Jn 16:14-15).

La doctrina de la procesión del Espíritu Santo pasó a ser un elemento de capital importancia en las relaciones y en la separación de la Iglesia bizantina y la Iglesia de Roma, especialmente a causa del inciso añadido por Occidente al Símbolo de fe, es decir, a raíz del Filioque. El tema reaparece continuamente a través de los siglos de separación, y es queda hasta hoy objeto de controversia.

a) La cuestión del "Filioque."

El Símbolo nicenoconstantinopolitano, en la profesión de fe relativa al Espíritu Santo, dice: [Πιστευω]... εις το Πνευμα το αγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το εκ του Πατρος εκπορευομενον, que el latín tradujo por: [Credo]... in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificante qui ex Patre procedit... Ésta era la fórmula de fe de la Iglesia indivisa de los primeros ocho siglos. En el siglo IX estalla la polémica en torno a una interpolación en el Símbolo común por parte de la Iglesia de Occidente. Sus antecedentes se remontan a fines del siglo V, que es cuando aparece una profesión de fe que ha sido conocida como "Símbolo atanasiano," por ser falsamente atribuido a san Atanasio de Alejandría, o también por su primera palabra: Quicumque. Parece ser que dicho Símbolo procede de las Galias, y más concretamente del monasterio de Lerins, y se ha pensado en Vicente de Lerins (el autor del conocido Commonitorium), quien, por lo menos, lo conoce. El Símbolo dice: Spiritus Sanctus a Patre et Filio: nonfactus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

Un siglo más tarde, en la lucha de la Iglesia visigoda contra el adopcionismo, el III concilio de Toledo (589) proclama el Símbolo de Constantinopla con el Filioque y, en su canon tercero, condena a los que no profesen que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y que les es consubstancial (a Patre et a Filio procederé, eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et quoessentialem...), sentencia corroborada posteriormente por el IV concilio de Toledo (633). Aparece después en los concilios de Aquileya-Friuli (796) y de Aquisgrán (809). El fautor del Filioque en el Imperio franco fue Carlomagno, coronado emperador en la Navidad el año 800. Los francos acusaban a los griegos de haber eliminado el Filioque del Credo.

El papa León III les opuso resistencia, diciendo que sería una prevaricación orgullosa la hipótesis de que él mismo o cualquier otro, prescindiendo del concilio ecuménico, pudiera introducir una modificación al Símbolo de fe. Con ello, el Papa estaba en pleno acuerdo con el Concilio de Éfeso (431), que anatematizaba a quien profesara una fe diversa de la de Nicea, sentencia corroborada por los concilios IV (Calcedonia, 451) y V (Constantinopla, 681). León III, además, queriendo salvaguardar la tradición común y la unidad con Oriente, hizo grabar en unas tablas de plata y colocar en las basílicas de san Pedro y de san Pablo el texto del Credo, en griego y en latín, sin el Filioque.

A pesar de todo, el Filioque se iba difundiendo en Occidente. El canto del Credo interpolado en los monasterios latinos de Palestina provocó el escándalo de los griegos y dio origen a la polémica: en el siglo IX, en tiempos del patriarca Focio y en los forcejeos entre Roma y Constantinopla acerca de la evangelización de los eslavos, el tema del Filioque pasó al primer plano, aunque en la liturgia de Roma no había entrado aún. Finalmente, también Roma terminó por cantar el Credo con el Filioque en 1014, en la coronación del emperador Enrique II por el papa Benito VIII. Cuando, en 1054, el cardenal Humberto de Silva Cándida lanzará la excomunión contra el patriarca Miguel Cerulario, le acusará de mutilar el Credo, por haber suprimido el Filioque.

La interpolación occidental y la doctrina que parecía comportar que el Espíritu Santo procede de un doble principio, era inaceptable para los griegos, que insistían, de acuerdo con el Evangelio de Juan, en un único principio y una única fuente, el Padre. Como reacción, Focio, sin tocar el texto del Símbolo, precisó la idea y la frase evangélica diciendo que el Espíritu Santo procedía sólo del Padre: εκ μονου του Πατρος εκπορευομενον. En las reflexiones y polémicas posteriores, los teólogos ortodoxos, fieles a la unicidad fontal y causal del Padre respecto del Espíritu Santo, usarán la expresión fociana. Así, por ejemplo, lo hace, en el siglo XVII, Pedro Moghila, un autor que en otros aspectos muestra una influencia latina.

Por parte católica, si en los concilios II de León II (1274) y Florencia (1439) se pretendió imponer a los griegos la recitación del Credo con el Filioque, en tiempos modernos, en encuentros entre el papa y el patriarca de Constantinopla, se ha recitado el Credo sin la interpolación. Y recientemente, el día 29 de junio de 1995, Juan Pablo II expresó al patriarca Bartolomé I su deseo de que la cuestión sea examinada de nuevo e hizo suya esta proposición: El Padre, como fuente de toda la Trinidad, es el único origen del Hijo y del Espíritu Santo. Pocos meses después, el Consejo Pontificio para la Unidad publicaba una Nota doctrinal sobre Las tradiciones griega y latina relativas a la procesión del Espíritu Santo.

En primer lugar, la Nota afirma: "La Iglesia Católica reconoce el valor conciliar ecuménico, normativo e irrevocable, como expresión de la única fe común de la Iglesia y de todos los cristianos, del Símbolo profesado en griego por el segundo concilio ecuménico en Constantinopla, en 381. Ninguna profesión de fe propia de una tradición litúrgica particular puede contradecir esta expresión de la fe enseñada y profesada por la Iglesia indivisa." Luego reconoce que, en la Trinidad, "sólo el Padre es el principio sin principio, αρχη αναρχος, de las otras dos personas trinitarias, la única fuente, πηγη, tanto del Hijo como del Espíritu Santo. El Espíritu Santo, pues, toma su origen de sólo el Padre, εκ μονου του Πατρος, de manera principal (esto es, en cuanto al principio), propia e inmediata." Confrontando la tradición unánime de Oriente que habla de la "monarquía del Padre," y la tradición occidental que, siguiendo a san Agustín, confiesa que el Espíritu Santo toma su origen, procede, del Padre — la primera causa (por lo que al principio se refiere), la Nota concluye que, "en este sentido, ambas tradiciones reconocen que la "monarquía del Padre" implica que el Padre sea la única causa trinitaria, αιτια, o principio (principium) del Hijo y del Espíritu Santo." La Nota examina también los términos griego εκπορευεσθαι y latino procedere relativos al Espíritu Santo, que no son equivalentes. Cuando las teologías latina y alejandrina, a diferencia de la teología de los Capadocios, afirman que el Espíritu Santo "procede" del Padre y del Hijo, no quieren decir con ello que toma su origen principal del Hijo del mismo modo que lo toma del Padre, sino que el Hijo tiene una función propia en la comunicación entre las personas, de donde resulta la divinidad del Espíritu Santo. La εκπορευσις griega indica la relación de origen con

relación únicamente al Padre en cuanto principio sin principio de la Trinidad. Por contra, la processio latina, equivalente más bien al verbo griego *πρoιoνvαι*, se refiere a acciones temporales en la salvación de la humanidad.

b) La santificación, obra del Espíritu Santo

La propiedad característica del Espíritu Santo — dice san Basilio — es la santificación, mientras que la del Padre es la paternidad y la del Hijo la filiación. Como en la creación, en que, según la Sagrada Escritura, el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas dándoles fecundidad, el Espíritu Santo, según las palabras del ángel, viene sobre María y el poder del Altísimo la cubre con su sombra para realizar el misterio de la encarnación. Y por esto el Símbolo de fe dirá, en su versión griega original: "Creo... en Jesucristo, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen (*εκ Πνευματος Αγίου και Μαρίας της Παρθενου*)." Bajo forma de paloma, el Espíritu Santo se muestra manifestando y consagrando la divinidad de Cristo en las aguas del Jordán. Bajo forma de lenguas de fuego, el día de Pentecostés, el Espíritu Santo desciende sobre los apóstoles reunidos en el cenáculo y consagra la Iglesia, a la que, a través de los tiempos, guía con su luz y su inspiración. Y es también el Espíritu Santo quien continúa su acción santificadora en los sacramentos de la Iglesia, actualización de la obra redentora de Cristo. En este punto se distinguen una vez más Oriente y Occidente. Aunque también para la teología occidental la santificación es obra del Espíritu Santo, la falta de explicitación en los textos litúrgicos de los sacramentos hace esta doctrina menos diáfana. Por el contrario, en las liturgias orientales la acción santificadora en el mundo sacramental aparece con una luz meridiana, porque, como dirá Nicolás Cabásilas, todos los sacramentos se realizan por la invocación, por la epiclesis. Precisamente será este tema de la epiclesis otro tema de confrontamiento entre latinos y bizantinos a lo largo de los siglos.

El Espíritu Santo realiza también la santificación personal de los bautizados. Les imprime su sello sacramental con la santa unción y los santifica con sus dones a lo largo de su vida. El Espíritu Santo, al venir a habitar en los fieles, hace de ellos la sede de la Santísima Trinidad. "El Espíritu Santo vivifica las almas, las exalta en la pureza, hace resplandecer misteriosamente en ellas la naturaleza una de la Trinidad," dice un Troparion del oficio dominical (cuarto tono). Por la venida del Espíritu Santo, la Santísima Trinidad habita en nosotros y nos deifica, nos confiere sus energía increada, su gloria, su divinidad. La gracia, los dones del Espíritu Santo, no son un don creado, sino la acción del Espíritu Santo — no en su esencia divina, incomunicable, sino en sus manifestaciones ad extra, en sus energías divinas, por las cuales el hombre es santificado y divinizado.

5. LAS ENERGÍAS DIVINAS.

La Iglesia oriental ve en Dios una distinción real entre la esencia y las energías divinas, distinción que fundamenta dogmáticamente la relación con Dios. Expresada de forma más velada y menos precisa en los Padres griegos, es una doctrina estrechamente ligada al dogma trinitario, transmitida por la tradición de la Iglesia de Oriente y explicitada de forma clara por Gregorio Palamás. Reflexionando sobre las palabras de san Pedro (2 Pe 1:4): *partícipes de la naturaleza Divina (θεϊας κοινωνοι φυσεως)*, Gregorio Palamás afirma que dicha expresión tiene un carácter antinómico que la emparenta con el dogma de la Trinidad. Así como Dios es al mismo tiempo uno y trino, "de la naturaleza divina debe predicarse que es al mismo tiempo imparticipable y, en cierto sentido, participable; llegamos a la participación de la naturaleza divina y, sin embargo, ella permanece totalmente inaccesible." No podemos participar ni en la esencia ni en las hipóstasis de la Trinidad. Es preciso, pues, confesar una distinción substancial según la cual Dios es totalmente inaccesible en Su naturaleza y accesible al mismo tiempo a través de Su gracia. Es la distinción entre la esencia de Dios, inaccesible, incognoscible, incomunicable, y las energías u operaciones divinas, fuerzas sobrenaturales e inseparables de la esencia en las que Dios procede en el exterior, se manifiesta, se comunica, se da: "La iluminación y la gracia divina y deificante no es la esencia sino la energía de Dios."

La presencia de Dios en sus energías hay que entenderla en el sentido realista. No es una presencia operativa de la causa en sus efectos: las energías no son efectos de la causa divina como las criaturas; no son creadas, producidas de la nada, sino que fluyen eternamente de Dios. Son los desbordamientos de la naturaleza divina que no puede limitarse, que es más que la esencia. Se puede decir que las energías significan una acción de la Trinidad fuera de su esencia inaccesible. Dios existe al mismo tiempo en su esencia y fuera de su esencia. Así, pues, hay que distinguir en Dios la naturaleza una, las tres hipóstasis y la energía increada que procede de la naturaleza sin separarse de ella en esta procesión manifestadora.

El dogma sobre las energías no es una concepción abstracta, una distinción intelectual: es una realidad de orden religioso muy concreta aunque difícilmente comprensible. Por eso esta doctrina se expresa antinómicamente: las energías por su procesión significan una distinción inefable — no son Dios en su esencia — y, al mismo tiempo, al ser inseparables de la esencia, dan testimonio de la unidad del ser simple de Dios. Frente a los adversarios griegos filotomistas, Palamás afirma — igual que toda la teología oriental, fundamentalmente apofática — que la simplicidad divina no podía fundarse en el concepto de la esencia simple. El punto de partida de su pensamiento teológico es la Trinidad, eminentemente simple, pese a la distinción de la naturaleza y las personas, así como de las personas entre sí. Esta simplicidad es antinómica, como cualquier enunciado doctrinal que atañe a Dios: no excluye la

distinción, pero no admite separación ni división en el ser divino. Al mismo tiempo, la teología ortodoxa, aunque distingue en Dios las tres hipóstasis, la naturaleza una y las energías naturales, no admite en él ninguna composición. Como las personas, las energías no son elementos del ser divino que podrían ser consideradas separadamente de la Trinidad de la que son manifestación común, la irradiación eterna. No son accidentes de la naturaleza en su cualidad de energías puras, y no implican ninguna pasividad en Dios. Tampoco son seres hipostáticos, semejantes a las tres personas, ni siquiera se puede atribuir una energía cualquiera exclusivamente a una de las hipóstasis divinas, aunque se diga "la sabiduría o el poder del Padre" al hablar del Hijo.

En resumen, la teología ortodoxa distingue en Dios las tres hipóstasis, procesiones personales; la naturaleza o esencia; las energías, procesiones naturales. Las energías son inseparables de la naturaleza y la naturaleza es inseparable de las tres personas. Esta doctrina es el fundamento dogmático del carácter real de toda experiencia mística. Permite explicar cómo la Trinidad puede existir en su esencia incomunicable y, al mismo tiempo, venir a habitar en nosotros, según la promesa de Cristo (Jn 4:23). No es una presencia causal, como la omnipresencia divina en la creación; no es tampoco la presencia según la esencia misma, incomunicable por definición; es un modo según el cual la Trinidad actúa en nosotros realmente por lo que de comunicable tiene, por las energías comunes a las tres hipóstasis, es decir, por la gracia, pues así se llama a las energías deificantes que el Espíritu Santo nos comunica. Quien tiene al Espíritu Santo que confiere el don tiene al mismo tiempo al Hijo, por medio del cual todo don nos es transmitido; tiene también al Padre, del cual proviene todo don perfecto. Al recibir el don, las energías deificantes, se recibe al mismo tiempo la habitación de la Santísima Trinidad. La distinción entre la esencia y las energías permite también que tenga sentido real y pleno la expresión de san Pedro ya citada "participes de la naturaleza divina" (2 Pe 1:4). La unión a que está llamado el cristiano no es ni hipostática como para la naturaleza humana de Cristo, ni substancial como para las tres personas divinas: es la unión con Dios por medio de la energía Divina o la unión por la gracia que nos hace participar en la naturaleza divina, sin que nuestra esencia se convierta en esencia divina. En la deificación, según Máximo el Confesor, se posee por la gracia, es decir por las energías divinas, todo lo que Dios tiene por naturaleza, salvo la identidad de naturaleza. Y el mismo san Máximo afirma: "Dios nos ha creado para que nos hagamos participes de la naturaleza divina, para que entremos en la eternidad, para que aparezcamos semejantes a él, siendo deificados por la gracia."

6. EL MISTERIO DE LA IGLESIA.

Para la teología ortodoxa, la Iglesia es un misterio inefable e incomprensible, continuación del misterio de la encarnación del Verbo de Dios. En el misterio de la encarnación están comprendidos tanto el misterio de la salvación como el misterio de la Iglesia, ya que, según Clemente de Alejandría, "la voluntad de Dios es la salvación de los hombres, y esto se llama Iglesia." Así, pues, la Iglesia encierra todo el misterio de la salvación en Cristo. Según los Padres griegos, el Verbo de Dios, al hacerse hombre, tomó la carne de la Iglesia, su cuerpo fue la primicia de la Iglesia. Así, la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, del cual él es la cabeza, según la doctrina del Apóstol (Rom 12:5; 1 Cor 12:13; 12:27; Ef 1:22; 5:23). También según la tradición patrística, así como Eva nació de la costilla del primer Adán, así la Iglesia nació del costado de Cristo, el nuevo Adán, en la Cruz, y fue consagrada por el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Como la Encarnación del Verbo de Dios, la Iglesia es también obra del Espíritu Santo.

a) Eclesiología eucarística.

En los tres primeros siglos la Eucaristía era inconcebible sin obispo y viceversa. Una única eucaristía y un único obispo. En torno a la Eucaristía y al obispo se reúne la asamblea cristiana y forma la Iglesia. Es la iglesia local; y esta iglesia local, presidida por el obispo, sucesor de los apóstoles, no es una parte de la Iglesia, sino la Iglesia de Jesucristo, y es ante todo una asamblea eucarística. Toda iglesia local, pues, en la que se celebra la divina Liturgia eucarística posee las "notas" de la verdadera Iglesia de Cristo: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Estas notas no pueden pertenecer a ninguna asamblea humana, son los signos escatológicos concedidos a una comunidad por el Espíritu Santo. "Los sacramentos — dice Florovsky — constituyen la Iglesia. Sólo ellos hacen salir a la comunidad cristiana de sus dimensiones humanas y hacen de ella la Iglesia." En la medida en que una iglesia local está fundada en la Eucaristía y en torno a ella, no es simplemente una parte del pueblo universal de Dios, ella es el "pléroma," la plenitud del Reino anticipado en la Eucaristía. La parcialidad no existe en el cuerpo de Cristo, indivisible, divino y glorioso. En cuanto manifestación de la unidad y de la integralidad de la Iglesia, la Eucaristía sirve también de suprema norma teológica para la estructura eclesial.

Esta manifestación era, en los primeros siglos, el fundamento necesario de la expansión geográfica del cristianismo, pero no se identificaba con ella. En teología, el sacramento era el signo y la realidad de la anticipación escatológica del reino de Dios, y el episcopado, centro necesario de esta realidad, era visto ante todo en su función sacramental, mientras que los otros aspectos de su ministerio estaban fundamentados en esta función de "gran sacerdote" en la comunidad local más que en la idea de una cooptación a un colegio apostólico universal. El obispo era ante todo la imagen de Cristo en el misterio eucarístico.

La práctica de la Iglesia Ortodoxa no fue siempre conforme a esta eclesiología eucarística. La evolución histórica de la función episcopal, que, por una parte, delegó de manera permanente la celebración de la Eucaristía a los sacerdotes y que, por otra parte, se convirtió de facto en un elemento de las estructuras administrativas más extensas (metropolías, patriarcados), hizo que se perdiera en parte su relación exclusiva y directa con el aspecto sacramental de la vida de la Iglesia. Con todo, el principio teológico inicial se ha mantenido y ha resurgido cada vez que se ha profundizado en la teología de la Iglesia. En el siglo XX diversos teólogos han insistido en el carácter eucarístico de la Iglesia y eclesiológico de la Eucaristía. Dice el obispo Zizioulas: "Constituida en torno al obispo y llegando a su punto culminante en su persona, cada iglesia se encuentra también, en el seno de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, no sólo como la parte en el todo, sino en la medida en que ella está en comunión con ese todo en la unidad del Espíritu Santo, como siendo ella misma esta Iglesia una, santa, católica y apostólica, esto es, el pléroma, la plenitud y el Cuerpo de Cristo." Una iglesia no puede manifestar la plenitud sino en la comunión de todas. Cada iglesia es responsable de las otras. Cada iglesia recibe el testimonio de las otras y esta reciprocidad de testimonio da fe de que son, cada una y todas juntas, la Iglesia universal.

b) Aspecto jerárquico de la Iglesia

En los primeros siglos del cristianismo, el obispo que presidía una comunidad cristiana, escogido por ella y consagrado por los obispos de las comunidades vecinas, ejercía su autoridad no por encima de la Iglesia o sobre la Iglesia, sino en la Iglesia. Y entre las diversas iglesias locales había estrechos lazos de comunión. Por medio de cartas o visitas expresaban la comunión en la misma fe. Esa comunión se manifestaba también en la consagración de un obispo, para la cual se reunían diversos obispos (el Concilio de Nicea, en 325, establecerá que el obispo ha de ser ordenado por un mínimo de tres obispos de la propia eparquía o provincia). Y cuando surgía una cuestión, los obispos de una misma región se reunían para dirimirla. El canon 5 del Concilio de Nicea establecerá también que los obispos de cada provincia se reúnan dos veces al año. Así, las grandes decisiones son tomadas colegialmente dentro de una Iglesia todavía muy local. Así surgen los concilios locales y la colegialidad de los obispos, al ejemplo del colegio apostólico. Posteriormente serán también los concilios generales, de todo el imperio, o ecuménicos.

Gradualmente van apareciendo los centros de primacía. La jerarquía de las sedes episcopales vino por dos factores: la apostolicidad y la importancia civil. El origen apostólico daba prestigio y certeza en la verdad de la doctrina. Entre las comunidades de origen apostólico, gozaba de una veneración especial la ciudad santa de Jerusalén, aunque no tuvo poder jerárquico hasta el Concilio de Calcedonia, en 451. El canon 7 de Nicea decía: "Es una costumbre establecida y una antigua tradición que el obispo de Jerusalén sea tratado con un honor especial; por eso gozará de la presidencia de honor, pero de manera que la metrópoli de Cesárea conserve la dignidad a que tiene derecho." Otras ciudades apostólicas eran — aparte, por ejemplo, ciudades de Asia Menor o de Tracia — : Roma (Pedro y Pablo), Alejandría (Marcos) y Antioquía (Pedro). Pero dichas ciudades son, a la vez, y en este orden de importancia, las capitales del mundo de entonces, a la par que son centros difusores del cristianismo. Roma tiene el primer lugar de honor como capital del Imperio, por su importancia civil. Pero no por su origen apostólico, ya que la apostolicidad no confería otra autoridad particular que no fuera el honor.

De acuerdo, pues, con la importancia político-civil y con la esfera de irradiación de las cinco principales sedes episcopales, quedó establecido en el Concilio de Calcedonia (IV ecuménico), en 451, el orden siguiente: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Estas cinco sedes formaban la Pentarquía, el gobierno colegiado de la Iglesia de Cristo, con independencia mutua pero en plena comunión entre ellas, presididas en el amor — según la expresión de san Ignacio de Antioquía — por la sede de Roma, cuyo obispo era un *primus inter pares*. Las cinco sedes tienen los mismos derechos, pero se reconoce a Roma una "primacía de honor." Los tres concilios ecuménicos que seguirán (la Iglesia Ortodoxa no reconoce como ecuménicos más que los siete primeros) serán plenamente pentárquicos. Después de la separación entre Oriente y Occidente, sin dejar de reconocer a Roma el primer lugar en una Iglesia nuevamente unida, dentro de la Ortodoxia la primera sede en honor, el *primus inter pares*, es Constantinopla. Pero, así como en Occidente se mantuvo el único patriarcado de Roma, que, además, fue centralizando cada vez más su poder, en Oriente, y conservando la doctrina de la Pentarquía, fueron surgiendo nuevos patriarcados e iglesias autocéfalas. De entre estos patriarcados posteriores destaca por su importancia el de Moscú, el cual, como se dijo en la primera parte, se arrogó el título y los honores de tercera Roma. Todos los nuevos patriarcados y autocefalias — de hecho todos en Europa y Asia, excepto Siria y Egipto — surgían por propia autodeterminación y con la aceptación (no siempre fácil) del patriarcado de Constantinopla del cual dependían. El autocefalismo es la eclesiología más comúnmente representada en los círculos oficiales de las Iglesias ortodoxas. Su principio sinodal, que afecta esencialmente al episcopado, se refiere a las relaciones intraeclesiales e intereclesiales. En el gobierno interno de cada una de las Iglesias, el obispo primado, el patriarca, dispone de poderes reales, pero no debe hacer nada sin el parecer de los sufragáneos, de acuerdo con los antiguos cánones. Para las relaciones intereclesiales y las cuestiones que afectan a la Ortodoxia en su conjunto, todo debe ser regulado según un procedimiento conciliar, respetando la total independencia y estricta igualdad de las Iglesias hermanas.

La estructura patriarcal y autocéfala conlleva la sinodalidad, la conciliaridad. Si se pueden distinguir, para una mejor comprensión, estos términos, diríamos que el concilio es la reunión intereclesial que expresa la comunión entre las diferentes Iglesias y donde se dirimen de forma colegial las diversas cuestiones planteadas. El sínodo es el gobierno intraeclesial de cada patriarcado o Iglesia autocéfala. Derivado del sínodo permanente (συννοδος ενδημουσα) de Constantinopla, es una forma canónica e incluso una condición indispensable en la estructura patriarcal de la Iglesia Ortodoxa.

La igualdad de situación y de dignidad entre los obispos se justifica en la Iglesia Ortodoxa por el Evangelio. Al atardecer del domingo de la Resurrección, cuando Cristo se apareció a los apóstoles reunidos en el cenáculo, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos (Jn 20:22-23). Para la Iglesia Ortodoxa, este texto es la fuente de la sucesión apostólica, el poder de atar y desatar que los apóstoles han conferido a los obispos. Cristo, poniendo aparte un grupo restringido, el colegio apostólico, le confiere un carisma funcional, el del sacerdocio de orden: consagración particular de algunos para integrar al pueblo en el cuerpo eucarístico y también para estar al frente en nombre del Señor. Los teólogos bizantinos han distinguido el apostolado y el episcopado. "Los apóstoles — dice Nilo Cabásilas — no ordenaron otros apóstoles, sino pastores y doctores." Así, pues, cabe distinguir: 1) la misión propia de los apóstoles, testigos oculares del Resucitado y cuyo ministerio itinerante tenía la finalidad de anunciar el Evangelio; 2) la dignidad apostólica que reposa sobre la Iglesia entera y se manifiesta particularmente en un profetismo apostólico estrictamente personal; 3) la sucesión apostólica de los obispos que han recibido las dos misiones inseparables de presidir cada uno una iglesia local y presidir colegialmente, a ejemplo del colegio apostólico, la Iglesia universal.

Si todos los obispos tienen la sucesión apostólica, ¿cuál es la función de Pedro en el colegio apostólico? Toda la tradición teológica y litúrgica bizantina da a Pedro el nombre de "corifeo," el primero del coro apostólico. Hay que notar, sin embargo, que también el apóstol Pablo es llamado "corifeo": los dos juntos, en el día de su festividad litúrgica (29 de junio) son llamados "primeros corifeos" (πρωτοκορυφαιοι). "Pedro es — dice Focio — el corifeo de los apóstoles, a quien son entregadas las llaves y el ingreso de las puertas del cielo [...] Sobre él reposan los fundamentos de la Iglesia," porque confiesa la divinidad de Jesús: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo — Sobre esta piedra, la fe en Mí, edificaré mi Iglesia (Mt 16:16-18). "Sobre la confesión de Pedro — dice el mismo Focio — el Señor ha puesto el fundamento de la Iglesia." Pedro tiene ciertamente un papel único, según Teofilacto de Bulgaria, ya que, después de haber negado al Señor, se arrepintió y por eso ha de fortalecer a todos los fieles hasta el fin de los siglos. Y Teofilacto pone en boca de Cristo las palabras siguientes dirigidas a Pedro: "Da buen ejemplo, a pesar de haberme negado; has recibido, por la penitencia, la preeminencia en el mundo."

Pero los teólogos bizantinos hacen notar que todos los apóstoles reciben el poder de las llaves y que la primacía de Pedro no es un poder, sino la expresión de una fe y de una vocación comunes. El patriarca de Constantinopla Germán II (s.XIII) escribe: "Simón se convirtió en Pedro, la piedra sobre la cual se sostiene la Iglesia, pero también los demás confesaron la divinidad de Cristo, y por lo tanto también son piedras. Pedro solamente es el primero de entre ellos." Orígenes había llegado a decir que si nosotros también decimos: "Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo," entonces nosotros también nos convertimos en Pedro, pues todos los discípulos de Cristo son piedra. Y Cristo no lo dijo solamente de Pedro, sino también de Juan y de cada uno de los apóstoles, ya que no puede ser que dé solamente a Pedro las llaves.

Esta asimilación — dice O. Clément — culmina en la Eucaristía. La Iglesia no se funda solamente sobre Cristo como Verdad, sino también sobre Cristo como Vida. Y esta Vida se comunica a los fieles por los sacramentos que postulan la institución apostólica. Agentes de la transmutación eucarística, guardianes privilegiados de la Verdad, pastores del rebaño de Cristo, los obispos constituyen, pues, para la eclesiología ortodoxa, los sucesores de Pedro en el sentido más preciso. En la Iglesia de Jerusalén entre Pentecostés y la dispersión de los apóstoles, Pedro presidía la mesa eucarística, siendo el primero en actualizar el carisma "episcopal" que el apostolado transmitía y trascendía. Sin embargo no ha dejado de ser apóstol, es decir, consagrado a un ministerio único e itinerante de testigo ocular. No se puede negar que el carisma episcopal se haya manifestado la primera vez como el aspecto petrino de la apostolicidad. Por eso, en la tradición ortodoxa, la imagen de la roca designará la función episcopal. Sobre la función del obispo de Roma, el ya citado Nilo Cabásilas (s.XIV) dice: "Así, pues, dirá alguien, ¿no es el Papa el sucesor de Pedro? Lo es, pero en cuanto que es obispo. Pues Pedro es un apóstol y el corifeo de los apóstoles, pero el Papa no es ni un apóstol (pues los apóstoles no ordenaron a otros apóstoles, sino a pastores y doctores), y menos aún el corifeo de los apóstoles." Los teólogos bizantinos reconocen sin embargo otra sucesión de Pedro, más bien analógica: al igual que Pedro era el primer apóstol en el colegio apostólico, igualmente debe existir un primer obispo en el colegio episcopal. Este privilegio fue para el obispo de Roma, la primera ciudad y capital del Imperio, que conservaba el recuerdo de los dos corifeos, Pedro y Pablo.

Esta primacía no era de poder sino de ejemplo ("presidencia de amor," dice Ignacio de Antioquía), un derecho de arbitraje entre patriarcados hermanos e iguales. La Iglesia ortodoxa sostiene que la separación entre Oriente y Occidente y la concepción monolítica y centralista occidental han corrompido dicha función en un poder supremo doctrinal y legislativo.

c) "Sobornost" e infalibilidad

La eclesiología entre los teólogos rusos, a partir de los eslavófilos, y especialmente Jomiakov, adquiere un matiz particular con el concepto de la sobornost. Este término es el substantivo abstracto del adjetivo eslavo que, en el Credo, traduce la palabra "católica." En efecto, dice el artículo del Símbolo de fe sobre la Iglesia: "[Creo] en la Iglesia una, santa, católica y apostólica"; en griego: Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Ahora bien, el término καθολικὴν es traducido en la versión eslava por sobornaya, sustantivo que deriva de sabor ('concilio, sínodo,' pero también 'catedral'), del verbo sobrat' ('convocar,' 'reunir'). De ahí el concepto de sobornost, que significa al mismo tiempo "conciliaridad," "catolicidad," "ecumenicidad," pero no primordialmente "universalidad." Por lo cual "Iglesia Católica" no significa en primer lugar, sin excluirlo, "Iglesia universal." Se trata de un sentido cualitativo antes que cuantitativo. Pero hay que observar que la teología griega ve también en el término griego καθολικὴν en primer lugar un sentido cualitativo y en profundidad (de καθ' ὅλον, 'totalmente,' 'según el todo'), indicando la unanimidad, la "sinfonicidad" por la unión de cada uno con el todo, la integridad en sentido intensivo. Por eso la Iglesia local, de acuerdo con lo dicho más arriba, es plenamente una, santa, católica y apostólica. La idea de la sobornost, dentro de la tradición ortodoxa de la conciliaridad, lleva a Jomiakov a plantearse el problema de la infalibilidad, que para él reside solamente en la sobornost, en la fraternidad ecuménica. Según la doctrina de la sobornost, la autoridad magisterial de la Iglesia se sitúa en la vida de comunión del cuerpo eclesial. Más que constituir un órgano visible de la infalibilidad, los obispos y su sínodo no harían más que personificar y expresar la fe común, que el pueblo entero autentifica después de su recepción. Según esta doctrina, no es una persona la infalible ni, propiamente, el concilio como tal, sino la Iglesia entera. La Iglesia es infalible en aquello que es verdad, y la verdad pertenece a la Iglesia. En esta línea esta el rechazo, del concilio de Florencia por parte de la Iglesia Ortodoxa.

Hay que decir que la doctrina de Khomiakov no es la doctrina oficial de la Iglesia Ortodoxa. Pero sí que es doctrina general de la Ortodoxia que el Espíritu Santo asegura la única infalibilidad que reconoce la Iglesia Ortodoxa: la de la Verdad. Y el Espíritu hace evidente la Verdad a la Iglesia, es decir, a los cristianos que hacen de la Iglesia el fundamento de su conciencia. Son todas las iglesias particulares, reunidas en concilio o en comunión de fe, las que aseguran la verdad. Y la verdad sancionada por el colegio episcopal requiere el consenso de toda la Iglesia. Un consenso que no tiene nada de jurídico ni deriva de una concepción democrática de la Iglesia.

Olivier Clément concluye toda esta cuestión diciendo:

"Lo repetiremos contra toda interpretación "democrática" del pensamiento a veces confuso de Khomiakov, a través del cual, casi siempre se lee esta encíclica: el pueblo (por supuesto, clérigos y seglares, no seglares solamente) protege la verdad, pero no la define; la definición pertenece únicamente al Magisterio, pero todo cristiano consciente tiene el deber, en caso de incertidumbres graves, de exigir un nuevo juicio del magisterio, al que la Iglesia, esta vez, pueda responder con un amén análogo al de la epiclesis: digamos, pues, que si el consenso de la Iglesia no es idéntico al amén de la epiclesis, debe llegar a ser idéntico por un proceso histórico en el que el Espíritu puede servirse de los profetas para llamar al episcopado a su carisma, para hacer coincidir en la asamblea de los obispos el inevitable momento personal con el momento funcional, a fin de que la asamblea sea concilio, instrumento fiel de la Verdad."

Nicolás Afanassieff, el teólogo de la eclesiología eucarística, resume su aportación sobre la infalibilidad de la Iglesia de la manera siguiente:

"Según la doctrina de la Iglesia Ortodoxa, la infalibilidad pertenece a la Iglesia en sí misma. Dicho de otra manera, la respuesta viene ya incluida en la pregunta. Desde el momento que la infalibilidad pertenece a la Iglesia — y le pertenece, para emplear el término católico, ex sese —, queda excluido el que haya de pertenecer a un órgano cualquiera, ya sea unipersonal o colectivo. La dificultad, por tanto, del problema de la infalibilidad de la Iglesia no estriba en el concepto mismo de infalibilidad, sino en el concepto de Iglesia, tal como es considerado por los distintos sistemas eclesiológicos."

7. EL MUNDO SACRAMENTAL.

a) Los sacramentos de la Iglesia

La teología bizantina desconoce la distinción latina entre "sacramentos" y "sacramentales." La palabra μυστηριον ('misterio') tiene un sentido más amplio que su equivalente latino sacramentum. Para los Padres griegos, el término designaba ante todo el misterio de la salvación, la economía divina, y, en segundo lugar, los actos concretos que confieren la salvación. En este segundo sentido se usaban también los términos τελεται (") o αγιασματα ('santificaciones,' 'bendiciones'). Por otra parte, el número de los mysteria o sacramentos no se ha fijado nunca en Oriente con la rigidez que encontramos en Occidente, donde el primero en fijar el número septenario fue Pedro Lombardo (+ 1160). A lo largo de los siglos y según los autores, el número varía, e incluso cuando se da el número septenario, no se engloban en él los mismos mysteria. Es frecuente incluir entre ellos la consagración monástica, la consagración del altar y de la iglesia, etc. Así, el Pseudo-Dionisio Areopagita (s.V), en su Jerarquía eclesiástica, explica los "misterios cristianos" distribuidos por capítulos de la manera siguiente: bautismo — que incluye la crismación (= confirmación) —, Eucaristía, consagración del myron, ordenación sacerdotal, consagración monástica

y ritos funerarios. Teodoro Estudita, en el siglo IX, enumera seis sacramentos: la iluminación (bautismo), la sinaxis (Eucaristía), la crismación, la ordenación, la tonsura monástica y los ritos funerarios.

La doctrina septenaria aparece en Oriente por primera vez en 1267, en una confesión de fe que el papa Clemente IV exigió del emperador Miguel VIII Paleólogo. Fue aceptada por muchos autores, incluso por algunos contrarios a la unión con Roma. Influyó en ello el hecho del valor sagrado del número siete; así los siete sacramentos evocaban los siete dones del Espíritu Santo, los siete dones tradicionales, según el texto de Isaías (Is 11:2-3). Pero continuó existiendo variedad tanto por lo que se refiere al número como por lo que respecta al contenido. Así, por ejemplo, un monje Job, del siglo XIII, incluye entre los sacramentos la tonsura monástica, a la vez que une en un solo sacramento la penitencia y la unción de los enfermos. También incluye la tonsura monástica en el septenario Simeón de Tesalónica (s.XV), aunque la une con la penitencia, dejando independiente la unción de los enfermos. Y un contemporáneo de Simeón, Josasaf, metropolitano de Éfeso, declara su creencia de que los sacramentos de la Iglesia no son siete sino muchos más. El mismo ofrece una lista de diez, en la cual incluye la consagración de la iglesia, los ritos funerarios y la tonsura monástica.

Otros autores insisten en la importancia primera y exclusiva del bautismo y de la Eucaristía como sacramentos fundamentales de la introducción cristiana a la "nueva vida." Así, por ejemplo, san Juan Damasceno (s.VIII) se ocupa sólo de los misterios estrictamente evangélicos: el bautismo (incluyendo la crismación) y la Eucaristía. Y Gregorio Palamás, en el siglo XIV, proclama que toda nuestra salvación se funda en estos dos (o tres) sacramentos, ya que son una recapitulación de toda la economía salvadora de Cristo. Y Nicolás Cabásilas, su contemporáneo, en su obra *La vida en Cristo* — que se centra totalmente en la vida sacramental —, dedica sendos capítulos al bautismo, a la unción (o crismación), a la Eucaristía, pero también uno a la consagración del altar. También habla de dos únicos sacramentos, bautismo y Eucaristía, el patriarca de Constantinopla Cirilo Lukaris (+ 1638), pero en este caso se trata de una influencia protestante, como ya vimos. Y por esta razón los escritos ortodoxos antiprotestantes de ese tiempo proclaman todos el número septenario. Así, antes de Lukaris, el patriarca Jeremías (+ 1595), pero también los escritos contra Lukaris, tales como la *Confessio* de Dositeo, patriarca de Jerusalén (1672), o la *Confessio orthodoxa* de Pedro Moghila (1639-1640).

Actualmente, los libros de religión de la Iglesia Ortodoxa hablan siempre de siete sacramentos, los mismos sacramentos que confiesa la Iglesia Católica. Esto no impide que, para los teólogos, el campo sacramental sea más vasto y menos fijo, de acuerdo con la tradición. Hablando de los sacramentos comunes, hay que notar que la Iglesia oriental ha mantenido siempre unidos los sacramentos de la iniciación cristiana. Bautismo y crismación forman ya, prácticamente, un todo. Se atribuye, como en Occidente, a la crismación, por la cual se comunica la plenitud del Espíritu Santo, una especificidad propia, pero no por ello se separa del bautismo. Como es sabido, el sacramento de la crismación o unción era administrado siempre por el obispo, presente en los ritos de iniciación. Al multiplicarse las comunidades, se fue haciendo imposible la presencia del obispo en todas las celebraciones bautismales. Ante este hecho, Occidente optó por conservar la confirmación como prerrogativa del obispo, y con ello la confirmación fue separada del bautismo, mientras que la Iglesia oriental, para salvar la unidad de los ritos de la iniciación cristiana, delegó en los sacerdotes la potestad de administrar también la crismación. La Iglesia oriental, además, da la comunión al neobautizado inmediatamente después de la crismación, incluso a los niños recién nacidos, para que la iniciación cristiana sea completa.

En cuanto al bautismo, la Iglesia bizantina conserva la primitiva tradición de la triple inmersión en el agua, un elemento que se ha considerado siempre de capital importancia por lo que tiene de símbolo (los sacramentos son signos de la gracia divina). Por el bautismo, en efecto, somos sepultados con Cristo en su muerte, como dice san Pablo (Rom 6:4). Y somos bautizados en el nombre de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La triple inmersión bautismal simboliza mejor esta realidad que no la infusión propia de Occidente.

Según la tradición oriental, los sacramentos se realizan por medio de la oración, de la súplica; no hallamos nunca en ellos la forma imperativa o indicativa en primera persona, propia de Occidente. El sacerdote, siempre como mediador, pide a Dios que conceda aquella gracia, que lleve a cabo aquella santificación o consagración, o, como en el caso del bautismo, constata, confiesa, el misterio que se realiza. Dice Nicolás Cabásilas: "Que los sacramentos operan por la oración, es la tradición de los Padres, los cuales recibieron esta doctrina de los apóstoles y de sus sucesores. Todos los sacramentos, y especialmente la Eucaristía." Los sacramentos, pues, no son ni un acto mágico, ni un acto jurídico. Son un don gratuito de Dios. Y la súplica, la epiclesis, expresa a maravilla esa gratuidad.

b) La acción del Espíritu en el mundo sacramental

Aun a costa de alargar el discurso, es del todo necesario detenerse a ver, en los diversos sacramentos — y tomados aquí en sentido lato, porque todos participan de la misma concepción teológica y litúrgica —, cómo la invocación y la acción del Espíritu Santo conforman todo el mundo sacramental. Empezaremos por aquellos sacramentos donde la invocación o epiclesis de la acción santificadora del Espíritu aparece menos explícita. Los textos del rito sacramental de la penitencia o confesión no invocan propiamente al Espíritu Santo, pero no tienen la forma declaratoria latina ("Yo te absuelvo..."). El sacerdote impone el orarían o estola sobre la cabeza del penitente diciendo:

"Que Dios, que por el profeta Natán perdonó a David cuando éste confesó su pecado, y a Pedro cuando lloró amargamente, y a la cortesana cuando virtió sus lágrimas sobre sus pies, y al fariseo y al pródigo, que este mismo Dios te perdone, a través de mí, pecador, en esta vida y en la otra...."

Si no hay invocación del Espíritu Santo, sí hay la petición de que Dios lleve a cabo el perdón. Y la imposición del orarion o estola sobre la cabeza del penitente, equivalente a una imposición de manos, tiene claramente un sentido epiclético.

El rito del matrimonio en la liturgia oriental consta de dos partes diferenciadas y separables: a) el esponsalicio, al principio del cual los futuros esposos expresan su consentimiento mutuo; y b) el matrimonio propiamente dicho, con la bendición de los esposos y el rito de la coronación, rito que da nombre a esta parte. En ella no hay propiamente una invocación al Espíritu Santo sobre los esposos, pero sí una peticionara que Dios envíe su mano santificante y eficaz. Terminada esta oración, el sacerdote corona a los esposos y luego les bendice diciendo tres veces: "Señor Dios nuestro, coronálos de gloria y honor." La súplica "envía ahora tu mano desde tu santa morada" y la imposición de las coronas tiene, una vez más, un carácter epiclético.

La celebración del sacramento del bautismo propiamente dicho (dejando aparte los ritos catecumenales) tiene tres partes: a) consagración del agua, b) inmersión del bautizado en el agua, c) crismación (o unción). Veremos luego la primera parte, la consagración del agua (que constituye por sí sola un "sacramento" en sentido amplio y tiene una epiclesis consecratoria). Veamos ahora las otras dos, especialmente la última.

Salido del agua bautismal y revestido con la túnica blanca, el neófito es ungido con el crisma. Es el sacramento llamado en Occidente de la confirmación, que en Oriente no se separa del bautismo. El Espíritu Santo completa la obra regeneradora del bautismo. Como Cristo, salido del agua del Jordán, recibe la "confirmación" del Espíritu Santo, el cristiano, al salir del agua que le ha hecho nacer a una nueva vida, recibe la perfección del sacramento por la acción del Espíritu Santo, significado en la unción crismal. En primer lugar, el sacerdote pronuncia una oración, en la cual dice, entre otras cosas:

"[...] Tú que nos has dado, a pesar de nuestra indignidad, una bienaventurada purificación en el agua santa y una santificación divina en la unción vivificante; tú que ahora te has dignado hacer renacer a tu servidor que acaba de ser iluminado por el agua y el Espíritu Santo [...] dale también el sello de tu santo, omnipotente y adorable Espíritu y la comunión del santo Cuerpo y de la preciosa Sangre de tu Cristo. Consérvalo en la santidad, confírmalo en la verdadera fe [...]."

Luego unge al neófito con el myron, diciendo: "Sello del don del Espíritu Santo. Amén."

El sacramento del myron, la crismación o confirmación, es por antonomasia el sacramento del Espíritu Santo, lo mismo que para la teología occidental católica. Pero para la Iglesia Ortodoxa la crismación es inseparable de la inmersión bautismal, es el "sello" que corona el rito bautismal, el cual culmina luego con la comunión eucarística, que tiene lugar en la misma celebración de la iniciación cristiana, tradición primitiva vigente aún en la Iglesia Ortodoxa.

Pero para la celebración del bautismo hay que tener presente dos elementos previos, en los cuales aparece la invocación al Espíritu Santo para que santifique dichos elementos en vista a la celebración del sacramento de la iniciación. Se trata de la consagración del agua y del myron. La primera tiene lugar en cada celebración del bautismo y es realizada por el sacerdote que lo administra. La segunda es realizada por el obispo el Jueves Santo. Ambas consagraciones tienen una epiclesis explícita, en la que se pide a Dios que envíe su Espíritu Santo para que consagre aquellos elementos.

En la consagración del agua, la oración principal contiene una larga narración laudatoria que se asemeja a la parte inicial de una anáfora: "Eres grande, Señor, y tus obras son maravillosas [...] porque por tu voluntad has traído todas las cosas de la nada a la existencia [...]," y prosigue:

"Tú, pues, oh Rey amante de los hombres, ven también ahora por la efusión de tu Santo Espíritu y santifica esta agua y dale la gracia de la redención, la bendición del Jordán. Haz de ella una fuente de incorrupción, un don de santificación [...] Manifiéstate en esta agua, Señor, y da a los que van a ser bautizados que sean transformados [...]."

Es precisamente en torno al bautismo y al agua bautismal donde encontramos quizá el primer testimonio de epiclesis, y en este caso en Occidente, en Tertuliano (s.II-III):

"Así, pues, todas las aguas, por la prerrogativa de su primer origen, dan el sacramento que santifica después que se ha hecho sobre ellas la invocación de Dios: viene el Espíritu Santo desde el cielo, se posa sobre las aguas y las santifica con su presencia; y las aguas santificadas reciben el poder de santificar."

Cirilo de Alejandría (+ 444) dice de modo muy expresivo:

"Del mismo modo que el agua que se echa en una olla, al contacto con el ardor del fuego, recibe de éste la fuerza, así también el agua (bautismal), gracias a la energía del Espíritu, se convierte en una infinita fuerza divina y santifica a los que se sumergen en ella."

El santo crisma o myron es también consagrado, el Jueves Santo, por medio de la invocación al Espíritu Santo. El obispo, de rodillas, pronuncia esta oración:

"Envía tu Santo Espíritu sobre este crisma. Haz de él un ungüento real, una unción espiritual, protector de la vida, santificador de las almas y de los cuerpos, óleo de alegría prefigurado en la Ley [...] Sí, Señor Dios Todopoderoso,

por la venida de tu santo y adorable Espíritu, haz de él un vestido de incorruptibilidad, un sello perfecto que imprima en aquellos que reciban tu baño divino el derecho a llevar tu nombre divino [...]."

Es el sentir de la tradición patristica. Ya Cirilo de Jerusalén, en el siglo IV, establecía un paralelismo entre la consagración eucarística y la consagración del óleo santo:

"Así como el pan de la Eucaristía, después de la invocación del Espíritu Santo, no es pan común sino el Cuerpo de Cristo, así también este santo unguento (myron), después de la invocación, ya no es un simple unguento ni, por decirlo así, un unguento común, sino que es el don de Cristo, capaz de comunicar su divinidad por la presencia del Espíritu Santo."

Es también obra del Espíritu Santo la consagración de los ministros sagrados, obispo, presbítero y diácono. Imposición de manos e invocación del Espíritu Santo, gesto y palabra epicléticos, constituyen la esencia del sacramento del orden. Antes de la imposición de manos, en la liturgia bizantina, al igual que en todos los ritos orientales, el obispo ordenante dice:

"La gracia divina, que siempre sana lo que está enfermo y suple a aquello que falta, escoge a N. como obispo (o sacerdote, o diácono). Roguemos, pues, por él, para que descienda sobre él la gracia del Espíritu Santo."

Y luego, imponiéndole las manos, pronuncia la oración consecratoria:

"Oh Dios, grande en tu potencia e inescrutable en tu inteligencia, que eres admirable en tus designios sobre los hijos de los hombres; tú, Señor, llena del don del Espíritu Santo a éste que te has dignado elevar al grado del sacerdocio, a fin de que sea digno de estar irrefragablemente ante tu altar, de anunciar tu palabra de verdad, de ofrecerte dones y sacrificios espirituales [...]."

c) La epiclesis eucarística

La Eucaristía, en Oriente lo mismo que en Occidente, es el sacramento de los sacramentos. Y como toda la vida sacramental, la Eucaristía se realiza por la acción santificadora del Espíritu Santo. Como principio doctrinal, no hay divergencias sobre este punto entre Oriente y Occidente. Pero todas las Iglesias orientales conocen, desde que aparecen los textos litúrgicos, la explicitación clara de la santificación del pan y del vino por la invocación y la acción del Espíritu Santo. Y toda la tradición patristica está acorde con esta doctrina. Pero si en los otros actos sacramentales (vimos, por ejemplo, la consagración del agua bautismal y del myron) la presencia de una epiclesis no crea dificultades a la comprensión occidental, no ocurre lo mismo con la epiclesis eucarística, problema que sale a relucir a menudo en las discusiones entre latinos y bizantinos a lo largo de los siglos. Un ejemplo diáfano de exposición de la doctrina ortodoxa y de refutación de los reproches latinos lo tenemos, en el siglo XIV, en Nicolás Cabásilas. Lo veremos un poco más adelante.

Examinemos en primer lugar los textos litúrgicos y los testimonios patristicos, plenamente concordantes y base de la teología posterior. Podríamos citar una gran cantidad de anáforas orientales y aportar testimonios patristicos de diversas Iglesias orientales. Nos limitaremos a la tradición bizantina y, por lo mismo, a sus dos anáforas en uso: las llamadas de san Juan Crisóstomo y de san Basilio. Y notemos que en la tradición bizantina, lo mismo que en la siria y en la armenia, la epiclesis viene después de la narración de la institución de la Eucaristía y de la anamnesis:

"Te ofrecemos también este culto espiritual e incruento y te invocamos, te imploramos y suplicamos: Envía tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre los dones que te hemos presentado, y haz de este pan el Cuerpo precioso de tu Cristo, transformándolo por el Espíritu Santo. Y de lo que hay en este cáliz la Sangre preciosa de tu Cristo, transformándola por el Espíritu Santo [...]" (Anáfora de san Juan Crisóstomo).

"Por todo esto, Señor santísimo, también nosotros, pecadores e indignos siervos tuyos, a quienes has juzgado dignos de servir en tu santo altar [...], nos acercamos confiados a tu santo altar. Ponemos ante ti los símbolos (αυτιτυρα) del santo Cuerpo y la Sangre de tu Cristo, y te rogamos e invocamos, Santo de los santos, por tu complaciente bondad, que venga el Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones presentados: que él los bendiga y santifique, y ponga de manifiesto que este pan es el Cuerpo mismo del Señor Dios y Salvador nuestro, Jesucristo. Y que este cáliz es la misma preciosa Sangre del Señor, Dios y Salvador nuestro, Jesucristo" (Anáfora de san Basilio).

Los Padres griegos abundan en la misma doctrina. Es la creencia general de que la transformación del pan y el vino en la Eucaristía se realiza mediante la invocación divina. Por "invocación divina" podemos entender, de hecho, toda la plegaria eucarística, como parecería desprenderse de estas palabras de san Atanasio de Alejandría (+373):

"Y mientras no se han realizado las oraciones y las invocaciones, no es otra cosa que pan y cáliz. Después que se ha pronunciado la grande y admirable oración, entonces el pan se convierte en el Cuerpo y el cáliz en la Sangre de nuestro Señor Jesucristo. Cuando se han pronunciado las oraciones y las santas invocaciones, desciende el Verbo en el pan y en el cáliz y se convierte en el Cuerpo [...]."

Pero, con la formulación cada vez más precisa de la doctrina pneumatológica, la santificación y transformación de los dones eucarísticos viene atribuida de un modo específico al Espíritu Santo. Es sabido que el gran paladín de la doctrina del Espíritu Santo es el santo obispo de Cesárea Basilio, autor de un célebre tratado Sobre el Espíritu Santo. En él, Basilio reconoce que las palabras de la epiclesis no se encuentran en el Nuevo Testamento, sino que se han recibido por tradición eclesiástica, como muchas otras cosas, pero son necesarias para la realización del sacramento:

"Marcar con la señal de la cruz a los que esperan en nuestro Señor Jesucristo, ¿quién nos lo enseñó por escrito? Volverse hacia Oriente durante la oración, ¿qué Escritura nos lo enseñó? Las palabras de la epiclesis para la consagración del pan de la Eucaristía y del cáliz de la bendición, ¿qué santo nos lo dejó por escrito? Porque no nos contentamos con las palabras que nos transmiten el Apóstol o el Evangelio, sino que pronunciamos otras palabras antes y después, que tienen una gran fuerza para el misterio, y que hemos recibido de la enseñanza no escrita. Bendecimos también el agua del bautismo, el óleo de la unción e incluso al mismo bautizando. ¿En virtud de qué escritos? ¿No es tal vez en virtud de la tradición guardada en secreto y misteriosa? [...]."

De otro gran Padre de la Iglesia griega, san Juan Crisóstomo, se ha dicho a veces atribuía valor consecratorio a las palabras de la institución. Sin embargo, aparte de algún texto que podría citarse en favor de la Institución, hay que decir que el Crisóstomo está en sintonía con la tradición oriental. Merece la pena citar algunos pasajes crisostomianos:

"¿Qué haces, hombre? Cuando el sacerdote está en pie ante la mesa sagrada, con las manos extendidas hacia el cielo, invocando al Espíritu Santo para que venga y toque los dones ofrecidos, es necesaria una gran tranquilidad, un gran silencio: cuando el Espíritu otorga su gracia, cuando desciende, cuando toca las ofrendas, cuando ves el Cordero inmolado y consumado, ¿entonces hablas y discutes y haces ruido?"

"Si no hubiera también ahora el don del Espíritu, no habría bautismo, ni remisión de los pecados, ni se habría realizado la justificación y la santificación, ni habríamos recibido la adopción de hijos de Dios, ni habríamos sido agraciados con los misterios (sacramentos); en efecto, el Cuerpo y la Sangre místicos no se dan sin la gracia del Espíritu, ni tendríamos sacerdotes, porque es imposible que se den estas ordenaciones sin tal venida [del Espíritu]."

Como se ve, san Juan Crisóstomo habla aquí de la acción santificadora del Espíritu Santo en todos los sacramentos. En otro pasaje, el antioqueno, hablando de la actitud del sacerdote ante el altar en el momento de la epiclesis, se refiere a un pasaje bíblico que le sirve para ilustrar la epiclesis: cuando, a la súplica de Elías, Yahvé hace descender fuego del cielo que consume el holocausto (1 Re 18:36-39). El predicador antioqueno dice:

"Presenta ante mis ojos a Elías y al inmenso gentío que le circundaba, la víctima extendida sobre las piedras, todos con gran quietud y silencio, y sólo el profeta orando; entonces, de repente, una llama desciende del cielo sobre el sacrificio [...] Transpórtate, pues, desde allí a lo que ahora se está realizando, que no solamente es admirable a la vista, sino que sobrepasa todo entendimiento. El sacerdote está en pie, no para hacer descender el fuego sino el Espíritu Santo; y suplica repetidamente no para que una llama encendida desde arriba consuma las ofrendas, sino para que la gracia, cayendo sobre el sacrificio, por éste inflame el alma de todos [...]."

Y aunque no pertenezca a la tradición bizantina, sino siria, cabe citar aquí un pasaje de Narsai de Nísibe (s.V), porque sus palabras, de una máxima claridad, sirven para toda la tradición oriental:

"El sacerdote invita al Espíritu a descender y posarse sobre el pan y el vino y a convertirlo en el Cuerpo y la Sangre de Cristo Rey. Solicita igualmente que el Espíritu se pose también sobre la asamblea, para que, por su don, se haga digna de recibir el Cuerpo y la Sangre [...] El sacerdote pronuncia esta súplica con un sentimiento intenso, se levanta y tiende las manos hacia el cielo. El sacerdote mira hacia el cielo con confianza y suplica al Espíritu que venga a completar los misterios que él ha ofrecido [...] El Espíritu desciende a requerimiento del sacerdote [...] que celebra los misterios, ya que el sacerdote es mediador [...]."

Los teólogos latinos, que han visto el momento de la consagración del pan y del vino en las palabras evangélicas de la institución de la Eucaristía: "esto es mi Cuerpo, ésta mi Sangre," han opuesto a los textos citados y otros de los Padres de Oriente unos pasajes de san Juan Crisóstomo que parecen abonar la tesis del valor consecratorio de las palabras de Cristo en la Cena:

"No es el hombre quien hace que la oblación se convierta en Cuerpo y Sangre de Cristo, sino el mismo Cristo, crucificado por nosotros. El sacerdote le representa y pronuncia las palabras, pero el poder y la gracia son de Dios. "Esto es mi Cuerpo," dice. Esta palabra transforma los dones presentados (τοῦτο τὸ ρῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκειμένα). Y, del mismo modo que aquella frase "Creced y multiplicaos y llenad la tierra" (Gen 1:28) fue pronunciada una sola vez, pero da fuerza siempre, a través de los tiempos, a nuestra naturaleza para la procreación de los hijos, así también estas palabras, pronunciadas una sola vez hacen que, desde entonces hasta ahora, en cada uno de los altares en las iglesias, el sacrificio sea perfecto."

Los autores que aducen este texto quitan importancia, si no los olvidan, a los textos anteriores del Crisóstomo, muy explícitos en cuanto a la epiclesis. Algunos, además, encuentran un poco pueril la argumentación crisostomiana de este último texto. Pero precisamente dicha argumentación no contradice en nada los textos anteriores y encaja perfectamente con los textos de las anáforas. Después de la narración de la Última Cena, con las palabras de Cristo acerca del pan y del vino (palabras, propiamente, de invitación a la comunión) y del mandato "Haced esto..." (el precepto falta en la anáfora de san Juan Crisóstomo, pero se supone), el sacerdote dice: "Haciendo, pues, memoria de este mandato del Salvador y de cuanto acaeció por nosotros... (anamnesis), te ofrecemos... y te pedimos, te rogamos y te suplicamos: envía tu Santo Espíritu... y haz de este pan el Cuerpo precioso de tu Cristo...." El Crisóstomo y las anáforas litúrgicas están diciendo que las palabras de Cristo aseguran que en la Eucaristía los fieles reciben realmente su Cuerpo y su Sangre. El misterio del cambio del pan y el vino en Cuerpo y Sangre de Cristo es obra del Espíritu santificador que es invocado por boca del sacerdote. Es por las palabras de

Cristo, recordadas en la celebración eucarística, por las que la Iglesia, apoyándose en ellas, pide a Dios que, por la virtud del Espíritu Santo, se realice el misterio.

Nicolás Cabásilas, en el siglo XIV, responde a las objeciones de los latinos que aducen este texto crisostomiano para defender el valor consecratorio de las palabras de la institución contra la epiclesis, ampliando la argumentación del Crisóstomo cuando compara las palabras institucionales a las palabras del Génesis: "Creced y multiplicaos." Es una bella argumentación que será asumida más tarde por Marcos Eugenikós y por Simeón de Tesalónica. Las palabras de Dios a Adán y Eva: "Creced y multiplicaos" dan la fuerza y el empuje inicial, pero no bastan para la procreación y para el aumento de la raza humana. Son necesarios, dice Cabásilas, el matrimonio, la unión conyugal y todo lo que le sigue. Las palabras del Génesis son la causa de la generación, pero a través de los medios que son el matrimonio, la unión conyugal, la alimentación y todo el resto, se realiza el mandato divino. Lo mismo ocurre con los sacramentos y, por lo tanto, también con la Eucaristía.

"En cuanto a la palabra del Señor sobre los santos misterios, palabra dicha bajo una forma narrativa, que ella baste para la consagración de las ofrendas, ciertamente nadie entre los apóstoles ni entre los doctores lo dijo jamás. Pero que, pronunciada una vez por el Señor, por el hecho de haber sido pronunciada por él, dicha palabra actúa siempre como la palabra creadora, lo declara el bienaventurado Juan Crisóstomo. Y que ahora, pronunciada por el sacerdote, por el hecho de ser pronunciada por él, tenga esta eficacia, no se encuentra enseñado en ninguna parte; porque la palabra creadora no obra tampoco por ser pronunciada por un hombre, en cada acontecimiento, sino porque fue pronunciada una vez por Dios." "La palabra del Señor es la que realiza el misterio, pero por medio del sacerdote, por su intervención y su plegaria."

"La muerte de Cristo; ¿quién no sabe que sólo ella trajo al mundo la remisión de los pecados? Pero sabemos que, aun después de esta muerte, son necesarias la fe, la penitencia, la confesión y la oración del sacerdote [...] ¿Acaso tenemos en menos dicha muerte, acaso la tachamos de impotente, pensando que lo que nos viene de ella no basta si nosotros no ponemos nuestra parte? De ninguna manera. No es, pues, razonable lanzar reproches contra quienes oran para la consagración de los dones: fiándose en su plegaria no se fían de ellos mismos sino de Dios, que prometió dar (el resultado) [...] He aquí por qué confiamos la consagración de los misterios a la oración del sacerdote, confiando no en poder humano, sino en el de Dios; no a causa del hombre que pide sino a causa de Dios que escucha [...] Así, pues, quienes confían a la oración la consagración de los dones no menosprecian las palabras del Salvador ni se apoyan en ellos mismos ni hacen depender el sacramento de una cosa incierta, a saber, la plegaria humana, como nos reprochan fútilmente los latinos."

Cabásilas se detiene a explicar el valor de la epiclesis especialmente en la Eucaristía, pero, y precisamente para reforzar sus argumentos, repasa otros sacramentos, para mostrar que todos operan por la plegaria y la súplica. Es también lo que hemos hecho aquí, empezando por los otros sacramentos, de los cuales no se puede separar la Eucaristía. Y, ya que *lex orandi, lex credendi*, si la liturgia romana hubiera tenido una anáfora con una epiclesis clara y explícita, sin duda no se hubiera atribuido a las palabras de la institución eucarística (dichas en forma narrativa y como invitación a la comunión) la condición de "forma" de la Eucaristía. De todas maneras, Cabásilas conoce el canon de la misa latina y arguye que los latinos no se dan cuenta de que tienen una oración que, aunque con otras palabras, tiene valor de epiclesis. Se refiere a la oración *Supplices te rogamus*, que contiene la frase *Jube haec perferri per manus sancti angelí tui in sublime altare tuum*, en la cual ciertamente diversos liturgistas latinos han querido ver la antigua epiclesis romana.

En otro capítulo anterior, Cabásilas sintetiza de una manera muy clara y acorde con las anáforas cómo se desarrolla este momento central de la celebración eucarística:

"El sacerdote narra aquella cena sobrecogedora y cómo Cristo, antes de su Pasión, la confió a sus santos discípulos y cómo mostró el cáliz y cómo tomó el pan y, pronunciando la acción de gracias, lo santificó; y repite las mismas palabras que Cristo pronunció para expresar el misterio; luego se postra y pide y suplica que aquellas divinas palabras del Unigénito de Dios, el Salvador, se apliquen ahora sobre los dones presentados, y habiendo recibido su santísimo y todopoderoso Espíritu se transformen, el pan en su precioso y santo Cuerpo, y el vino en su Sangre inmaculada y santa. Después de estas oraciones y palabras, todo el rito sagrado se ha terminado y cumplido, los dones han sido consagrados, el sacrificio realizado, sobre el altar puede verse la grande ofrenda, la víctima sagrada inmolada para la salvación del mundo."

Hay que decir que Cabásilas no innova al hacer hincapié en la fuerza de la palabra de Dios pronunciada una vez por todas. En el siglo VIII, san Juan Damasceno se refiere también a la palabra creadora del Génesis:

"[...] Al principio dijo: "Que la tierra produzca hierba verde" (Gen 1:11) y, hasta el día de hoy, si se le añade la lluvia, la tierra, impulsada y apoyada en el mandato divino, produce sus gérmenes. De ahí que, si Dios dijo: "Esto es mi Cuerpo" y "esto es mi Sangre," y "hacedlo en conmemoración mía," eso, en fuerza de su precepto omnipotente, se hace hasta que él venga (ya fue dicho así: "hasta que yo venga"); la invocación hace venir la lluvia a esta nueva siembra, quiero decir la virtud del Espíritu Santo, que cubre como una sombra. En efecto, así como lo que Dios realizó, lo hizo por obra del Espíritu Santo, así ahora también por la operación del Espíritu Santo se realizan las cosas que superan la naturaleza y aquellas cosas que no se entienden ni se pueden entender si no es por la fe. Y ¿cómo se hará esto, puesto que no conozco varón? Y respondió el arcángel Gabriel: El Espíritu Santo vendrá sobre tí y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra (Lc 1:34-35). ¿Y tú ahora me preguntas cómo es que el pan se

convierte en el Cuerpo de Cristo y el vino y el agua en su Sangre? Yo te respondo que el Espíritu Santo sobreviene y realiza aquellas cosas que exceden de mucho cualquier discurso y cualquier concepto."

El teólogo ruso Cyprien Kern nota, con razón, que católicos y ortodoxos están de acuerdo en una cuestión principal: que los dones eucarísticos sólo pueden ser cambiados y santificados por la Gracia Divina. La Iglesia oriental, que, al contrario de la romana, poseía anáforas con epiclesis explícita, ha visto siempre en la invocación del Espíritu Santo, como en todos los sacramentos, el momento cumbre de la santificación (de los dones, del ordenando, del agua bautismal, etc.). El mismo Kern dice: "Las palabras del Señor sólo conservan para nosotros su plena significación después de la invocación del Paráclito. Antes de la epiclesis no son más que palabras históricas y las especies no son más que "antitipos" del Cuerpo y de la Sangre." Es también lo que la Iglesia Ortodoxa enseña a los fieles en la formación catequética y pastoral. Así, por ejemplo, leemos en un libro de Athanasios Frangópulos, de la Hermandad de Teólogos "Sotir": "El sacerdote, rogando intensamente y con mucho fervor a Dios, pide la venida del Espíritu Santo sobre aquellos sagrados dones para que los transforme, el pan en el Cuerpo y el vino en la Sangre de Cristo Salvador. [...] Exactamente en ese momento desciende el Espíritu Santo y transforma el pan en el Cuerpo de Cristo y el vino en la Sangre de Cristo."

Paradójicamente, sin embargo, en la celebración de la divina Liturgia, las palabras de Cristo son pronunciadas en voz alta — y a ellas el pueblo responde "amén" — y, en cambio, la epiclesis es pronunciada por el sacerdote en voz baja, como toda la anáfora, mientras el coro está cantando la respuesta a la anamnesis. Es cierto que los fieles se postran adorantes en este momento, pero la práctica de no pronunciar la anáfora en voz alta. Este se deba a razones históricas: para que no se le ocurre a alguien pronunciar estas palabras en su oración privada.

8. LA TEOLOGÍA DEL ICONO.

El icono se nos presenta, en la teología ortodoxa, como continuación del mundo sacramental, incluso como formando parte de él. Presencia de lo sagrado, imagen de lo invisible, el icono hace presente la realidad extra-histórica, todo lo que es prototipo de la realidad salvadora. Es también la participación real con lo sagrado, la unión de lo humano con lo divino. A través de una imagen que elabora el hombre se hace visible, presente y operante, la realidad sobrenatural e invisible. Pero, ¿cómo es posible, partiendo de una teología apofática, representar a la Divinidad? Realmente, la Divinidad no puede ser representada. Lo dice bellamente san Juan Damasceno: "¿Cómo hacer una imagen del Invisible? ¿Cómo representar los rasgos de quien no se asemeja a nadie más? ¿Cómo representar aquello que no tiene cantidad ni medida ni límites? ¿En qué quedaría el misterio?" Pero él mismo añade a continuación:

"Si has comprendido que el Incorporeal se hizo hombre por ti, entonces es evidente que puedes ejecutar su imagen humana. Porque el Invisible se hizo visible tomando carne, puedes ejecutar la imagen de aquel que fue visto. Puesto que aquel que no tiene cuerpo, ni forma, ni cantidad, ni cualidad, que sobrepasa toda medida por la excelencia de su naturaleza, el que, siendo de naturaleza divina, tomó la condición de esclavo, se redujo a la cantidad y a la cualidad y se revistió de rasgos humanos, graba su imagen sobre la madera y presenta a la contemplación aquel que quiso hacerse visible."

En el Antiguo Testamento Dios se revelaba por la Palabra. Pero la Palabra (el Verbo) se hizo carne, habitó entre los hombres y fue visto por los hombres (cf. 1 Jn 1:1-3). La encarnación fundamenta el icono, y el icono muestra la encarnación. Y Cristo, en cuanto imagen del Dios invisible (Col 1:15), es el primer y fundamental icono, revelación y rostro de Dios. En él se unen el misterio de Dios que al principio hizo al hombre a su imagen y semejanza, y la condescendencia del Verbo que en la plenitud de los tiempos se hizo semejante al hombre, asumiendo la naturaleza humana. El Espíritu Santo es reconocido por la Iglesia oriental como el iconógrafo interior, aquel que interiormente graba en nosotros la imagen de Cristo y nos lleva hasta la santidad, en cuanto perfecta conformación a Cristo.

Se comprenderá el aferramiento de los bizantinos a los iconos en las luchas iconoclastas. Atacando los iconos, los iconoclastas ponían en cuestión el misterio mismo de la Encarnación. La defensa de la iconodulia era un capítulo más de la doctrina cristológica que se forjó en los concilios de Oriente.

Cristo, Dios y Hombre, es representado en figura humana, pero la luz que, en el icono, irradia desde el interior manifiesta su divinidad. Esa misma luz es la que irradian los iconos de la Virgen María, la Theotókos, y de los santos, puesto que, configurados con Cristo, han sido divinizados por la acción santificadora del Espíritu Santo y son como iconos del mismo Cristo. Representando la humanidad deificada de su prototipo, es una persona y no una substancia lo que el icono hace surgir. En una perspectiva escatológica, sugiere el verdadero rostro del hombre, su rostro de eternidad, ese rostro secreto que Dios contempla y en cuya realización consiste la vocación del hombre. Esta perspectiva escatológica es, después de la Encarnación, el otro aspecto del fundamento teológico del icono.

"La representación de la luz increada que transfigura un rostro no puede ser más que simbólica. Pero ésta es la originalidad irreductible de ese arte, que el símbolo se ponga al servicio del rostro humano y sirva para expresar la plenitud de la existencia personal. El simbolismo del icono se funda así sobre la experiencia de la mística ortodoxa: los ojos inmensos, de una dulzura sin escándalo, las orejas reducidas, como interiorizadas, los labios finos y puros,

la sabiduría de la frente dilatada, todo indica un ser unificado, iluminado por la gracia. Los santos, en los iconos, están casi siempre de frente: acogen al que los mira y lo atraen a la oración, pues ellos son oración y el icono lo muestra. La luz y la paz penetran y ordenan sus actitudes, sus vestidos, el ambiente que los rodea. La luz del icono simboliza la luz divina. No proviene de un foco preciso. Está en todas partes, en todo, sin proyectar sombra: sugiere a Dios mismo haciéndose luz por nosotros. De hecho, es el fondo mismo del icono a lo que los iconógrafos llaman "luz."

El Padre no puede ser representado, puesto que A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha revelado (Jn 1:18), porque Cristo es la imagen del Padre: Quien me ha visto a mí ha visto al Padre (Jn 14:9). El Espíritu Santo sólo puede ser representado de la manera como se manifestó: como paloma y como lenguas de fuego. El misterio de la Trinidad, revelado por Cristo en el Nuevo Testamento, queda simbolizado en la representación de los tres personajes-ángeles recibidos en hospitalidad por Abraham.

El lugar de los iconos es la liturgia y el templo, de donde han nacido y a donde conducen. Las expresiones más altas de la teología y de la espiritualidad del icono están íntimamente relacionadas con la celebración misma de la liturgia donde la presencia de los iconos es la epifanía o manifestación de la comunión de los santos, del cielo presente en la tierra. El icono forma parte de la liturgia; no es, sin embargo, un "objeto sagrado" del culto. El icono, como decía al principio, entra de lleno en el mundo sacramental, es como un sacramento, que establece una comunión entre Dios y los hombres, entre el cielo y la tierra. El icono, por lo tanto, no tiene solamente un valor pedagógico; tiene, sobre todo, un valor místico, en él reposa la gracia divina. Todo el templo, decorado con frescos e iconos, es un signo, una imagen, de realidades superiores, a las cuales, en la celebración litúrgica, los fieles se sienten transportados, cumpliéndose aquello de que la liturgia es el cielo en la tierra.

Hay que reconocer que la iconografía ortodoxa conoció una profunda decadencia, en Rusia desde el siglo XVII, en Grecia en el XIX, y adoptó del Occidente un arte religioso, a menudo también decadente, y que nada tenía que ver con la auténtica tradición iconográfica bizantina. Pero modernamente ha visto renacer la tradición propia, acorde con la teología y la espiritualidad bizantinas. Un renacimiento que coincide con el descubrimiento y el interés creciente por parte del Occidente latino — el mismo que, en tiempos carolingios, había refutado, sin comprenderla, la iconografía bizantina — por este mismo arte y esta misma mística.

9. LA ORACIÓN A SOLAS Y CON LA IGLESIA.

Dios está con nosotros en todas partes. En todo lugar se encuentra Su Señorío. Por Él nosotros vivimos, nos movemos y existimos. "Cercano estás Tú, Señor" (Salmo 119:151). Si no fuéramos desatentos, tendríamos permanentemente, donde quiera que nos encontremos, la conciencia de la omnipresencia de Dios.

Estar siempre con Dios, significa estar siempre en oración. Así nos fue mandado. Nos dice el evangelista sobre las enseñanzas del Señor a sus discípulos: "Les dijo la parábola, que corresponde orar siempre y no desesperanzarse." El apóstol San Pablo nos ordena: "Orad permanentemente." Los santos ascetas vivían, y tal vez lo hacen hasta hoy día algunos pocos hombres de Dios, en oración casi permanente (a veces interrumpida sólo por las necesidades) y en elevación hacia Dios. En la antigüedad existían los, así llamados, monasterios vigilantes, en los cuales los monjes y monjas oficiaban por turnos para que no sea interrumpido ni por una hora el servicio.

Las preocupaciones diarias nos dispersan. El amplio mundo vive con su propia vida inquieta, ajetreada, colmada de intereses terrenales y ella nos absorbe también a nosotros. Las ataduras mundanas y el indispensable trabajo absorben la atención de la mayoría. Debemos liberarnos del mundo y del ajeteo diario, aunque más no sea por un corto tiempo, para concentrar nuestros pensamientos en Dios y elevarnos hacia Él con la mente y el corazón en oración. En el lenguaje de la Iglesia, esto se llama "entrar en propia celda" en la celda de nuestra alma, según las palabras del Salvador: "Mas tu, cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en secreto."

A cada uno de nosotros nos es indispensable la oración personal, privada, en el hogar. Así pueden ser, y generalmente lo son, las oraciones de la mañana y de la noche: la de la mañana, es oración de agradecimiento, de alabanza, de impetración; y la de la noche es oración de arrepentimiento, y nos lleva al sueño. Pero, además de la personal, el hombre ansía aquella oración realizada en común con otras personas, ansía la participación en el servicio en comunidad. "Allí donde dos o tres se reúnan en Mi nombre, allí estaré Yo en medio de ellos" dijo el Señor. Él rezó a Su Padre: "Haz que sean uno, así como Nosotros somos uno." Nuestra unidad se logra a través de la glorificación de Dios con una sola boca y un solo corazón. "Te confesar en grande congregación,...De ti será mi alabanza en la gran congregación" rezaba el salmista del Antiguo Testamento (Salmo 35:18, 22:25), la Iglesia cristiana reproduce sus palabras.

Nosotros, los cristianos, conformamos el cuerpo unificado de la Iglesia, la única casa de Dios. "Cristo como hijo sobre Su casa, la cual casa somos nosotros" (Heb. 3:6). Ese es un mundo diferente, distinto del mundo del ajeteo, de las tentaciones y preocupaciones mundanas. Ese es un mundo santo, patrimonio Divino. Ese mundo es la Iglesia de Cristo.

Nosotros encontramos en el templo ese mundo diferente, la casa de Dios en la tierra, el mundo de la oración, de la unidad con Dios. El templo cristiano ortodoxo es el atrio del templo celestial en la tierra, descrito por el

Santo Apóstol Juan el Teólogo en la Revelación. "Estando en el templo de Tu gloria, nos imaginamos que estamos en el cielo" escuchamos en la oración de la Gran Cuaresma. Cuando en el templo se ofrece el Sacrificio incruento, "Las fuerzas celestiales invisiblemente celebran con nosotros," y se funden en uno el templo celestial y el terrenal. Nosotros, entonces, debemos unirnos con la Iglesia celestial-terrenal en el servicio dentro del templo con toda nuestra alma, todo nuestro cuerpo y todo nuestro corazón.

Pero para lograrlo, es muy importante e indispensable que ahondemos en el contenido del servicio Divino, que profundicemos en él. El servicio Divino tiene una gran fuerza mística que eleva. Si es recibido conscientemente y con amor, entonces limpia los corazones, fortalece la voluntad en el bien, perfecciona, colma el alma de fe y de amor a Dios, y nos une con el cielo en una única alabanza a Dios.

10. LA SENDA DEL CRISTIANO.

a. La cruz de Cristo: camino, poder y símbolo de la Iglesia.

La doctrina dogmática de la Iglesia tiene la más íntima relación con todo el orden moral de la vida cristiana, y le da el rumbo correcto. Cualquier desviación de las verdades dogmáticas lleva a un concepto incorrecto del deber moral del cristiano. La fe exige una vida "según la fe."

El Salvador definió el deber moral del hombre en dos cortos mandamientos de la Ley: el mandamiento de amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda mente y con todo el entendimiento; y el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo. Pero al mismo tiempo, el Señor enseñó que el cumplimiento perfecto de estos mandamientos es imposible sin algún grado de abnegación y sacrificio: se reclama una hazaña espiritual (podvig).

¿Dónde encuentra el fiel la fortaleza para este esfuerzo? Lo recibe por medio de la comunión con Cristo. Por medio del amor a Cristo que impulsa a seguir tras de Él. Este esfuerzo de seguir tras de Él, Cristo lo llamó "Su yugo": "Tomad sobre vosotros mi yugo... porque mi yugo es bueno y mi carga ligera." Él también lo llamó "Su yugo": "Si alguno quiere venir en pos de Mi, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame" (San Mateo 16:24).

"El que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de Mí" (San Mateo 10:38).

La senda ortodoxa del cristiano es el camino de la cruz y hazaña espiritual. En otras palabras, este es el camino de la paciencia, del sufrimiento de aflicciones, de la persecución por el nombre de Cristo y de peligros de parte de los enemigos de Cristo, del desprecio de los bienes terrenales, de la lucha contra las pasiones y la concupiscencia.

Los apóstoles siguieron a Cristo por esta senda. "Con Cristo estoy crucificado" escribe el apóstol Pablo (Gal. 2:19) "pero lejos esté de mí gloriarme, sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo me es crucificado, y yo al mundo" (Gal. 6:14). Siguiendo los pasos de Cristo, los apóstoles terminaron el esfuerzo espiritual de sus vidas con la muerte en el martirio.

A este esfuerzo están llamados todos los fieles, cada uno según sus fuerzas. "Los que son de Cristo, han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias" (Gal. 5:24). La vida moral no puede evitar las luchas interiores ni la abstinencia. "Porque muchos, de los cuales os hablé muchas veces, y aún lo digo llorando, que son enemigos de la Cruz de Cristo; cuyo dios es el vientre, y cuya gloria es su vergüenza; ellos sólo piensan en lo terrenal" (Fil. 3:18-19).

Toda la historia de la Iglesia está edificada sobre estos esfuerzos espirituales: primero sobre los sufrimientos de los mártires en la época de los primeros cristianos, sobre la labor abnegada de los jerarcas — primeros pilares de la Iglesia, después sobre los esfuerzos ascéticos personales, sobre los logros del espíritu de los ermitaños, "ángeles en la tierra, hombres celestiales" y "rectos" en las luchas contra la carne, quienes viviendo en el mundo no se profanaron con el mundo. Y así hasta la actualidad se adorna el cristianismo con confesores y mártires por la fe en Cristo. La Santa Iglesia apoya en los fieles estos deberes de autorestricción y de purificación espiritual, por medio de las enseñanzas y ejemplos del Evangelios y de toda la Sagrada Escritura, con el ejemplo de los santos, las reglas de la Iglesia, las vigiliias, ayunos y llamados al arrepentimiento.

Tal es el destino, no sólo de cada cristiano en particular, sino de la Iglesia misma en su totalidad: "Ser perseguidos por la Cruz de Cristo" como está expresado en el Apocalipsis de San Juan el Teólogo. Durante muchos períodos de su historia la Iglesia soporta sufrimientos totalmente expresos, persecuciones y el martirio de sus mejores servidores, "la cosecha del Señor" como lo expresó un sacerdote y escritor contemporáneo. Y en otros períodos, aun en tiempos de visible prosperidad, soporta aflicciones por parte de sus enemigos interiores, a causa de la vida indigna de sus miembros, en particular de las personas elegidas para su servicio.

b. Así se define el dogma de la Cruz.

La cruz es la senda de Cristo y de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo ella es la fuerza de la Iglesia. Mirando con ojos espirituales "a Jesús, quien inicia y consume la fe" el cristiano toma fuerzas espirituales al ser consciente de que después de la muerte del Señor en la cruz se consumó la resurrección; que con la Cruz "se venció al mundo"; que si morimos con el Señor, también reinaremos con Él y nos gozaremos y celebraremos en la revelación de su gloria (1 Ped. 4:13).

Finalmente, la cruz es el estandarte de la Iglesia. Desde aquel día cuando el Señor llevó en sus hombros la cruz al Gólgota y fue clavado en el madero material de la cruz, la cruz se hizo signo visible y estandarte del Cristianismo, de la Iglesia y de cada uno de los fieles en Cristo.

No todos los que pertenecen al "amplio cristianismo" tienen este entendimiento del Evangelio. Algunas grandes comunidades cristianas rechazan la Cruz como símbolo visible, considerando que ella fue y siguió siendo instrumento de vituperio. El apóstol Pablo, previniendo de tal "tropezamiento de la cruz" (Gal. 5:11), advierte: "para que no se haga vana la Cruz de Cristo. Porque la palabra de la Cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios" (1 Cor. 1:17-18). Él exhorta a no avergonzarse de la cruz como símbolo de vituperio "Salgamos, pues, a Su encuentro, fuera del campamento, llevando su vituperio" (Heb. 13:13-14). Porque el vituperio en la cruz condujo a la resurrección en gloria, y la cruz se hizo instrumento de salvación y camino a la gloria.

Teniendo siempre ante sí la imagen de la Cruz, persignándose, el cristiano en primer lugar trae a su memoria que él está llamado a seguir los pasos de Cristo, soportando en nombre de Cristo sufrimientos y privaciones por su fe. En segundo lugar se fortalece con el poder de la Cruz para su lucha contra el mal dentro de sí mismo y en el mundo. Y en tercer lugar, confiesa, que él espera la manifestación de la gloria de Cristo, Su segunda venida, que será precedida por la aparición en el cielo del signo del Hijo del Hombre, conforme a las divinas palabras del mismo Salvador (San Mateo 24:30). Este signo, por unánime opinión de los Padres de la Iglesia, será la magnífica aparición de la Cruz en el cielo.

Bibliografía.

AFANASSIEFF, N., "La infalibilidad de la Iglesia desde el punto de vista de un ortodoxo," en AA.W., La infalibilidad de la Iglesia (Barcelona 1964) 155-170. — L'Église du Saint-Esprit (París 1975).

AFANASSIEFF, N. - KOULOMZINE, N. - MEYENDORFF, J. - SCHMEMANN, A., La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe (Neuchâtel 1963).

ANDRONIKOF, C., El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre (Valencia 1992).

ANDROUTSOS, H., (Atenas 1907).

BECK, H. G., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Munich 1959).

BEHR-SIGEL, E., Priere et sainteté en Russie (Bellefontaine 1982).

BENZ, E., Die Ostkirche und die russische Christenheit (Tubinga 1949).

BORNERT, R., Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siècle: Archives de l'Orient chrétien 9 (París 1966).

BOULGAKOV, S., L'Orthodoxie (París 1932).

BRATSIOTIS, P. (ed.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2 vols. (Stuttgart 1959 y 1961).

BRIA, I., "La théologie orthodoxe aujourd'hui en Roumanie," en La Théologie dans l'Église et dans le monde (Chambésy-Ginebra 1984) 167-175.

CLÉMENT, O., Byzance et le christianisme (París 1964).

— La Iglesia Ortodoxa (Madrid 1990).

CODINA, V., Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental (Santander 1997).

CONGAR, Y. M., La conciencia eclesiológica en Oriente y en Occidente del siglo VI al XI (Barcelona 1962).

— Cristianos ortodoxos (Barcelona 1963).

DESEILLE, P., La spiritualité orthodoxe et la philocalie (París 1997).

DE VRIES, W., Ortodoxia y catolicismo (Barcelona 1967).

EVDOKIMOV, P., La Ortodoxia: Pensamiento cristiano 19 (Barcelona 1968).

— El conocimiento de Dios en la tradición oriental (Madrid 1969).

— L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe (París 1969).

— Le Christ dans la pensée russe (París 1970).

— El arte del icono. Teología de la belleza (Madrid 1991).

FARRUGIA, E. G., Introduzione alla teología orientale (Roma 1997).

FONTBONA, J., Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard: CoHectánia Sant Paciá 52 (Barcelona 1994).

GALITIS, G. - MANTZARIDK, G. - P. WIERTZ, Glauben aus dem Herzen. Einführung in die Orthodoxie (Munich 2 1988).

ISTAVRIDIS, V. T., "Theology in the Ecumenical Patriarchate," en La Théologie dans l'Église et dans le monde (Chambésy-Ginebra 1984) 149-166.

JANERAS, S., El sentido del misterio en la liturgia oriental: Phase XXXVI, 211 (1996) 19-46.

— Espíritu Santo y sacramentos en la liturgia oriental: Phase XXXVI, 211 (1996) 47-65.

JUAN DE PÉRGAMO [= ZIZIOULAS], L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église (París 1994).

JUGIE, M., Theologia dogmática christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissentium, I-V (París 1926-1935).

KARMIRIS, G., L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa (Milán 1970).

KARMIRIS, I., 2 vols. (Atenas 1952-1953).

— (Atenas 1957).

KOLOGRIVOV, I., Saggio sulla santità in Russia (Brescia 1955) [trad. del francés].

KONSTANTINIDIS, CH., Visions orthodoxes, 4 vols., más un quinto volumen: Ainsi parle la Chaise patriarcale (Atenas 1994).

— La teología ortodoxa rumana, desde los orígenes hasta nuestros días [en rumano] (Bucarest 1974).

LADOMERSZKY, N., *Theologia orientalis: Urbaniana 14* (Roma 1953).

LE GUILLOU, M. J., *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe* (Paris 1961).

LOSSKY, V., *Vision de Dieu* (Neuchâtel 1962).

— *A l'image et a la ressemblance de Dieu* (Paris 1967).

— *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 1982). Lot-Borodone, M., *La déification de l'homme* (Paris 1969).

MEYENDORFF, J., *Orthodoxie et catholicité* (Paris 1965).

— *Le Christ dans la théologie byzantine: Bibliothèque oecuménique 2* (Paris 1969).

— *La Iglesia Ortodoxa ayer y hoy* (Bilbao 1969).

— *Initiation a la théologie byzantine* (Paris 1975).

NISSIOTIS, N., *Remarques sur le renouveau de la Théologie systématique: La pensée orthodoxe 1* (1966).

— *Die Théologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in Orthodoxer Sicht* (Stuttgart 1968).

OUSPENSKY, L., *Théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe* (Paris 1980).

PASCUAL, F. R. DE - SERR, J. - CLÉMENT, O. - DESEILLE, P., *La oración del corazón* (Bilbao 1987).

PITIRIM VON VOLOKOLAMSK UND JURJEV, *Die russische orthodoxe Kirche* (Berlín-Nueva York 1988).

SÁNCHEZ VAQUERO, J., *Ecumenismo. Manual de formación ecuménica* (Salamanca 1971) 191-429.

SANTOS, A., *Espiritualidad ortodoxa*, en *Historia de la espiritualidad*, III (Barcelona 1969) 5-225.

SAVRAMIS, D., *Aus neugriechischer Théologie. Sammelwerk* (Wurtzburgo 1961).

SCHMEMANN, A., *Introduction to Liturgical Theology* (Londres 1966).

— *Pour la vie du monde* (Paris 1968).

SCHULTZE, B., *Teología latina y teología oriental* (Barcelona 1961).

— *Iglesias orientales: SM 3* (1973) 807-833.

SERTORIUS, L., "La teología ortodoxa en el siglo XX," en *La teología en el siglo XX* (Madrid 1983) 133-170.

SPIDLIK, T., *La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique* (Roma 1978).

— *La spiritualité de l'Orient Chrétien. La priere* (Roma 1988).

SPITERIS, Y., *La teología ortodossa neo-greca* (Bolonia 1997).

STANILOAE, D., *Teología dogmática ortodoxa*, 3 vols. (Bucarest 1978). Traducción alemana: *Dogmatik der Orthodoxen Kirche* (Gütersloh 1985ss).

— *Dieu est amour* (Ginebra 1980).

— *Le génie de l'Orthodoxie* (Paris 1985).

— *Priere de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (Paris 1985).

TIMIADIS, E., *Lebendige Orthodoxie. Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der christlichen Kirchen* (Nuremberg-Eichstatt 1966).

— *Reflexiones de un ortodoxo en torno a la espiritualidad* (Bilbao 1980).

TREMBELAS, P. (ed.), *Procés-Verbaux du Premier Congres de Théologie Orthodoxe á Alhenes 1936* (Atenas 1939).

TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, 3 vols. (Chevetogne 1966-1968).

TYCIAK, J., *Morgenlandische Mystik* (Dusseldorf 1949).

VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, vol.I (1987) 287-360; vol.3 (1992) 550-565, 791-820.

WARE, K., *Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe* (Théophanie; Paris 1982).

— *L'Orthodoxie, l'Eglise des sept conciles* (Paris 1968).

YANNARAS, CH., *La théologie en Crece aujourd'hui: Ist 16* (1971) 131-151.

— *De l'absence et l'inconnnaissance de Dieu* (Paris 1971).

— *La foi vivante de l'Eglise. Introduction á la théologie orthodoxe*, trad. M. Stavrou (Paris 1989). Traducción italiana: *La fede dell'esperienza ecclesiale, Introduzione alla teología ortodossa* (Brescia 1993).

ZANKOW, S., *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenivärtige Gestalt* (Berlín 1928).

— *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht* (Zúrich 1946).

ZERNOV, N., *Cristianismo oriental* (Madrid 1962).

ZISSIS, TH., *Orthodoxe Théologie in Griechenland heute*, en *La Théologie dans l'Eglise et dans le monde* (Chambésy-Ginebra 1984) 176-185.

ZIZIOULAS, J., *L'être ecclésial* (Ginebra 1981).

— "Christologie, pneumatologie et insritutions ecclésiales," en G. ALBERIGO (ed.), *Les Eglises apres le Vatican II. Dynamisme et prospective* (Paris 1981) 131-148.