

# **Extracto de Historia de la Iglesia Ortodoxa.**

## **Núcleos Doctrinales de la Teología Ortodoxa.**

### **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 (αἵρεσις) 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 ορος (*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 (αγεωωητος), sin principio (αναρχος), sin Rey, sin dominador (αβασιλευτος και αδεσποτος), a quien nada hace falta (αενδης)... Tú eres el conocimiento sin principio (η αναρχις 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 (ααλλοιωτος)...."

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 (συγκαταβασις), su inefable amor a los

hombres (δια την σην αφατον 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 (ουσία) 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 (ουσία). "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 ἀγεννητος, 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 *procedere*, 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 correngnante, 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 vivencia! 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 **μ**ονου 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 Lyon 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, ἀρχὴ ἀναρχος, de las otras dos personas trinitarias, la única fuente, πηγή, tanto del Hijo como del Espíritu Santo. El Espíritu Santo, pues, toma su origen de sólo el Padre, ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, 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, αἴτια, o principio (principium) del Hijo y del Espíritu Santo." La Nota examina también los términos griego ἐκπορευεσθαι 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 ἐκπορευσις 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 προιεῖναι, 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 (ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου)." 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): *participes de la naturaleza Divina* (θείας κοινωνοὶ φύσεως), 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 un 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 "partícipes 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 partícipes de la naturaleza divina, para que entremos en la eternidad, para que aparezcamos semejantes a él, siendo deificados por la gracia."