

EL HOMBRE, SACERDOTE DE LA CREACIÓN*

1. EL HOMBRE, GLORIA DE DIOS EN EL MUNDO

La Iglesia ha comprendido siempre la creación del mundo como una manifestación *ad extra* del amor divino; la realidad material del mundo es un producto realizado como respuesta del amor creador de Dios. No olvidemos que el Evangelio confirma la comunión realizada entre Dios y los hombres en la Iglesia. Este es el mundo ya transfigurado por Jesucristo en el Espíritu. Por su parte, la gran tradición patristica presenta al hombre como *microcosmos*, en el sentido de que él puede realizar en su propio cuerpo la respuesta positiva o negativa de la creación entera en su calidad de *santuario del Espíritu Santo*, según la conocida expresión de san Pablo [1Cor 3, 16-17]. Por consiguiente, lo espiritual puede revelarse en la materia porque ella es portadora de lo divino.

Pero todo depende de la libertad humana, puesto que el hombre es el único ser en la creación que encarna la posibilidad de personalizar la vida; de hacer del ser creado, material, corruptible y mortal, un ser de comunión, un ser eterno. Cristo, por su encarnación, *ha tomado un cuerpo para que* en

* Traducción del francés del Dr. Fernando R. Garrapucho.

él habite la plenitud de la realidad divina [Col 2, 9]: porque Dios nos ha amado hasta entregar por nosotros su Hijo único a fin de que no perezca ninguno de los que creen en él, sino que tengan vida eterna, como escribe san Juan Crisóstomo en su Divina Liturgia: podemos existir siempre y participar de la vida eterna porque acogemos el amor divino en la libertad de nuestro propio amor.

Para Dios, desde el hecho de la Encarnación, todo recibe un nuevo sentido. Todo está llamado a la santificación y hasta la misma materia se transforma en canal de la transmisión de la gracia del Espíritu Santo¹.

En la Iglesia ortodoxa, ni los Padres griegos (especialmente los capadocios), ni sus grandes maestros de espiritualidad, nunca han hecho distinción entre *vida natural y dones sobrenaturales del Espíritu Santo*, ni han considerado la vida espiritual como una cualidad añadida ala existencia natural. Todo lo relativo a la salvación está considerado como una respuesta concreta a la sed existencial del hombre y es una invitación a la conversión radical, que conduce a la transformación de toda vida mortal en vida eterna. La salvación por la Cruz sueña claramente con una dimensión universal que engloba en su totalidad la vida del hombre y la vida del mundo; la glorificación de la materia y la iluminación de la historia².

Una inscripción de la capilla de Adán, en el Santo Sepulcro de Jerusalén, proclama que *el lugar del cráneo*, es decir el Gólgota, donde fue plantada la Cruz, *se ha transformado en paraíso*. En el campo de las relaciones personales de los hombres entre sí y de las personas con Dios, el universo está destinado a transformarse en fiesta, boda, eucaristía. También, según mi parecer, la ascesis encuentra aquí su verdadero sentido: no es una iniciativa individualista que trata de someter el cuerpo a las exigencias del espíritu, sino una verdadera expresión de comunión, una auténtica realidad eclesial por la cual cada acción y cada relación profesional, económica, social o política tiende a transformarse en auténtica

¹ Christos YANNARAS, «8^a Assamblée Générale de la KEK», in SOP (décembre 1989) 13-17.

² Christos YANNARAS, *op. cit.*

comunión eucarística, de la misma manera que la toma de alimento se transforma en la Eucaristía en hecho de comunión. Todo esto expresa que la vocación del hombre es esencialmente trascender el universo, no para abandonarlo sino para contenerlo, darle su sentido, permitirle corresponder a su secreta sacramentalidad, *cultivarle*, perfeccionar su belleza; en resumen, para transfigurarle y no para desfigurarle. La Biblia, no lo olvidemos, presenta el mundo como un material que debe de ayudar al hombre a ser históricamente consciente de su libertad, ofrecida a Dios. Es en el mundo donde el hombre expresa su libertad y donde se presenta ante Dios como una existencia personal³.

Considerado por los padres griegos como *la gloria*, como la manifestación de la imagen de Dios en el mundo, el hombre no puede ser transparencia de Dios en sí mismo sin hacer transparentar a Dios en el mundo, sin ser transparencia como imagen de Dios en el mundo. *Es cierto*, escribe Dumitru Staniloae, *que el mundo ha sido creado antes que el hombre; pero gracias al hombre el mundo ha alcanzado su plena realidad y realiza su destino. El hombre es el colaborador de Dios en relación con el mundo. El ser visible está formado por el hombre y por el mundo; el mundo reflejado por el hombre o el hombre en relación con el mundo*⁴. Se puede decir, por lo tanto, que el hombre es un espejo en el que se ve el mundo y el mundo un espejo en el que se ve al hombre.

2. EL HOMBRE, CREACIÓN A IMAGEN DE DIOS

El hombre representa para el universo la esperanza de recibir la gracia y de unirse a Dios. Existe también un riesgo, el riesgo de la decadencia y del fracaso. Cuando el hombre se aleja de Dios, solamente ve la apariencia, *la figura que pasa* [1Cor 7, 31], lo que tiene como consecuencia el dar un *nombre falso* a lo que ve. Lo que constituye la grandeza del hombre es su dimensión irreductiblemente personal, metacósmica, que

³ Constantin GREGORIADIS, «Le Monde en tant que création et la révolte de l'Humanisme autonome», in *Contacts* 57 (1967) 75-78.

⁴ Dumitru STANILOAE, «L'Homme, Image de Dieu dans le monde», in *Contacts* 84 (1973) 287-289 ; GREGOIRE LE GRAND, *Dial II*, 35, PL 66, 198-200 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Cent. Car.*, 1, 95; SC 9, 90-91.

le permite no solamente disolver el cosmos sino transformarlo en templo de la *sabiduría* divina.

¡Decadencia, redención! Dos textos fundamentales de san Pablo en su Epístola a los Romanos deben retener aquí nuestra atención.

El primero es el de Romanos 1, 20: *...desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, divinidad y poder eterno, son visibles para la inteligencia, a través de sus obras...* La Palabra creadora de Dios es, por lo tanto, la fuente de toda realidad, no solamente existencial e histórica, sino también cósmica.

El segundo está sacado de Romanos 8, 19-21: *La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios.* Todo lo que hay en el hombre expresa un significado universal y se imprime en el universo, lo cual lleva a decir a Olivier Clément: *la revelación bíblica nos sitúa ante un antropocentrismo claro, no físico sino espiritual, porque el destino de la persona humana determina el destino del cosmos*⁵. Esto es posible porque el hombre se presenta como el eje espiritual de todo lo creado, de todos sus planes, de todas sus formas, puesto que es a la vez *microcosmos* y *microteos*, dicho de otro modo, el resumen del universo y la imagen de Dios, porque Dios se ha hecho para unirse al cosmos.

Aquí el misterio de la Encarnación es el hecho esencial; coloca al hombre en el centro de la creación. Cristo, recapitulando la historia humana, da a los ciclos cósmicos la plenitud de su sentido. *El misterio de la Encarnación del Verbo contiene en si todo el significado de las criaturas sensibles e inteligentes*, afirma San Máximo el Confesor⁶. *El que conoce el Misterio de la Cruz y del Sepulcro conoce también el sentido de las cosas; el que está iniciado en la significación oculta de la Resurrección conoce también el fin para el que Dios ha creado todo, desde los comienzos.* Con la creación y la caída

⁵ Olivier CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, Sotck, Paris 1972; y «La résurrection chez Berdiaev», in *Contacts* 78-79 (1972) 213.

⁶ MAXIME LE CONFESSEUR. *Chapires théologiques*, 1, 66, PG. 90, 1108.

comienza una línea horizontal que avanza directamente de la Cruz y de la Resurrección hasta Pentecostés y en la que el hombre está implicado como creador, porque es la imagen por excelencia del Verbo de Dios; como soberano, porque Cristo, a imagen del cual ha sido creado, es el Señor-Rey que domina el universo; finalmente, por encima de todo, como sacerdote de todo el universo, que recapitula en él, puesto que tiene como modelo a Cristo, Gran Sacerdote⁷.

La Biblia utiliza el verbo hebreo *bara* para decir que Dios creó el cielo y la tierra [Gn 1, 1]. La palabra hebrea se refiere siempre a una acción de Dios, lo que se opone a todo lo que es *fabricado* o *construido*. Así el universo surge nuevo de las manos del Dios bíblico. Cuando Gregorio de Nisa describe esta creación como un *mandato musical*⁸ nadie duda que recuerda la tradición hebraica por la cual el premier Adán –*Qadmon*, el hombre anterior– era un cuerpo de luz, que recapitulaba *los seis días de la creación* y debía rendir al Creador la libre respuesta del amor, dejándose inspirar por la luz increada de Dios en un movimiento de ascensión hasta el mismo séptimo día. El hombre debía dar a luz el octavo día, transfiguración del primero⁹. En la visión cristiana, el universo es una realidad nueva, verdadera, dinámica, animada por una fuerza *luminosa*, espermática, *que Dios ha introducido en él como tensión hacia la trascendencia*¹⁰.

3. EL HOMBRE. UNIÓN ENTRE LO DIVINO Y LO TERRESTRE

Pero si el universo se sitúa ante el hombre como una revelación de Dios, al hombre le toca la misión de descifrarla de una forma creativa y de hacer consciente la alabanza onto-

⁷ Panayotis NELLAS, «Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe», in *Contacts* 84 (1973) 261-268; Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris 1944, 109-129; ATHANASE LE GRAND, *Incarnation du Verbe*, 3, PG 25, 101B, y 4, PG 25, 104CD; Nicolas CABASILAS, *La Vie en Christ*, 3, PG 150, 572B.

⁸ Jean DAMASCÈNE, *De fid. orth.*, 11, 2; GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Psalorum inscripti*, PG 44, 441B.

⁹ Jacques TOURAILLE, «La Beauté du monde, icône du Royaume», in *Contacts* 105, (1979) 7; y «La Beauté sauvera le monde», in *Contacts* 109 (1980) 21.

¹⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Hexam.*, 177D, PG 44, 72-73 ; Paul FLORENSKI, *La Colonne et le Fondement de la Vérité*, Moscou 1913, 288.

lógica de las cosas. Porque, simplemente, no hay discontinuidad entre la carne del mundo y la del hombre. Por una parte el universo está –teológicamente hablando– englobado en la naturaleza humana; es el cuerpo de la humanidad. Por otra parte, en su calidad de *microcosmos*, condensa y resume en él los grados del ser creado, lo que le da la posibilidad de conocer el universo desde el interior.

Así entre *el hombre-microcosmos* y *el universo macro-tropo*, el conocimiento es *endósmosis* y *exósmosis*, intercambio de sentido y de fuerza¹¹. Más todavía, el hombre es mucho más que un microcosmos, por el hecho de que su creación a imagen y semejanza de Dios no proviene de un orden dado a la tierra, como es el caso para los otros seres vivientes. Dios, creando al hombre, no ordena, pero dice en su consejo eterno: *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gn 1, 26). Por esta razón podemos afirmar que el hombre, porque constituye la hipóstasis del mundo como imagen de Dios y microcosmos, es netamente la juntura entre lo divino y lo terrestre y de él se difunde la gracia sobre toda la creación.

Por esto, sin él, las plantas no pueden crecer porque en él se enraízan, y es también él el que nombra los animales, descifrando para Dios sus palabras de creación y de providencia (las “logoi” según Máximo el Confesor) que se encuentran en el Génesis y en los Salmos¹². Es decir, que la situación del cosmos, su transparencia o su opacidad, su liberación en Dios y su sumisión a la corrupción y a la muerte, dependen de la actitud fundamental del hombre, de su transparencia o de de su opacidad a la luz divina y a la calidad de su presencia ante el prójimo. La capacidad de comunión del hombre condiciona el estado el universo. Al menos inicialmente y ahora, en Cristo, en el seno de su Iglesia.

En un texto admirable, san Simeón , el Teólogo, traduce esto con una admirable claridad. He aquí su contenido:

Cuando todas las criaturas vieron que Adán estaba expulsado del Paraíso, no aceptaron la sumisión. Ni el sol, ni la luna,

¹¹ Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Aubier, Paris 1963, 21.

¹² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Catéch.*, 6; PG 46, 25C, 28, A; *Hom.*, 12; PG. 44, 164; Basile ZENKOVSKI, *Histoire de la Philosophie russe*, Payot, Paris 1955, II, 399.

ni las estrellas quisieron reconocerle; las fuentes se negaron a dejar brotar el agua y los arroyos a seguir su curso; el aire no quiso soplar para que Adán, pecador, pudiera respirar; las bestias salvajes y todos los animales de la tierra, cuando le vieron privado de su primera gloria, le despreciaron y todos estaban prestos a asaltarle; el cielo se esforzaba en caer sobre su cabeza y la tierra no quiso soportarle. Pero Dios, que había creado todas las cosas y el hombre, ¿qué hizo? Él detuvo todas sus criaturas con su propia fuerza y, con su orden y su clemencia sagrada, no les dejó desencadenarse contra el hombre, sino que ordenó que la creación permaneciera bajo su dependencia, siendo perecedera, sirvió al hombre percedero para el cual fue creada hasta que el hombre renovado se haga espiritual, incorruptible y eterno y todas las criaturas, sometidas por Dios al hombre, se liberen también, se renueven con él y, como él, se hagan incorruptibles y espirituales¹³.

A partir de esta lectura podemos comprender mejor los elementos de nuestro tema actual, porque los momentos esenciales de la historia de la salvación no son únicamente transmisores de importancia histórica; tienen también una importancia metahistórica. En esta perspectiva debemos aclarar esta reflexión. Sin ellos corremos el riesgo de no poder concebir y experimentar las modalidades diversas del ser creado, por falta de realismo místico.

La historia del hombre y su psicología permanecen incomprensibles sin *la memoria del Paraíso*. Nuestros padres en la fe nos lo recuerdan con frecuencia: la Cruz hace a los hombres accesibles, afirma Henri de Lubac¹⁴: *la modalidad sintética de la creación es entrelazamiento cósmico, por el hecho de que la sangre del asesinato de Dios se hace sacrificio, en su sentido más original, y consagra la tierra como firme sostén de todas las cosas...* Ante todos los esquemas de una evolución unilateral, propuesta actualmente por las ciencias de la naturaleza y del hombre, la Cruz y la Resurrección de Cristo responden con otro esquema, el del entrelazamiento de dos procesos: de caída y de redención, de regresión y de progreso. Es únicamente este esquema el que hace del hombre el verdadero sacerdote de la creación.

¹³ SYMÉON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Traité éthique*, SC 122, 188-190, chap. 2, 69-90.

¹⁴ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1952, 407-409, (nouvelle édition, Cerf, coll. *Traditions chrétiennes*, Paris 1983).

La caída como catástrofe cósmica reside en el hecho de que el hombre ha destruido la unidad que estaba llamado a realizar entre Dios y el mundo: porque el hombre se situó fuera de Dios y contra Dios, el mundo le es desde entonces extraño y hostil; pero esta hostilidad y distancia es, de hecho, el hombre mismo arrojado fuera de sí mismo, literalmente pulverizado fuera de la creación. Este es el sentido que se encuentra en el libro del Génesis [3,19]: *¡Polvo eres y en polvo te has de convertir!* Escribe Nicolas Berdiaev: *el hombre, habiendo reducido la naturaleza al estado de mecanismo, encuentra frente a sí esta mecanicidad, de la que es causa, y cae en su poder... La fuerza de la naturaleza necrosada suscita el sufrimiento del hombre, su rey destrozado. A su vez ella vierte el veneno que lo transformará en cadáver, le forzará a compartir el destino de la piedra, del polvo y del barro*¹⁵.

Pero Cristo, Nuevo Adán, hace estallar e iluminar divinamente la corteza de la muerte¹⁶. El hijo de Dios hecho Hombre esconde su corporeidad luminosa en nuestra corporeidad sufriente y laboriosa a fin de que, sobre la Cruz y en el alba de Pascua, todo se ilumine. No solamente el universo, sino también todo el esfuerzo humano que trabaja en transformarlo. En Cristo, la materia caída se convierte en medio de comunión, templo y fiesta del encuentro. En Él, el mundo, helado por nuestra decadencia se funde en el fuego del Espíritu y reencuentra su dinamismo original.

Pero si la historia en Cristo ha terminado [Heb 9, 12-14], la historia en sí continúa porque la plenitud no nos está impuesta; nos es ofrecida. La ascensión introduce nuestra naturaleza en el seno de la Trinidad; con Pentecostés comienza, en la gracia del Espíritu Santo, la libre apropiación por cada persona de la fuerza divina que irradia el cuerpo glorificado de Cristo. La historia, en adelante, es la del fuego que Cristo vino a traer a la tierra y que no cesa de abrazar las almas; es la historia de la luz, la economía del Espíritu Santo por la que la plenitud de los tiempos abre los tiempos de plenitud¹⁷.

¹⁵ Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de la création*, DDB, Paris 1955, 99.

¹⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, PG, 45, 708B.

¹⁷ Olivier CLEMENT, *Transfigurer le Temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 116-119.

4. QUE TODO SEA EUCARISTÍA

Para san Máximo el Confesor el mundo se presenta como una Iglesia: *La nave es el universo sensible, los ángeles constituyen el coro y el espíritu del hombre en oración, el santo de los santos. Así el alma se refugia como en una iglesia y un lugar de paz en la contemplación espiritual de la naturaleza, el alma entra allí con el Verbo y, con Él, nuestro Gran Sacerdote y, bajo su guía, ofrece el universo a Dios, en su espíritu, como sobre un altar*¹⁸. San Silouane de Athos no se cansaba de repetir: *Para el hombre que ora en su corazón el mundo entero es una iglesia.*

La bendición, el respeto de la tierra, la sumisión a toda vida en su fecunda belleza, el compartir con los pobres, todo esto y todo lo demás, el hombre tiene el deber de hacerlo converger con el fin de preparar la transformación de la tierra en eucaristía. De esta evidencia se desprende la vocación sacerdotal en el seno de toda creación.

Haced eucaristía de todo (1Te 5, 18): a la eucaristía como sacramento responde la eucaristía como espiritualidad, la cual conlleva la metamorfosis de todo el ser del hombre y de todo el ser por el hombre¹⁹. En la visión paulina, la Iglesia, Cuerpo de Cristo –de Cristo, no muerto en la Cruz, sino resucitado de entre los muertos– es percibida como *misterio eucarístico*, que refleja el futuro, el estado final de las cosas, y no un acontecimiento histórico del pasado, puesto que el Reino ya vino. Ella es también percibida como ese misterio eucarístico que nos ofrece el verdadero conocimiento de un universo creado para transformarse en eucaristía.

La eucaristía se define entonces como el lugar privilegiado por excelencia en el que el hombre litúrgico descifra la existencia completa en la *Luz de la vida*, allí mismo donde se despierta la *presencia* que transforma el mundo en zarza ardiente; allí donde el mundo futuro se transforma en el inte-

¹⁸ «De la prière», in *Contacts* 30, 127-128; Serge BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Alcan, Paris 1932, 240 (nouvelle traduction de Constantin Andronikov, éd, L'Age d'Homme, Lausanne 1980); GRÉGOIRE DE NYSSE in *Hexam.*, PG 44, 104BC.

¹⁹ In *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe* (cfr. www.orthodoxa.org/théologie).

rior de la Palabra bíblica. Por ella, de hecho, comprendemos que no somos una comunidad de seres humanos sin relaciones con el cosmos impersonal: la salvación está destinada a toda la creación y hasta que la muerte sea eliminada del cosmos no puede haber salvación para los seres humanos.

*Es esto, escribe Juan Zizoïulas, lo que hace la celebración de los sacramentos y especialmente de la eucaristía algo tan crucial para la Iglesia...porque los sacramentos implican a toda la creación en el ser de la Iglesia y no solamente los hombres*²⁰. El centro cósmico, es decir universal, de la creación es la Iglesia, icono del fin escatológico de la historia, del cielo nuevo y de la tierra nueva, de la ciudad de Dios, de la nueva Jerusalén. La Iglesia es realmente la gloria del Verbo, su aparición y su manifestación bajo la acción del Espíritu Santo: la transfiguración es el presente continuo de la Iglesia y por consiguiente de la divinización del mundo. Por este motivo la gloria del Verbo, como comienzo y fin de la historia, permanece como el misterio de la fe y la posibilidad de la vida²¹. *Caminamos en la fe*, escribe san Pablo, *no en la clara visión* [2Co 5, 7].

La gracia natural del Espíritu Santo, que constituye el fundamento del ser de criatura, se manifiesta en la carne misma del mundo; está en el origen de toda santificación. Por esto la Iglesia de Cristo conoce diversas santificaciones de la materia, como es, por ejemplo, la de la bendición de las aguas del Jordán, de la que se derivan todas las bendiciones de las aguas, (bautismales o no), como por ejemplo la del crisma y del aceite, del pan y del vino; de la consagración de las iglesias y de los objetos de culto; los frutos de la tierra, de todo alimento, en general, de todos los objetos²². El Espíritu Santo descende al corazón del mundo y *Él es la conciencia de nues-*

²⁰ Christos YANNARAS, «La Théôsis comme commencement et fin du monde. Le Christ comme le pont Alpha et le point Oméga de l'Histoire», in *Rencontre de Salonique*, 28-30 août 1966, Grèce, 82-83.

²¹ Serge BOULGAKOV, *Le Paraclet*, Aubier, Paris 1944.

²² Olivier CLÉMENT, *L'Eglise, espace de l'Esprit Saint*, conférence prononcée à Notre-Dame de Paris le 24 octobre 1976; Georges FEDOTOV, *De l'Esprit Saint dans la Nature et dans la Culture*, traduction française de Constantin Andronikov, in *Contacts* 95 (1976) 212-228, et en russe, in *Pout* 35, Paris (sept. 1932).

*tra conciencia, vida de nuestra vida, aliento de nuestro aliento*²³. Las epiclesis de toda acción sacramental constituyen como una continuación de Pentecostés, como su renovación, en un dinamismo nuevo del Pentecostés cósmico de los orígenes. Todo culmina por lo tanto en la *métabolè* eucarística. También la creación de Dios relata su gloria (Sal 19, 2): y las obras del hombre que continúan la creación de Dios, tienen por fin supremo, a través de la misma creación, la glorificación de Dios.

Aquí aparece precisamente la importancia capital del arrepentimiento y de la ascesis, tanto en el hombre como en toda la historia de la civilización. El arrepentimiento y la ascesis son el combate por el que el hombre, en Cristo, hace morir, en lo más profundo de sí mismo y en todas sus obras, su autonomía desviada, único elemento que debe ser rechazado (1Tm 4, 4). El arrepentimiento y la ascesis restablecen al hombre y sus obras en la belleza original; hacen girar el espejo hacia el *Sol* real. Así las creaciones del hombre reciben la luz y la vida.

5. EL HOMBRE, SACERDOTE DE LA CREACIÓN

Para san Ireneo de Lyon *presentamos en el ofertorio la ofrenda de toda la naturaleza visible para que sea eucaristizada, puesto que en la eucaristía uno de los dos factores es terrestre*²⁴. En la anáfora, san Cirilo de Alejandría recuerda que se hace memoria del *cielo y de la tierra, del mar, del sol, de toda la creación visible e invisible*²⁵. Porque existe la Iglesia y su liturgia, el mundo permanece anclado en el ser, es decir en el Cuerpo de Cristo, porque la Iglesia es ese lugar espiritual en el que el hombre hace el aprendizaje de una existencia eucarística y llega a ser, en autenticidad, sacerdote y rey.

En la liturgia el hombre descubre el mundo transfigurado en Cristo y, a partir de entonces, él colabora en su metamorfosis definitiva, lo que significa, con claridad, su transfiguración. Todo creyente que participa en la liturgia lleva

²³ Panayotis NELLAS, «Théologie de l'image», *op.cit.*, 274, 279-280.

²⁴ *Adv. Haer.*, IV, 18, 5.

²⁵ *Cat. myst.*, 5, 6.

consigo el mundo, de forma plenamente realista y totalmente positiva. No lleva solamente su carne de hombre, su ser concreto con sus debilidades y pasiones. Lleva toda su relación con el mundo natural, con toda la creación. El mundo presentado en el espacio litúrgico es, frecuentemente, el mundo caído, pero no permanece así sino que evoluciona, ya que la liturgia es un remedio de inmortalidad porque en su aceptación y su afirmación del mundo ella rechaza con precisión la corrupción de éste con el fin de poder ofrecerlo a Dios, al Creador. En la liturgia eucarística el mundo no cesa nunca de ser el cosmos de Dios. Esta visión del mundo no deja lugar a la disociación entre lo natural y lo sobrenatural.

En la anáfora de la Divina liturgia de san Juan Crisóstomo pronunciamos estas frases: *haciendo memoria del mandamiento saludable y de todo lo que se ha hecho por nosotros: memoria de la Cruz, del Sepulcro, de la Resurrección al tercer día, de la Ascensión al cielo, del sentarse a la derecha del Padre, del segundo y glorioso Advenimiento, te ofrecemos tus dones, tomados entre tus dones, en todo y por todo*: la eucaristía, respondiendo de forma fundamental a nuestros deseos actuales, puede salvar al hombre de nuestro tiempo de la oposición y de la disociación entre tiempo y eternidad, que le empuja a rechazar a Dios. Ese Dios que la teología ha colocado, con demasiada frecuencia, en una esfera actualmente incomprensible para el hombre de hoy²⁶.

Si los cristianos llegasen a vivir plenamente el sacrificio de la misa, no serían solamente capaces de preservar el mundo, que Dios les ha confiado, sino que lo desarrollarían hasta el infinito y los transfigurarían verdaderamente en sacrificio *lógico* (logiké latreia), razonable, es decir conforme al *Logos*, a la Palabra de Dios siempre creadora, puesto que la liturgia es nuestra acción de gracias más auténtica por el mundo creado y en nombre del mundo. Es también la restauración del mundo caído y la plena participación de los fieles en la salvación (conducidos por la Encarnación del *Logos* divino), a través del cual el mismo *Logos* es entregado al cos-

²⁶ Jean ZIZIOULAS, «La vision eucharistique du monde en l'homme contemporain», in *Rencontre de Salonique*, ya citado en la nota [20].

mos entero. La liturgia eucarística es imagen del Reino, que es el *Cosmos convertido en eclesial*²⁷.

El hombre santificado es un hombre que santifica y su conciencia eucarística busca, en el corazón de los seres y de las cosas, el punto de transparencia donde irradiar la luz del Tabor. Esta participación con toda la creación, con la doxología que pertenece al Creador, esta atmósfera de reconciliación de la naturaleza y de lo religioso en el culto, las encontramos expresadas en la iconografía bizantina: la ascesis y la mística, lejos de referirse únicamente al alma, aparecen como el arte y la ciencia del *soma pneumatikon* y este cuerpo espiritual comunica la Luz verdadera al ambiente cósmico del que es inseparable.

Al final de esta reflexión, comprendemos mejor que la gran Tradición cristiana recuerda siempre y en cada circunstancia que el cosmos tiene para el hombre un significado profundo porque es un icono sagrado, que revela constantemente el misterio de la creación. Por ello, contiene un mensaje que hay que descifrar en su total intensidad. Este diálogo entre el hombre y el resto de la creación es fundamental en diferentes puntos, puesto que es, mano a mano, como pasan juntos de la esclavitud de la corrupción a la libertad gloriosa de Dios.

¡Más todavía! Dios no se ha contentado con crear el mundo como una única palabra múltiple, Él ha creado un sujeto que puede captar esta palabra. Si la aparición del hombre (como sujeto al que Dios se dirige por sus *razones* encarnadas en el mundo) está implicada en el plan de la creación, es que necesariamente está implicada en la pronunciación de la palabra un interlocutor que debe responder. El mundo ha sido pensado y creado en función del hombre. La aparición del hombre está ligada a la creación del mundo, así como una parte está ligada con la otra parte, sin que ninguna de ellas sea el resultado de la otra. Ambas partes son el resultado coherente de un pensamiento y de un acto unitario. La diferencia del hombre como palabra y el mundo como palabra es

²⁷ Documents du Conseil Œcuménique des Eglises: «La contribution orthodoxe en vue de la rencontre de Nairobi» tenía por título: *Confes-ser le Christ aujourd'hui*, Bucarest-Cernika, juin 1974, chap. III.

que el hombre es palabra elocuente o razón pensante según la imagen del Hijo como sujeto.

¡Solamente como imagen del Hijo! Esto porque no le pertenece al hombre el hecho de pensar, de pronunciar y de realizar *razones* y palabras que le sean completamente propias, sino que le corresponde enunciar, combinar y desarrollar las imágenes de las *razones* o de las palabras de Logos divino, siguiendo así al propio Logos en su calidad de primer pensante, dialogante y creador.

*Si ya no oráis, no es por culpa de las máquinas*²⁸, escribe Denis de Rougemont. Esto quiere decir: ¡si ya no oráis, no son las máquinas las que os darán y se darán un sentido! Según Dimitrio Staniloae²⁹ *el hombre en diálogo con el Logos da a la divinización del mundo un cierto carácter humano. Porque la divinización del mundo debido a la contribución del hombre, es una divinización enriquecida por todos los pensamientos y sentimientos humanos. Por este camino el hombre descubre el verdadero sentido del mundo, su destino de ser el contenido del espíritu humano y del espíritu divino. He aquí el por qué el Logos se hizo hombre: para cumplir esta misión del hombre de divinizar el mundo a través de lo humano, dado que el hombre había caído en el pecado...*

Preservar el mundo es, para el hombre, guardar su orientación y su tendencia a la progresión continua hacia lo increado; es guardar su finalidad última, que es Dios y la comunión con Dios.

Pero también guardar nuestro mundo, que está al mismo tiempo en creación y en corrupción, es guardar el dinamismo creador que Dios ha dado; es salvaguardar las creaciones de Dios de la corrupción. Esta preservación, que se llama igualmente salvación, no puede ser cumplida más que por la integración de las realidades del mundo en la Iglesia, por la transformación en cuerpo de la Iglesia. Esta es la misión del hombre como sacerdote de la creación.

²⁸ In *L'Aventure occidentale de l'homme*, Paris 1957, chap 7 et 8. Texte cité par Olivier CLEMENT, in «Cosmologie orthodoxe», in *Contacts* 59-60 (1967) 253. Del mismo autor también, *Le Christ, Terre des vivants*, - Spiritualité orientale- 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976, 83-107.

²⁹ Dumitru STANILOAE, *op. cit.*, 297-304.

El problema final que nos concierne aquí no es ni el problema social en tanto que problema de la riqueza y de la pobreza, ni el del enriquecimiento universal, ni de la salud, de la alimentación y de la justicia planetaria (cosas todas, ciertamente indispensables); el problema que aquí nos concierne es esencialmente el de la vida o de la muerte y del retorno universal a la vida. Con otras palabras, el de la santificación universal³⁰. De aquí la necesidad para nosotros, cristianos, de celebrar la eucaristía, de celebrar la Pascua, no solo en el interior de nuestros templos, sino en todas las expresiones de nuestra existencia. En nuestras acciones diarias, en la técnica y en la ciencia.

Esta celebración de la liturgia no puede tener verdadero sentido si no abraza la totalidad de la vida; no solamente la vida del espíritu, que es vida interior, sino también la vida exterior, mundial y esto en vistas a transformarla en obra de resurrección.

En la ciencia, la técnica, el arte, al política, los cristianos están llamados a hacer acto de presencia, a fin de modificar la relación del hombre con el hombre en relación de comunión, y la relación de los hombres con toda la creación en relación de transfiguración. Así se debería definir y determinar nuestra participación en toda obra de civilización. *El mundo pasa y sus codicias también: pero el que hace la voluntad de Dios permanece eternamente* [1 Jn 2,17]. El universo no se desarrolla en realidad más que en la visión del hombre; por esto la oración y el amor de un santo lo metamorfosea. En cuanto a nosotros, si no vemos la verdadera Luz bajo las cenizas, es debido, únicamente, a nuestra propia ceguera.

Una última pregunta: Se nos pide una visión resurreccional del mundo. ¿Somos de verdad capaces de proponer un verdadero servicio desinteresado que sea, ante todo, un auténtico servicio pascual de vida? Por que para la creación hay una única respuesta posible: la certeza, para toada existencia, de la Resurrección.

† STEFANOS,
Metropolitana de Tallin y de Estoni

³⁰ FÉDOROV, «Questions pascales», t. I, *Philosophie de l'œuvre commune*, 402ss., citado por Olivier Clément, in *Cosmologie orthodoxe*, op. cit., 319.

SUMMARY

The Orthodox Archbishop of Tallin (Estonia), of Cypriot origin, presents in this article, a very profound theological reflection on the relationship between the Christian and the natural world, using the theological concept of “priesthood”. In order to do this, as is normal in orthodox theology, he uses the doctrine of the Church Fathers, while also quoting modern orthodox theologians (Bulgarov, Clément, Stanilone, Zizioulas, etc.). He makes use of the following ideas: mankind is created in the image of God, which raises us to be a co-creators with God; in mankind are united the earthly human being and the divine, and in Christ this union reaches a fullness which brings about the regeneration of all creation; this is shown especially in the Eucharist, in which the cosmos receives an anticipation of its definitive transfiguration; this makes the Christian the “priest of creation”, who brings the whole of reality into the resurrection of Jesus, where life is given in abundance forever.