

ASPECTOS DE LA TEOLOGIA SACRAMENTAL EN LA MODERNA TEOLOGIA ORTODOXA*

INTRODUCCION

El estudioso occidental puede encontrar en las obras del anglicano F. Gavin así como en las de los católicos M. Jugie, Th. Spacil y M. Gordillo —por citarlas en su orden cronológico— una visión panorámica y muy amplia de los autores ortodoxos sobre la cuestión de los sacramentos¹. Pero ante la lectura de estas obras conviene hacer desde el primer momento una observación: no cabe duda que han sistematizado las posiciones de los teólogos ortodoxos desde un esquema de teología occidental, y además propio de su época.

Ahora bien, ¿responde esta visión al nervio de la teología ortodoxa? A esta pregunta se puede responder en sentido afirmativo, si se tiene en consideración dos manuales modernos

(*) Ponencia presentada en la XXXIV Semana Española de Teología, Madrid, 15 sept. de 1976.

1. F. Gavin, *Some Aspects of contemporary greek Thought* (Londres 1923) pp. 272-305; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vol. III (Paris 1930); T. Spacil, *Doctrinae theologiae Orientalis separati de Sacramentis in genere* (Orientalia Christiana Analecta 113) (Roma 1937); M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis* (Roma 1950). Recientemente ha escrito una breve panorámica sobre la sacramentología, pero casi en la misma línea, J. M. Izzo, 'A Comparison of some sacramental Doctrines and practices of the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches', *Diakonia* X (1975) 233-43; XI (1976) 42-51.

como el de P. N. Trembelas y el de N. Karmiris, ambos autores griegos².

Sin embargo recientemente el conocido teólogo ruso A. Schmemmann en un trabajo, en el que trata de presentar la postura ortodoxa sobre el concepto de sacramento, ha llegado a escribir sobre esta situación de los manuales:

«Si se opta por la más reciente y oficial 'teología de los manuales', desarrollada en las escuelas teológicas ortodoxas desde el siglo XVI, la presentación [de los sacramentos] será indudablemente muy semejante, tanto en terminología como en contenido, a cualquier tratado latino *De Sacramentis*. A partir de una definición general de los sacramentos como 'medio visible de la gracia invisible' se procede a la distinción en ellos de 'forma' y 'materia', su institución por Cristo, su número y clasificación y, finalmente, su propia administración como condición de su validez y eficiencia»³.

Juzga que esta situación teológica tiene «muy poco que ver con la genuina tradición de la Iglesia oriental» y que es el resultado de «la cautividad occidental de la teología ortodoxa, que ha sido denunciada por los mejores teólogos de los últimos años». Por ello considera que «la urgente tarea de la teología ortodoxa consiste en recuperar una perspectiva, en hacer surgir una serie de cuestiones con las que el anticuado sistema de los manuales no sólo no se había enfrentado sino ni siquiera las había formulado»⁴. En su opinión lo trágico de esta situación teológica ha surgido del hecho que «en la búsqueda de definiciones precisas [«una cierta teología»] había disociado artificialmente los sacramentos de su celebración litúrgica»⁵.

En este trabajo queremos presentar algunas líneas fundamentales de la teología ortodoxa sobre los sacramentos. El

2. P. N. Thembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, vol. III (Chevetogne 1968); J. N. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, en P. Bratsiotis (ed.), *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (Stuttgart 1959), vol. I, pp. 101-12; M. Fouyas, *Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism* (Londres 1972) desarrolla de forma parecida a los dos autores citados en pp. 176-99.

3. A. Schmemmann, 'Sacrament: An Orthodox Presentation', *Oecumenica* (1970) 94; *Pour la vie du monde* (Paris 1969) p. 22 (= *Sacraments and Orthodoxy*, Nueva York 1965).

4. *Ibid.*, pp. 94-5.

5. A. Schmemmann, *Pour la vie du monde*, p. 81. En *Sacrament*, p. 95 indica que el error de la teología medieval consistió en aislar el sacramento de su contexto litúrgico: «El sacramento en una cierta manera comienza a ser opuesto a liturgia».

trabajo no pretende ser exhaustivo sino tan sólo *subrayar los aspectos más fundamentales* indicados por los teólogos ortodoxos, aspectos muchos de ellos que no están ausentes en nuestra sacramentología católica, pero que son expuestos por ellos con matices complementarios. Nos fijamos en los aspectos, a nuestro juicio, más representativos. Damos absoluta prioridad a los esquemas mentales de los mismos teólogos ortodoxos. Como quiera que la teología de otros, en este caso de los teólogos ortodoxos, corre el riesgo de ser deformada, si no se deja que sus mismos textos ofrezcan su pensamiento hemos preferido multiplicar —tal vez en demasía— las citas y los entrecomillados de textos de teólogos ortodoxos. Lo que se pierda en nitidez de exposición, creemos se gana en autenticidad y objetividad. Y esto mucho más, cuando, como es sabido, hay diversas corrientes en la misma teología ortodoxa. Algunos puntos de menor importancia o que merecen un tratamiento aparte o los hemos dejado de lado o hemos indicado en notas las posturas y la bibliografía más pertinente.

El esquema que desarrollamos es el siguiente. En *primer lugar* exponemos la relación entre la Iglesia y los sacramentos: los sacramentos estructuran la Iglesia y son expresión de la dimensión pentecostal de la Iglesia. Indicamos en este punto la relación en la celebración sacramental entre el ministro y la totalidad del pueblo de Dios. La afirmación complementaria, y primera en el orden lógico, de que es el Kyrios resucitado quien por medio de su Espíritu es el principal mistagogo de los sacramentos la desarrollamos en el *punto cuarto*. En el *punto segundo* bajo el epígrafe «el signo sacramental» presentamos las definiciones más tradicionales ortodoxas sobre el concepto de sacramento, el valor del número septenario y la importancia de lo simbólico para describir el hecho sacramental. En el *punto tercero* hacemos referencia a la institución de los sacramentos por parte de Cristo y a su eficiencia.

A) IGLESIA Y SACRAMENTOS

Los sacramentos estructuran a la Iglesia.

Sin duda en nuestra actual teología católica la primera perspectiva para describir los sacramentos es partir con la conexión entre éstos y la dimensión sacramental de la Iglesia. Este es

un dato adquirido⁶. Y también es un dato fundamental de la teología ortodoxa. A la Iglesia la denomina, por ejemplo, O. Clement como «sacramento de los sacramentos»: «la Iglesia aparece por una legítima extensión del dogma de Calcedonia como una realidad 'divino-humana', 'teándrica'. No es en sentido propio la Encarnación continuada sino el lugar de un perpetuo 'movimiento' de Ascensión y de Pentecostés que une el cielo y la tierra a través del 'medio' de los sacramentos»⁷. Por su parte S. Boulgakoff indica al hablar de los sacramentos:

«Lo que es esencial a los sacramentos es la unión de las cosas visibles y de las cosas invisibles, de una forma exterior y de un contenido interior. La naturaleza de la misma Iglesia se refleja ahí, de la Iglesia que es lo invisible en lo visible, y lo visible en lo invisible»⁸.

El gran teólogo G. Florovsky hablando de la naturaleza de la Iglesia ha podido escribir:

«Es esencial subrayar que la comunidad cristiana, la *ekklesia*, es una comunidad *consagrada* o *sacramental*, que la unidad de la Iglesia es operada por medio de los sacramentos: el Bautismo y la Cena que son los dos 'sacramentos sociales'. En ellos se manifiesta y se sella el verdadero poder de la cohesión cristiana. O con más fuerza, los sacramentos constituyen a la Iglesia. Es precisamente en los sacramentos donde la comunidad cristiana supera las dimensiones puramente humanas y viene a ser la Iglesia. Por eso 'la administración correcta de los sacramentos' (*recte administrantur*) pertenece a la esencia de la Iglesia (a su 'esse')... Se podría decir que la Iglesia está circunscrita por los sacramentos. Pues es precisamente por los sacramentos como ella es separada del mundo, puesta a parte, para ser la posesión propia de Dios... La línea de demarcación está constituida precisamente por los sacramentos. Pentecostés es continuado y per-

6. Así el Vaticano II: *Lumen Gentium* n. 1.8a. 9bc. 48b. 59. Entre los principales autores que han desarrollado este concepto en la teología católica con anterioridad al Vaticano II hay que nombrar a O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1963) pp. 93 ss., 164 ss.; E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento de la unión con Dios* (San Sebastián 1965) pp. 61-131; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967) pp. 11-25; Y. M. Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) pp. 80 ss. 95-6. Véase una panorámica del desarrollo de este concepto en Y. M. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación* (Epifanía 30) (Madrid 1976) pp. 66-79; O. Semmelroth, 'La Iglesia como sacramento de la salvación', *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) p. 330 ss.

7. O. Clement, *L'Eglise Orthodoxe* (Que sais-je? 949) (Paris 1961) pp. 68-65.

8. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris 1958) p. 155. El subrayado es mío.

petuado en la Iglesia y los sacramentos son medios ordinarios de esta perpetuación»⁹.

Por su parte N. Karmiris, teólogo griego bien tradicional, basándose en N. Cabasilas, hace la misma indicación: «la Iglesia misma viene mostrada por los sacramentos»¹⁰.

Si los sacramentos constituyen a la Iglesia *la Eucaristía tiene*, como es lógico, *una principalidad fundamental*, ya que lo que constituye a la Iglesia en cuerpo de Cristo es la Eucaristía¹¹. «La Iglesia de Cristo no es constituida, afirma Florovsky, en contra del protestantismo, por la sola palabra de Dios, o por su predicación auténtica. Es constituida más bien por la presencia del Señor, la presencia sacramental pero verídica. Y sobre todo es su presencia en el misterio eucarístico»¹².

La teología ortodoxa subraya la conexión de todo sacramento con la Eucaristía: «todo sacramento remonta a la institución eucarística, se incluye ahí... todo sacramento remonta al poder del Sacramento de los sacramentos que es la Iglesia-eucaristía... Por eso en la práctica de la Iglesia antigua todo sacramento era una parte orgánica de la liturgia eucarística y se concluía en la cena del Señor»¹³. Es interesante, a este respecto, la forma cómo A. Schmemmann habla del matrimonio en su paso de realidad profana a realidad sacramental:

«La Iglesia primitiva no parece haber conocido ninguna celebración religiosa particular del matrimonio. La 'celebración' del matrimonio para los cristianos consistía en participar conjuntamente de la Eucaristía. Como cada aspecto de la vida se juntaba en la Eucaristía, el matrimonio era sellado por su inclusión en este acto central de la comunidad»¹⁴.

Entre las disociaciones, que A. Schmemmann presenta del *impasse* en que se encuentra la teología sacramentaria, una de ellas es el hecho de que se hable de la ordenación sin mencionar «la tradicional y orgánica conexión entre ordenación y Eucaristía»¹⁵.

9. G. Florovsky, 'Le Corps du Christ vivant', *La Sainte Eglise Universelle* (Cahiers théologiques, hors-serie 4) (Neuchâtel 1948) pp. 17.28.

10. Karmiris, *Abriss*, o. c., en nota 2, p. 102. Cita la exposición de la Liturgia de N. Cabasilas: PG 150, 452-3.

11. O. Clement, o. c. en nota 7, p. 69.

12. O. c. en nota 9, p. 28.

13. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959) p. 265.

14. *Pour la vie du monde*, p. 106.

15. *Sacrament*, citado en nota 3, p. 95. Cf. las indicaciones que sobre el

Este aspecto de la conexión de todo sacramento con la Eucaristía es subrayado también por P. Evdokimov:

«La Eucaristía no es ni el más importante ni el más central entre los sacramentos, pero en ella la Iglesia se cumple y se manifiesta, y *todo sacramento existe en función de la eucaristía y se opera por su poder que es el de la misma Iglesia*»¹⁶.

La Eucaristía tiene en el conjunto de los sacramentos una importancia clave, porque en ella se muestra con mayor claridad la relación con la Iglesia, ya que la Iglesia primordialmente se actualiza en los sacramentos. Por eso J. Meyendorff indica que «los bizantinos siempre han creído que la Iglesia es plenamente Iglesia en la eucaristía, que es, por tanto, el criterio y sello último de todos los otros sacramentos»¹⁷. Y cita en confirmación al Pseudo Dionisio, quien denomina a la eucaristía «teletôn teleté» («sacramento de los sacramentos» y «hogar» (kephalaion) de cada sacramento particular»¹⁸, así como a N. Cabasilas¹⁹ y a Simeón el teólogo²⁰. O sea que como dice el mismo autor «la idea de que la eucaristía es el sacramento que unifica a la Iglesia permanece siempre viva en Oriente»²¹. Una de las expresiones de más interés de este dato ha sido la denominada eclesiología eucarística desarrollada por N. Afanasieff y sus discípulos²².

mismo aspecto hallamos en J. Zizioulas expuestas en nuestro artículo 'Notas sobre la sucesión apostólica en la teología ortodoxa', *Diálogo Ecuménico* XI (1976) 141-3.

16. *L'Orthodoxie*, p. 266.

17. J. Meyendorff, *Initiation a la Théologie byzantine* (Paris 1976) p. 277.

18. PG 3, 424C. 444D.

19. PG 150, 581B. 585B.

20. PG 155, 512D-513A.

21. O. c. en nota 17, p. 279.

22. *Bibliografía sobre la eclesiología eucarística*: N. Afanassieff, 'Le sacrement de l'assamblée', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 46 (1956) 200-13; 'La doctrine de la Primauté à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe', *Istina* 4 (1957) 401-20; 'L'Eglise qui preside dans l'amour', *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* (Neuchâtel 1960) pp. 7-64; 'L'Eglise de Dieu dans le Christ', *La Pensée Orthodoxe* 2 (12) (Paris 1968) 1-38; J. Meyendorff, 'Notas sobre la doctrina ortodoxa acerca de la Eucaristía', *Concilium* 24 (1967) 61-4; A. Schemman, 'La notion de Primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe', *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, pp. 242-54; J. D. Zizioulas, *La unidad de la Iglesia en la divina eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos* (Atenas 1965) (en griego: una referencia de la obra ofrece P. C. Bori, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 65 (1970) 56-68); 'La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise', *Istina* 14 (1969) 67-98; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neu-

Los sacramentos actos de toda la Ekklesia.

Hay un punto, si cabe más central, para ver la perspectiva eclesial de los sacramentos. Y. M. Congar ha escrito un precioso artículo titulado *La 'ecclesia' o comunidad cristiana sujeta integral de la acción litúrgica*²³. La teología occidental se ha polarizado muchísimas veces en el tema de la validez sacramental vista desde la cuestión de la necesidad de un ministro válidamente ordenado. Congar, rastreando la tradición, ha querido poner de relieve que la eucaristía y todo el hecho sacramental es fruto de una 'concelebración' de toda la comunidad eclesial, por supuesto sin negar la necesidad de un ministro válidamente consagrado²⁴.

La afirmación es clave en nuestros autores ortodoxos. Sirvan de ejemplo algunos testimonios, añadiendo, eso sí, que una tal doctrina no la hemos encontrado tan *explicite* en los manuales. S. Boulgakoff subraya que «el poder jerárquico de la realización de los sacramentos es *dado tan sólo en unidad con el cuerpo de la Iglesia, en correspondencia con el principio de la sobornost eclesial*. Dogmática y litúrgicamente se realizan todos los sacramentos —y ante todo la eucaristía— con la participación de los cantores como representantes del pueblo de la Iglesia. De este modo aporta su corrección el principio de la sobornost»²⁵. La misma, o semejante doctrina, hallamos en P. Evdokimov quien afirma;

châtel 1959) p. 1289. Véase mi artículo 'Boletín de Teología ortodoxa', *Scriptorium Victorienne* 16 (1969) 338-46.

23. En *La liturgie après Vatican II* (Unam Sanctam) (Paris 1967) pp. 241-82. Hay traducción castellana en la ed. Taurus.

24. Cf. el artículo citado en la nota anterior y su obra *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1963) p. 194.5. Nótese que ponemos el término concelebración entre comillas.

25. 'Thesen über die Kirche', en Alivisatos, H. S. (ed.), *Procès verbaux du première Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes* (29 nov.-6 dec. 1936). (Atenas 1939) p. 131. El subrayado es mío. En su obra *L'Orthodoxie* se refiere abundantemente al tema de la Sobornost (pp. 58.60.68.70.84).

El tema de la sobornost había sido desarrollado por A. S. Khomiakov, y ha calado con bastante profundidad —eso sí, con la superación de ciertas líneas extremas de pensamiento— en una serie de teólogos como N. Arseniev, S. Zankow, G. Florovsky, A. Schemmann, J. Meyendorff, N. Afanassieff, P. Evdokimov, T. Ware. Véase mi artículo 'La conciliaridad eclesial', *Lumen* 19 (1970) 438-41. Y. M. Congar se ha preocupado muchas veces del tema como un punto clave del diálogo entre Ortodoxia y Catolicismo: *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) p. 338 (cf. p. 332 ss.); 'Sinodo, Primato e collegialità', en Faciolo V. - Concetti, G., *La collegialità episcopale per il*

«El hecho de que un obispo no pueda celebrar la liturgia sólo, sin el pueblo, demuestra que la Iglesia es el obispo y el pueblo, y de esa totalidad teándrica del cuerpo es de donde viene el poder episcopal: no es personal sino funcional, en función de la Iglesia —*totus Christus*. No es cuestión de 'colectivismo', el poder viene de Dios, pero de Dios actuando en su Cuerpo, su naturaleza es teándrica»²⁶.

Por su parte G. Florovsky subraya que el obispo actúa no sólo *in persona Christi* sino también *in persona Ecclesiae*:

«Los ministros actúan también *in persona Christi* en virtud de un carisma especial. Pero esta autoridad sacramental les es dada para las iglesias, para los fieles, en tanto que están con los fieles, de los que han sido instituidos pastores. Este poder de orden, no obstante, debe ser ejercido en el seno de la comunidad. En este sentido actúan también *in persona ecclesiae*. En verdad estos dos poderes no pueden ser separados... Por eso la asistencia del clero y del pueblo es exigida, según la fórmula de san Cipriano: *Nihil sine consilio vestro [i. e. presbyterorum] et sine consensu plebis mea privatim sententiam gerere [Ep. 5 (14), n. 4]*»²⁷.

Y hablando de que el Espíritu en Pentecostés fue derramado «no sólo sobre los doce sino sobre la multitud entera que estaba con ellos», añade:

«La simultaneidad de esta efusión católica del Espíritu sobre la Iglesia entera es por tanto un signo de que el sacerdocio, o el ministerio del sacramento, es dado y está enraizado en la totalidad del cuerpo... El ministerio y el sacerdocio están en la Iglesia, dentro de la Iglesia, no por encima ni fuera de ella»²⁸.

El tema no es separable del problema de la sucesión apostólica, de la que indican los ortodoxos que, no obstante darse la sucesión apostólica ministerial, es toda la Iglesia la sucesora de los apóstoles²⁹. En lógica con esta afirmación, P. Evdokimov, por ejemplo, establece que «un obispo suspendido en el ejercicio de su sacerdocio no tiene ningún poder de ejercicio del sacerdocio; un sacramento operado por él es inválido y sin ningún valor, pues está apartado de la fuente de donde

futuro della Chiesa (Firenze 1969) pp. 50-1; prólogo a W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris -1974) p. 5: «reconocemos de corazón y con convicción que la teología de la sobornost encierra una parte profunda de verdad».

26. *L'Orthodoxie*, p. 133.

27. *O. c.* en nota 9, p. 38.

28. *Ibid.*, p. 39.

29. Cf. mi artículo citado en la nota 15, pp. 151-2.

viene su poder y del que es el instrumento carismático». Como razón aporta la siguiente: «es el poder teándrico de la Iglesia el sólo operante: fuera de la Iglesia no hay sacramento alguno»³⁰.

Especial mención en este aspecto merece la postura y el análisis de N. Afanassieff a propósito del «ministerio de los laicos»³¹. Establece que los laicos, el pueblo de Dios, son «coliturgos del obispo y del sacerdote»³². Y en la conclusión dice taxativamente:

«La acción litúrgica del pueblo en la celebración de la Eucaristía es decisiva para la doctrina concerniente al que cumple el sacramento en razón de la Eucaristía en la vida eclesial. Todos los sacramentos se cumplen en la Iglesia, pero la asamblea eucarística manifiesta a la Iglesia en su totalidad. Si la Eucaristía es celebrada por todo el pueblo de Dios reunido en Iglesia, todos los demás sacramentos serán también cumplidos únicamente por el pueblo conjuntamente con sus proistamenois»³³.

«No solamente el dominio sacramental está abierto a los laicos, sino que los actos sacramentales son cumplidos únicamente por el pueblo de Dios en su totalidad, es decir por el proéstôs [=presidente] y el pueblo juntamente»³⁴.

Esta afirmación aparece repetidamente en los dos párrafos que dedica a «los actos sacramentales en la Iglesia» y al «ministerio de los laicos en el dominio sacramental» (pp. 68-95). Es consciente de que «un laico, miembro del pueblo de Dios, oficia con su proéstôs, aunque de otra forma, pues éste posee un ministerio y dones diferentes del Espíritu Santo»³⁵. Pero lo que pretende es dar valor real y objetivo al término coliturgo y salir al paso de una anomalía de la teología de la escuela. Esta considera «cuestión vana y resuelta desde hace tiempo»

30. *L'Orthodoxie*, p. 134. Esta doctrina es normal en la Ortodoxia. Sic P. N. Trembelas, o. c. en nota 20, p. 48: «el principio puesto por S. Cipriano sobre todo en su obra *De unitate Ecclesiae*, «extra Ecclesiam nulla salus», fue, como lo hemos visto, el principio de toda la Iglesia ortodoxa oriental».

31. N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit (Gogitatio fidei 83)* (Paris 1975). La obra fue presentada como tesis doctoral en el Instituto S. Sergio de París el 2 de julio de 1950: el texto ruso de su traducción ofrece «retoques y modificaciones» (p. 20) sobre el texto primitivo. No podemos saber, si los textos que vamos a citar del cap. III han sufrido estos retoques, pero suponemos que, de haberse dado, los retoques, no han sido sustanciales.

32. *Ibid.*, p. 71.

33. *Ibid.*, p. 95.

34. *Ibid.*, p. 71.

35. *Ibid.*, p. 71.

la pregunta de si un sacerdote puede celebrar la liturgia sin el pueblo de Dios, ya que esta pregunta hay que resolverla «determinando quién cumple los sacramentos y los actos sacramentales en la Iglesia» y «los sacramentos son dados por los sacerdotes, que en el sacramento del orden son establecidos para efectuar los actos sacramentales». Por ello la teología de escuela indica «en consecuencia» que «los laicos, al no estar ordenados, no celebran la liturgia»³⁶. Probablemente se podría decir algo parecido de muchos manuales tradicionales católicos, si bien en las obras de Y. M. Congar se pueden espigar datos de la antigua tradición, modificadores de una perspectiva unilateral³⁷.

Para justificar su postura N. Afanasieff se basa en los textos de la liturgia de san Juan Crisóstomo y de san Basilio, así como en textos de san Juan Crisóstomo, san Dionisio de Alejandría y Teodoreto de Ciro³⁸. E insiste en que «a lo largo de la historia, los laicos fueron separados del acto sacramental en virtud de la doctrina asimilada por la conciencia eclesial, doctrina que les oponía al clero y sobre todo a la jerarquía eclesiástica, en tanto que no consagrados»³⁹. La canónica jugó aquí un papel preponderante.

36. *Ibid.*, p. 69.

37. Me refiero a su obra *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) pp. 253-4, donde, como resumen, dice: «en la perspectiva de la antigua doctrina eclesial, que... considera a la Iglesia como unidad o comunión de los fieles, condiciona la validez de los sacramentos a esta unidad o comunión; el consentimiento activo del pueblo cristiano, manifestado en oraciones, votos y aclamaciones, es un elemento indispensable de la celebración»; 'L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet integral de l'action liturgique', *I. c.* en nota 23, p. 277: «Ella [la celebración eucarística] no es tampoco una cosa que pertenezca al sacerdote ordenado; es cosa de la Iglesia, de la que el sacerdote ordenado no es sino un ministro (servidor): la Iglesia, de una u otra forma, debe estar ahí»: 'Quelques problèmes touchant les ministères', *N.R.T.* 94 (1971) 792, donde cita el texto de Gerico de Igny (s. XII) PL, 85, 87: «non solus sacrificat [sacerdos], non solus consecrat, sed totus conventus fidelium, qui astat cum ipso, cum illo sacrificat». Cf. también A. van de Valle, 'Encuentro con Cristo y comunidad litúrgica. Principios dogmáticos preliminares', *Concilium* 12 (1966) 182-96.

38. *O. c.* en nota 31, p. 78 ss.

39. *Ibid.*, p. 72.

La epiclesis.

Conocida es la discusión habida entre Oriente y Occidente a propósito de la epiclesis⁴⁰. Nuestro propósito en este momento no es fijarnos en esta oración en cuanto elemento básico de todo acto sacramental, sino en la relación que establecen algunos autores ortodoxos entre la epiclesis y el hecho sacramental en cuanto acto eclesial.

J. Meyendorff en su reciente obra *Initiation a la théologie byzantine* escribe:

«El texto de la epiclesis implica que el misterio es cumplido por la oración de la Iglesia entera... Esta concepción no excluye necesariamente la idea de que, pronunciando las palabras de la institución, el obispo o el sacerdote actúa *in persona Christi*, como lo sostienen los teólogos latinos, sino que quita a esta noción su carácter exclusivo, interpretando el 'poder' sacerdotal de cumplir los sacramentos como una función del Cuerpo entero de la Iglesia en oración»⁴¹.

Por su parte P. Evdokimov, tras una aportación de los textos de la epiclesis en las liturgias, concluye:

«De acuerdo con esta concepción el sacerdote no se identifica con Cristo, no pronuncia las palabras «este es mi cuerpo» *in persona Christi*, sino que se identifica con la Iglesia y habla *in persona Ecclesiae et in nomine Christi*»⁴².

40. *Moderna bibliografía ortodoxa sobre el problema de la epiclesis*: B. Bobrinskoy, 'Le Saint Esprit dans la Liturgie', *Studia Liturgica* 1 (1962) 47-59; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959) pp. 249-52; 'L'Esprit Saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique', *L'Esprit Saint et l'Eglise* (Paris 1969) pp. 101-11; *L'Esprit dans la tradition orthodoxe* (Bibliothèque oecuménique 10) (Paris 1969) p. 97 ss.; C. Kern, 'En marge de l'Epiclèse', *Irenikon* 24 (1951) 166-94. (El autor escribió en ruso su obra *L'Eucharistie* (Paris 1947) que fue reценсionada con aprecio y atención en *La Maison Dieu*, 18; *Dieu vivant*, 14; *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, vol. I (VII), fasc. 1 (Roma 1949) y por B. Schultze, 'Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen', *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) 368-404; T. Wate, *The Orthodox Church*, p. 289; P. L'Huillier, 'Théologie de l'epiclèse', *Verbum Caro* 53 (1960) 322 ss.

Por parte católica véase M. J. Gouillard, *Introduction a N. Cabasilas, Explication de la divine liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis) (Paris 1967) pp. 31-36 (aporta en las notas muy buena bibliografía); G. Martelet, o. c. en nota 43, pp. 161-71 (en nota aporta también una muy buena bibliografía); G. C. Smit, 'Epiclèse et théologie des sacrements', *Mélanges des Sciences Religieuses* (1958) 124-32; S. Salaville, 'Epiclèse eucharistique', *D.T.C.*, vol. V, col. 194-300.

41. J. Meyendorff, *Initiation a la théologie byzantine* (Paris 1976) pp. 274-75.

42. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Bibliothèque oecumenique 10) (Paris 1969) pp. 103-4. En *L'Orthodoxie*, p. 250, indica que el que el Sacer-

En el campo católico G. Martelet ha subrayado, entre otros, que en el problema de la epiclesis hay un problema de la concepción del ministerio. Oriente subraya que el sacerdote actúa «más como representante de la Iglesia y en nombre del Señor, que sólo representando a Cristo»⁴³.

La epiclesis muestra la conexión entre el hecho sacramental y la acción del E. S.: la epiclesis es una invitación a no entender la realidad sacramental al margen del E. S.⁴⁴. «La tradición patristica y teológica ha considerado la consagración eucarística y todas las celebraciones litúrgicas como obradas por la gracia de Dios o por el E. S., suplicada por el pueblo cristiano»⁴⁵.

Los sacramentos expresión de la dimensión pentecostal de la Iglesia.

Los teólogos ortodoxos gustan de hablar de las dimensiones cristológica y pneumatológica de la Iglesia. La Iglesia, que tiene como paradigma a la Trinidad⁴⁶, debe ser entendida a partir de la complementariedad de lo que ellos denominan 'principio cristológico' y 'principio pneumatológico'. A partir del primer principio, y en analogía con el dogma calcedonense, la Iglesia es denominada «realidad divino-humana, teándrica» y es presentada como «sacramento de los sacramentos»: «por su vida entera la Iglesia no es sino un inmenso sacramento, la revelación del misterio oculto en Dios antes de todos los siglos»⁴⁷. Sin embargo para esclarecer el misterio de la Iglesia no hay que olvidar que la Iglesia vive de la realidad de Pentecostés. La Iglesia, dice O. Clement, no es, en sentido propio, la Encarnación continuada, sino el lugar del perpetuo movi-

dote diga las palabras institucionales *in persona Christi*, lo que supone «una identificación entre el Sacerdote y Cristo», era para Oriente «absolutamente desconocido y aún impensable».

43. G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (Paris 1972) pp. 161-71. (

44. Y. M. Congar, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1966) pp. 145-46.

45. Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) p. 253.

46. Como ejemplos podemos citar a O. Clement, *L'Eglise Orthodoxe* (Paris 1961) p. 66 ss.; T. Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth, Middlesex 1957) p. 244; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959) p. 135.

47. Sic O. Clement, *L'Eglise Orthodoxe*, pp. 65.8.9, quien es profundamente representativo de la teología ortodoxa.

miento de la Ascensión y de Pentecostés... lugar donde el Espíritu Santo manifiesta la presencia ⁴⁸.

Ha habido entre los teólogos ortodoxos tensiones a la hora de buscar el punto de arranque de la Eclesiología. Frente a ciertas unilateralizaciones eclesiológicas a partir de la pneumatología, como la de V. Lossky, quien llegó a contraponer casi totalmente la obra de Cristo y la del E. S., se ha impuesto la tesis de G. Florovsky de buscar una síntesis entre ambos principios ⁴⁹. *Ambos aspectos son inseparables:*

«La tradición ortodoxa sitúa el momento sacramental, institucional de la Iglesia en una perspectiva inseparablemente horizontal y vertical, cristológica y pneumatológica. La obra de Cristo es inseparable de la del Espíritu y, en una cierta manera, se ordena a ella. La Iglesia como cuerpo de Cristo no tiene otro sentido que constituir el lugar de un perpetuo Pentecostés» ⁵⁰.

«La Iglesia se origina en los *acta et passa Christi in carne*, en la cena del Señor, y se actualiza en el Pentecostés del Espíritu» ⁵¹.

La Iglesia es el «Pentecostés continuado» ⁵². Sin negar el valor de la institución, se subraya el aspecto de acontecimiento en la vida de la Iglesia. Junto a lo institucional existe en la Iglesia lo profético o carismático libre: «el suceso profético no se opone a la institución: se enraíza en ella y la purifica» ⁵³.

En este enmarque pentecostal de la Iglesia es como hay que comprender la doctrina ortodoxa sobre los sacramentos. Pentecostés, indica G. Florovsky, se continúa y se perpetúa en la Iglesia y *los sacramentos son los medios ordinarios de esta perpetuación* ⁵⁴. Por su parte S. Boulgakoff escribe lo siguiente:

«La institución divina de los sacramentos establece en el dominio de la vida espiritual un orden, una medida, una ley; pone límites al éxtasis desordenado, informe, desenfrenado, que caracteriza a las sectas místicas; da un fundamento divino, objetivo a la vida de la gracia. En los sacramentos es conferido el Espíritu Santo, siempre e inmutablemente, de una manera regla-

48. *Ibid.*, p. 65.

49. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944), cap. VII y VIII. Cf. mi estudio 'La Pneumatología en la moderna teología ortodoxa', *El Espíritu Santo ayer y hoy* (Semanas de Estudios trinitarios 9) (Salamanca 1975) pp. 177-203 = *Estudios Trinitarios 9* (1975) 359-83.

50. O. Clement, 'Ecclesiologie orthodoxe et dialogue oecuménique', *Contacts* 15 (1963) 90.1.

51. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959) p. 126.

52. T. Ware, *The Orthodox Church* (Hardmonsworth-Middlesex), p. 246.

53. O. Clement, o. c. en nota 46, p. 83.

54. L. c. en nota 9, p. 28. El subrayado es mío.

mentada por la Iglesia, pero es recibido diversamente por los hombres. La Iglesia tiene el poder de hacer descender al E. S. en los sacramentos. *Pentecostés*, que ya tuvo lugar para la asamblea de los apóstoles, *se cumple siempre* en el seno de la Iglesia en los sacramentos, gracias a la sucesión apostólica o jerárquica»⁵⁵.

Cierto que «el Espíritu sopla donde quiere, pero en los sacramentos, en presencia de las condiciones requeridas por la Iglesia y en virtud de la promesa del Señor, los dones del Espíritu Santo son conferidos seguramente y la Iglesia lo atestigua»⁵⁶. Se encuentra ya aquí la doctrina que la escolástica desarrolló sobre el *ex opere operato*; más sobre ellos volveremos. Los sacramentos son, pues, *medios objetivos* de la perpetuación de Pentecostés en la Iglesia. Y lo son por medio de la acción del Espíritu en la era del Señor resucitado. De ahí que se establezca que «todo sacramento es precedido por su epiclesis e indica la economía del E. S.»⁵⁷.

Es éste un aspecto que a veces ha quedado oscurecido en cierta teología católica de escuela. Contentémonos con citar dos autores de nota en la teología católica para ver la importancia de la epiclesis en el hecho sacramental. E. Schillebeeckx indica que a partir de la patrística todo sacramento estaba compuesto de «un acto ritual y de una impetración o epiclesis»⁵⁸. Por su parte Y. M. Congar, hablando de la interrelación entre el ministerio y el E. S., escribe:

«Nos limitaremos a recordar la relación del E. S. con las operaciones sacramentales y su vinculación a los actos visibles realizados por el ministerio. Teológicamente nos encontramos con uno de los fundamentos de la necesidad de que el E. S. intervenga en los sacramentos y, por consiguiente, de la necesidad de la epiclesis. Es todo el problema de la pneumatología. La epiclesis es una invitación magnífica a no entender la Eucaristía al margen del E. S., que es el único capaz de producir el misterio del Señor»⁵⁹.

55. S.Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris 1958) pp. 155.6. P. Evdokimov, *l. c.* en nota 51, p. 263 indica que «la institución de los Sacramentos... establece un orden que pone límites a todo 'pentecostismo' sectario, desordenado, y al mismo tiempo ofrece un fundamento inquebrantable, objetivo y universal de la vida de la gracia».

56. P. Evdokimov, *ibid.*, p. 263.

57. *Ibid.*, p. 265.

58. E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (Lex Orandi 31) (Paris 1960) p. 120.

59. Y. M. Congar, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1966) pp. 145.6.

B) EL SIGNO SACRAMENTAL

Como hemos indicado la Iglesia se realiza por medio de los sacramentos. Y esto en correspondencia con la misma naturaleza sacramental de la Iglesia: «la naturaleza misma de la Iglesia se refleja en ellos»⁶⁰. «En un sentido amplio todo en la vida cristiana es eclesial, y, por tanto, de naturaleza sacramental»⁶¹. No es comprensible la naturaleza de los sacramentos sino en el prisma de la naturaleza sacramental de la Iglesia: como ésta es fruto de la unión de lo visible y de lo invisible, así mismo ocurre en la naturaleza de los sacramentos.

Como indica P. Evdokimov, «la definición más clásica de Sacramento es la de la *Confesión ortodoxa*», de P. Moghila (I, 99): «el sacramento es una acción santa en la cual bajo el signo visible, la gracia invisible de Dios es comunicada al creyente»⁶². Ha habido a veces en la Ortodoxia influjos protestantes a la hora de definir el signo sacramental, como en el caso de la corriente prokopoviana, según la cual los sacramentos han sido instituidos en orden a sellar la promesa divina del perdón gratuito de los pecados por medio de Cristo⁶³. Pero estos influjos no han calado y han sido superados.

La Ortodoxia usa para el término sacramento el vocablo *mysterion*, término que tiene diversas significaciones. Si en primer lugar se toma por «símbolo o imagen de una cosa arcana en general», en sentido más concreto se aplica a «toda la economía divina» y para la «doctrina revelada». Al decir de Th. Spacil en su sentido más propio se usa para designar «los medios de gracia instituidos en la Iglesia»⁶⁴. «Sacramento, es una cosa secreta, oculta»⁶⁵. Si muchas veces se usa el término *sacramentum* en los autores ortodoxos no deja de ser verdad que

60. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 155.

61. P. Evdokimov, o. c. en nota 51, p. 263.

62. *Ibid.*, p. 263. A notar que de la Confesión de P. Moghila J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris 1960) p. 86 ha escrito: «aún corregida, representa con todo el documento más latino —en el espíritu y en la forma— que haya sido jamás aprobada por la jerarquía ortodoxa». Otras definiciones clásicas en P. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique* (Chevetogne 1968) vol. III, p. 20, n. 3. Las definiciones de Jeremías II en su respuesta a los luteranos y de Dosíteo en su confesión de fe se pueden encontrar en Jugie, o. c. en nota 1, p. 13. Coinciden en el sentido y tenor con la de P. Moghila.

63. M. Jugie, o. c. en nota 1, p. 15.

64. O. c. en nota 1, nn. 2-5, pp. 14-6.

65. P. Evdokimov, o. c. en nota 51, p. 265.

consideran más adecuado el término *mysterion*. Como dice Mesoloras, la razón es porque «expresa más profunda y ampliamente el carácter misterioso del poder y de la concurrencia de la gracia divina en el creyente»⁶⁶.

En general se puede decir que Occidente pone el énfasis en el concepto sacramentum —en su origen una garantía depositada en el templo de que se cumplirá la palabra— en la dimensión de signo y promesa de la gracia que no será verificada de otra forma, mientras que Oriente parte del concepto, como indica el mismo término, de la comunicación de algo que es oculto y misterioso. Oriente pone el énfasis en lo invisible e interno, faceta de la actividad divina en el sacramento⁶⁷.

Hay un texto de san Juan Crisóstomo, al que citan a menudo los teólogos ortodoxos, para indicar la naturaleza del sacramento. Comentando 1 Cor 2, 6, contrapone la sabiduría de los sabios a la sabiduría cristiana. Con esa ocasión define al misterio como «creer lo que no vemos: vemos unas cosas y creemos otras. Tal es la naturaleza de nuestros misterios»⁶⁸. Y entre los misterios que enumera pone la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo, el bautismo, la Eucaristía. «El misterio no precisa prueba sino que es anuncio de lo que es».

Se puede decir con N. Afanasieff que el sacramento comporta tres elementos: 1) la voluntad de Dios para que tenga lugar un acto; 2) el acto mismo, y 3) el testimonio por parte de la Iglesia de su recepción, que confirma el don recibido⁶⁹. Esto conduce a la afirmación de que todo sacramento incluye una acción de santificación, pero no toda acción de santificación es un sacramento.

En los autores ortodoxos se halla hoy con naturalidad el número septenario de los sacramentos. Sin embargo, como es sabido en la misma teología católica, ha habido un proceso histórico de clarificación de los verdaderos sacramentos en el sentido de que en la Iglesia primitiva había ritos, que se presentaban con mucha semejanza con los que hoy denominamos sacramentos propiamente dichos. El proceso de clarificación en la Ortodoxia ha acaecido en dependencia con la teología latina

66. Tomado de F. Gavin, o. c. en nota 1, p. 273; I. E. Mesoloras, *Symboliké tes orthodoxou anatolikes Ekklesias* (Atenas 1901), II, p. 138.

67. M. Izzo, *art. cit.* en nota 1, p. 235.

68. J. Crisóstomo, *Homil. in I Corinth.* VII, 1, PG 61, 55.

69. Tomado de P. Evdokimov, o. c. en nota 51, p. 264.

escolástica. Se indica por parte ortodoxa que el número de siete no tiene «el mismo carácter absoluto que en la teología occidental postridentina»⁷⁰. *La teología ortodoxa bizantina no ha distinguido a veces con precisión entre sacramentos y sacramentales*. J. Meyendorff indica a este respecto:

«La teología bizantina ignora la distinción occidental entre 'sacramentos' y 'sacramentales', y jamás se ha limitado oficialmente a un número de sacramentos»⁷¹.

El ethos bizantino no se caracteriza por poner el énfasis en las distinciones teológicas como el occidente romano. En la aceptación del número septenario occidental ha influido, a su juicio, la «particular fascinación medieval y bizantina, que se sentía por los números simbólicos: el número siete especialmente evocaba los siete dones del Espíritu en Isaías 11, 2-4»⁷².

Pero dejando de lado las formas diversas que ha habido de concretar el número septenario de los sacramentos en la tradición bizantina⁷³, conviene recordar lo que indica J. Meyendorff: «esta doctrina [del número septenario] es cómoda bajo el plano escolar y con este título es como generalmente ha sido adoptada en los manuales»⁷⁴. P. Trembelas, autor tradicional en la ortodoxia griega, a propósito del número septenario de los sacramentos, del que reconoce, como es obvio su concreción posterior en la Iglesia, establece que a pesar del fanatismo y de las diferencias que separaban a Oriente Occidente, «sin embargo no tuvieron dificultad los orientales en ponerse de acuerdo sobre la definición de ciertas ceremonias, conocidas anteriormente y en uso, como sacramentos en el sentido principal y riguroso del término»⁷⁵. Más aún, Th. Spacil aporta una serie de autores que proponen el número septenario como «ut rem fidei ab ipsa ecclesia orthodoxa propositam»⁷⁶.

70. J. Meyendorff, o. c. en nota 62, p. 67.

71. J. Meyendorff, o. c. en nota 41, p. 253.

72. *Ibid.*, p. 254.

73. Cf. al respecto Meyendorff, *ibid.*, pp. 254-5.

74. O. c. en nota 62, p. 68. T. Ware, o. c. en nota 52, p. 282 indica por su parte que «todavía hoy el número siete no tiene un absoluto significado dogmático para la teología ortodoxa, pero es usado primariamente como una conveniencia en la enseñanza».

75. O. c. en nota 62, p. 75.

76. O. c. en nota 1, n. 113 (p. 134); cf. n. 49 (p. 65); 117 (p. 137). Y como razón de los ortodoxos pone que esa doctrina «fere ab omnibus libris symbolicis proponitur» y cita la Confesión de P. Moghila (I, 99), que ya hemos

Dositeo en su Confesión promulgada en el sínodo de Jerusalén de 1672 indica que aceptar en los sacramentos otro número que el siete es «demencia herética»⁷⁷.

Ahora bien, *en cuanto al número septenario hay que evitar dos falsas interpretaciones*. La primera se evita indicando que todos los sacramentos «no son de igual importancia, sino que hay una cierta 'jerarquía' entre ellos», «ocupando el bautismo y la eucaristía una especial posición» de suerte que se debe decir con el comité conjunto rumano-anglicano (Bucarest 1935) que ambos sacramentos son «preeminentes entre los misterios divinos»⁷⁸. Esta observación de T. Ware es representativa de la teología ortodoxa⁷⁹. La segunda observación que hay que hacer conviene a los sacramentales. T. Ware indica:

«No debemos aislar estos siete de otras acciones en la Iglesia, que también poseen un carácter sacramental, y que convenientemente son denominados sacramentales»⁸⁰.

Cierto que «los 'siete sacramentos' no son sino las manifestaciones más importantes del poder sacramental inherente a la Iglesia», pero junto a ellos existen los ritos denominados *sacramentales*, tan importantes en la vida de la Iglesia ortodoxa: «además de estos siete sacramentos, la vida de la Iglesia incluye bien de actos de santificación y bien de ritos que poseen una fuerza sacramental (*sacramentalia*); se puede decir

citado (cf. la advertencia de la nota 62), Mesoloras, el Patriarca Jeremias, la Confesión de Dositeo, n. 15.

77. Referencia tomada de J. M. Izzo, *l. c.* en nota 1, p. 241.

78. T. Ware, *o. c.* en nota 52, p. 282.

79. Así S. Bougakoff, *L'Orthodoxie*, p. 157 escribe: «Nada se opone a que se distinga —aún entre los 7 sacramentos— diversos grados en cuanto al carácter universal y aún en cuanto a su institución divina: todos los sacramentos son igualmente misterios que comunican los dones del E. S. Pero los ortodoxos con los protestantes pueden poner aparte el bautismo y la eucaristía, como siendo indispensables a todos los cristianos. Son los 'sacramentos evangélicos'. Por su parte el teólogo tradicional P. Trembelas hace suya la afirmación de Chr. Androutsos en su *Symboliké*, 2 ed., p. 298: «los sacramentos» en ellos mismos no son ni del mismo valor, ni de la misma necesidad; así «la eucaristía supera a todos los otros en dignidad y utilidad y con el bautismo es el sacramento primordial». Y cita la Confesión de P. Moghila (I, q. 106), que de la Eucaristía dice: «este sacramento supera a todos los otros y más que los demás es útil a nuestra salud». *O. c.* en nota 62, p. 29, n. 1.

80. *O. c.* en nota 52, p. 282. Cf. S. Bobrinskoy, 'Les Sacramentaux dans l'Eglise orthodoxe', *Le Messager Orthodoxe* nn. 27-28 (1964) 50-6.

que todos los actos del servicio divino son de esta clase»⁸¹. El mismo P. Trembelas reconoce que el vocabulario de sacramentales viene de Occidente⁸².

La teología ortodoxa, o al menos algunos de sus representantes, subrayan que en la teología sacramentaria ha acaecido un trauma por la asunción de la categoría de causalidad con pérdida de la categoría simbólica. A este punto, tan neurálgico en la concepción ortodoxa, ha dedicado A. Schmemmann un precioso trabajo⁸³. A su juicio es la categoría de símbolo lo que permite hallar de forma mejor la perspectiva original del sacramento: «el simbolismo es la dimensión esencial del sacramento, la clave propia para su comprensión»⁸⁴.

Conocida es la forma simbólica como los Padres hablan de los dones eucarísticos. Schmemmann toma el ejemplo de san Máximo el Confesor, «teólogo sacramental por excelencia en la era patristica», quien «denomina al cuerpo y a la sangre de Cristo en la Eucaristía símbolos ('symbola'), imágenes ('apeikonismata') y misterios ('mysteria')». Y precisa: «Si para los Padres el símbolo es la llave del sacramento es porque el sacramento está en continuidad con la estructura simbólica del mundo, en el que «omnes... creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum». El mundo es simbólico —«signum rei sacrae»— por el hecho de ser creado por Dios». «La institución de los sacramentos por Cristo... no es la creación 'ex nihilo' de la 'sacramentalidad' misma. Con el acto fundacional de Cristo en la eucaristía «el símbolo es completado y viene a ser sacramento»⁸⁵. Y por supuesto lo simbólico es real: «el sacramento es a la vez figura et res, veritas et figura', lo es 'non solum mystice sed etiam vere'»⁸⁶.

La categoría de símbolo, añade, tan apta hoy para el mundo moderno, viene a resultar para la teología sacramental una categoría fundamental. Por medio de ella se engarzan las tres realidades fundamentales: la Iglesia, el mundo y el reino. Pues «la Iglesia misma es el sacramento en el que la vida de 'este mundo', deshecha, pero con todo 'simbólica', es conducida en

81. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, pp. 157-62.

82. *O. c.* en nota 62, p. 75.

83. A. Schmemmann, 'Sacrament: An Orthodox Presentation', *Oecumenica* (1970) 94-106.

84. *Ibid.*, p. 96.

85. Schmemmann, *ibid.*, p. 97.

86. *Ibid.*, p. 99.

Cristo y por Cristo a la dimensión del reino de Dios; viene a ser el sacramento del mundo por venir»⁸⁷.

C) SU INSTITUCION POR CRISTO Y SU EFICACIA

M. Izzo ha escrito que «en cuanto al sentido o definición de los sacramentos o santos misterios tanto Oriente como Occidente están de acuerdo en los tres elementos por los que están constituidos, a saber: 1) la institución de alguna forma por Cristo; 2) el signo (acción) perceptible externa o sensiblemente; 3) la confección de la gracia divina»⁸⁸. Y añade que «aún habiendo acuerdo en lo esencial, ellos tienen divergentes énfasis teológicos (o tal vez complementarios) y divergentes prácticas pastorales»⁸⁹.

En nuestra exposición hemos tratado de entender a la Ortodoxia —sobre todo a los teólogos modernos en sus diferentes escuelas— desde dentro. Hay un capítulo que no hemos abordado y es la problemática y respuesta ortodoxa al planteamiento protestante sobre el concepto de sacramento, que dejamos para otra ocasión. Nos queda según nuestro propósito exponer —aunque no muy ampliamente— la doctrina ortodoxa sobre dos puntos: 1) la institución de los sacramentos por parte de Cristo; y 2) la eficiencia de gracia por parte de los mismos.

Los sacramentos instituidos por Cristo.

Todos los autores dicen que Cristo ha instituido los sacramentos, pero indican que la institución de los sacramentos ha sido hecha por parte de Cristo *de alguna manera*. Si atendemos a la documentación aportada por T. Spacil se considera como propiedad esencial de un sacramento su institución divina⁹⁰. Sin embargo I. E. Mesoloras repite varias veces que los sacramentos son «ritos sagrados que tienen su origen e institución en Cristo y *en los apóstoles*»⁹¹.

«Es necesario que tengan su origen, e institución... o de nuestro Señor y Dios, como fundador de la religión cristiana... o de los apóstoles que fundaron la Iglesia sobre Cristo piedra angu-

87. *Ibid.*, p. 105.

88. M. Izzo, *art. cit.* en nota 1, p. 235.

89. *Ibid.*, p. 234.

90. T. Spacil, *o. c.* en nota 1, n. 40 (p. 55). 112 (p. 134).

91. *O. c.* en nota 66, II, pp. 139.143.160. El subrayado es mío.

lar, de quien recibieron directa o indirectamente el mandamiento concerniente al establecimiento de ciertos ritos fijos, los sacramentos»⁹².

Atendiendo a la teología ortodoxa no se puede ascribir la fundación de los cinco sacramentos —fuera del Bautismo y de la Eucaristía— a la Iglesia, sino que según ella han sido instituidos *por el mandato de Cristo a través de los apóstoles*, pudiéndose decir que nuestro Señor no prescribió estos cinco sacramentos *en detalle* sino que dejó la determinación de su signo exterior a los apóstoles⁹³.

La cuestión la resuelve así el dogmático tradicional P. Trembelas: «se hallan, por otro lado, en las palabras y hechos de nuestro Señor, los elementos de base alrededor de los cuales los otros sacramentos fueron formados bajo la iluminación del Paráclito» y, hace suya la tesis de Ch. Androutsos, estableciendo que Cristo dejó a los apóstoles «el cuidado de precisar la parte sensible de los sacramentos, *así su institución divina permanente inatacable*»⁹⁴.

Conocida es la dificultad que la historia del dogma muestra en orden a entender que los sacramentos fueron instituidos por Cristo, como dice Trento, por más que los teólogos escolásticos han buscado hablar de institución *in genere, mediata*, o de determinación del rito *in specie mobili* o *in forma generica tantum*⁹⁵.

Hay un autor ortodoxo que merece especial mención en este problema. Me refiero a S. Boulgakoff. Con anterioridad a él parece, según el testimonio de T. Spacil, que K. J. Dyovunitis hace mención de ciertos teólogos —a los cuales no nombra— que indican que alguno(s) de los misterios han sido instituido por la Iglesia⁹⁶. Y en nota T. Spacil se refiere a un artículo de S. Boulgakoff aparecido en ruso en 1935 en el cual según

92. I. Mesoloras, *ibid.*, p. 163.

93. Así resume la postura ortodoxa F. Gavin, o. c. en nota 1, p. 275. Lo mismo T. Spacil, o. c. en nota 1, n. 42.3, pp. 57-9. Cf. M. Jugle, o. c. en nota 1, pp. 37-9 (no nos gusta el prisma desde el que sintetiza a los autores ortodoxos; es mejor el prisma de T. Spacil).

94. P. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe Catholique* (Chevetogne 1968), vol. III, p. 10.

95. Cf. a modo de ejemplo E. Schillebeeckx, o. c. en nota 58, p. 144 (y todo el capítulo, pp. 142-57).

96. O. c. en nota 1, n. 42 (p. 57), y nota 2.

nuestro autor «divina institutio hierarchiae et consequenter sacramentorum quoque negari videtur».

S. Boulgakoff está atento al proceso histórico acaecido en la cuestión del ministerio. Ya en su obra *L'Orthodoxie* —original de 1932 y cuya edición de 1958 no es sino una mera reimpresión— indicaba claramente la auténtica postura de la Ortodoxia sobre la sucesión ministerial:

«Pentecostés, que tuvo lugar para la asamblea de los apóstoles, se cumple siempre en el seno de la Iglesia, en los sacramentos, gracias a la sucesión apostólica o jerárquica... Para la Iglesia, que vive en la unidad de la tradición, la institución de una sucesión de la jerarquía posee la evidencia de un axioma»⁹⁷.

Sin embargo el origen de la jerarquía para S. Boulgakoff ya en esta obra es un problema, diríamos *histórico*. Establece que «la jerarquía apostólica ha sido constituida por el poder y la voluntad de Cristo»⁹⁸. Hablando de lo que han transmitido los apóstoles afirma:

«Los apóstoles han transmitido lo que podían transmitir. Fuera de la dignidad apostólica, que no podría ser transmitida, *han transmitido los dones que son inherentes a los cristianos individualmente o a la Iglesia en tanto que sociedad*. Han transmitido a 'todos' los creyentes los dones de gracia del E. S., que hacían descender por la imposición de las manos...; *pero decidieron que estos dones serían comunicados por el intermedio de una jerarquía instituida por ellos*. El poder de esta jerarquía existía gracias a una sucesión directa e ininterrumpida, viniendo de los apóstoles»⁹⁹.

El contenido de este párrafo es altamente significativo. Se indica, por un lado, la conexión de sucesión ministerial entre los apóstoles y sus sucesores en el ministerio —tomado este término en un amplio sentido genérico—, y por otro, se indica que los apóstoles transmitieron lo que podían transmitir «o a los cristianos individualmente o a la Iglesia en tanto que sociedad», o sea en tanto que pleroma eclesial.

Nuestro autor no niega que «los apóstoles instituían por la imposición de manos a los primeros entre las comunidades», lo que le conduce a afirmar que «lo que es incontestable es la presencia de la jerarquía alrededor de los apóstoles, al lado

97. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris 1958) p. 156.

98. *Ibid.*, p. 53.

99. *Ibid.*, p. 55. El subrayado es mío.

de los apóstoles». Consecuentemente concluye que «no se podría admitir que la formación de la jerarquía no sea sino el resultado de un desarrollo *natural* de la organización comunitaria y que al mismo tiempo no sea la realización de la voluntad directa del Señor»¹⁰⁰. Su toma de postura ante la postura protestante sobre el origen de la jerarquía es clara y contundente.

Pero S. Bougakoff no desconoce el texto de *1 Cor* 12, 14, que, según él, «corresponde a una vida que no está todavía formada, sino que es rica de inspiración y caracterizada por la difusión de los dones espirituales», si bien los carismáticos «trataban de tener a los apóstoles por jefes y directores»¹⁰¹. Este dato bíblico, junto al dato del proceso histórico de los dos primeros siglos, le conduce a afirmar lo siguiente:

«Probar que existía en el primer siglo una jerarquía de tres grados. en el sentido recibido de nuestros días, *no sería posible, ni aún es necesario...* La formación de una jerarquía, bajo forma episcopal, con el presbiterado y el diaconado, que dependen de aquél, *se constituye según una necesidad natural de la Iglesia. Nada es más natural que la formación de la jerarquía*»¹⁰².

Pudiera parecer que este párrafo contradice al anterior. En nuestra opinión de ninguna manera. En primer lugar S. Bougakoff indica que el esquema lineal de sucesión Apóstoles → obispos, tan clásico en la teología católica y ortodoxa, con ser verdadero, según él en cuanto a un sector, no goza según los datos históricos de una validez universal desde el punto de vista geográfico: *1 Cor* 12 es claro testimonio de ello. En segundo lugar, afirma que la formación de la jerarquía surge de una necesidad natural de la Iglesia, pero en sentido distinto al protestante. Pentecostés se actualiza en la Iglesia: los apóstoles, al recibir las lenguas de Sión, han venido a ser «el receptáculo jerárquico y el medio de transmisión... de los dones plenos del Espíritu Santo». Y esto acaece en cuanto que «los carismáticos suceden a los apóstoles». Pero, para no ser mal entendido, añade:

«Esto debía ocurrir de forma bien definida, indudable (para todos) y no ocasionalmente: es decir por la sucesión regular de la jerarquía, que —para expresarse en términos de teología sa-

100. *Ibid.*, p. 57.

101. *Ibid.*, p. 57.

102. *Ibid.*, p. 58.

cramental— habría actuado no *ex opere operantis*, sino *ex opere operato*» 103.

El sacramento es, por tanto, el medio de la transmisión de los poderes jerárquicos. Pero queda el problema de la conexión histórica con carácter universal y geográfico de la sucesión lineal Apóstoles → obispos.

Dos últimos párrafos de S. Boulgakoff merecen nuestra atención. El primero es de la obra, que venimos citando, *L'Orthodoxie*. El segundo de un trabajo posterior titulado *L'Eglise comme organisation sacramentelle et hierarchique*, aparecido en ruso en 1935 104:

«Tal es el sentido de la abolición de la jerarquía de la sucesión apostólica en el protestantismo. Ha desprovisto al mundo protestante de los dones de Pentecostés, comunicados en los sacramentos por la jerarquía que ha recibido sus poderes de los apóstoles y de sus sucesores... Cristo, por su voluntad, ha instituido en la Iglesia vías definidas y conocidas de la recepción de los dones del E. S. ... Estas vías son los sacramentos de la Iglesia administrados por un sacerdocio de sucesión apostólica. El hecho de que todos los cristianos poseen la gracia y que *en este sentido* existe un sacerdocio universal no contradice de ninguna forma la existencia de un sacerdocio especial de la jerarquía. El sacerdocio universal no es solamente compatible con la jerarquía, sino que al mismo tiempo es una condición de la existencia de esta última» 105.

«*El poder jerárquico* de la realización de los sacramentos es dado tan sólo en unidad con el cuerpo de la Iglesia, en correspondencia con el principio de la sobornost eclesial... En conformidad con este concepto comprensivo todos los dones, en especial los jerárquicos, son dados a toda la Iglesia en su sobornost, y por eso la Iglesia tenía el poder de designar varios órganos y constituir la jerarquía. Por esto no era necesario que la imposición de las manos derivase directamente por una interrumpida sucesión de los apóstoles, sucesión que, siendo un postulado, no puede probarse. Toda la doctrina de la jerarquía debe ser reesclarecida a la luz del principio de sobornost, según el cual la

103. *Ibid.*, p. 58.

104. 'L'Eglise comme organisation sacramentelle et hierarchique', *Le Messager orthodoxe* nn. 467-47 (1969) 21-44. Primitivamente apareció en *Putj* n. 49 (1935) 23-47. Cf. sobre este artículo B. Schultze, 'Problemi di teologia presso gli ortodossi. Spirito genuino dell 'Ortodoxia', *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941) 199-202; R. Sienczka, *Ostkirke und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie* (Göttingen 1962) pp. 157-70 y nuestro artículo 'Notas sobre la sucesión apostólica en la teología ortodoxa', *Diálogo Ecuménico* XI (1976) 137-40, y nota 25.

105. *L'Orthodoxie*, pp. 60-1.

jerarquía existe en la Iglesia y para la Iglesia, pero no sobre la Iglesia; es un miembro suyo orgánico, si bien revestido de plenos poderes especiales... El principio fundamental tiene que ser éste: *los plenos poderes jerárquicos pertenecen a toda la Iglesia, de donde surgieron los obispos en la Iglesia por virtud de ella, y no son dados como desde fuera, directamente de los apóstoles. El episcopado, pero no los obispos, estaban incluidos en los dones de Pentecostés, y en gracia a estos... surgieron en los diversos lugares, según las necesidades eclesiásticas, los obispos individuales*»¹⁰⁶.

En el primer texto, como ya hemos visto en otros textos anteriormente, S. Boulgakoff se enfrenta a la concepción protestante: el surgimiento de la jerarquía no es una mera consecuencia natural, *no surge como delegación del sacerdocio universal de los fieles*, sino que se transmite por los canales instituidos por Cristo, que son los sacramentos. Confusa en su contexto es la expresión de que el sacerdocio universal es condición de la existencia de la misma jerarquía.

El segundo texto, distante tan sólo dos años, parece aclarar esta expresión al introducir el término eslavófilo *sobornost*¹⁰⁷, tan querido de S. Boulgakoff: el poder jerárquico no está *sobre* la Iglesia, provocando así la división de la Iglesia en dos sectores, jerarquía y pueblo de Dios, sino que debe ser concebido en conexión orgánica con todo el pleroma eclesial. No cabe duda que éste es el nervio central del texto. Y a fuer de sinceros diríamos que es un principio nítido y objetivo en la más sana teología. Véase lo que hemos dicho en el punto 1, párrafo «los sacramentos estructuran la Iglesia». En este sentido nos parece obvio que nuestro autor afirme que «los plenos poderes jerárquicos pertenecen a toda la Iglesia» bajo el aspecto de que el ministerio actuando *in persona Christi* también actúa *in persona ecclesiae* y de que los sacramentos son 'obra' de toda la comunidad creyente. Debíamos tener presente aquí el concepto de la *fides Ecclesiae* tal como la usan Tomás de Aquino y Buenaventura¹⁰⁸.

Conviene citar la interpretación que de este segundo párrafo dan B. Schultze, católico, y B. Sienczka, protestante. Para el primero, dado que «el principio fundamental dominante es

106. *Art. cit.* en la nota 104, según la traducción del original ruso en *Puti* ofrecida por B. Schultze, *art. cit.* en nota 104, p. 201. Los subrayados son míos.

107. Cf. la bibliografía indicada en la nota 25.

108. Cf. el estudio de L. Villette, 'Le Baptême des enfants. Dossier et interpretation', *La Maison Dieu* 89 (1967) 38-65.

el 'sacerdocio universal', que después fue actuado por la Iglesia, bajo el influjo del E. S.» opina que S. Boulgakoff «se halla bajo el influjo de los críticos protestantes»¹⁰⁹. Por su parte B. Slenczka opina de la misma forma que B. Schultze, al decir que «in Grunde ist die Hierarchie, d. h. das geistliche Amt, nur ein Sonderfall des 'allgemeinen Priestertums aller Gläubigen'»¹¹⁰. Personalmente disentimos de ambos autores, por creer que ambos parten de un prejuicio: el segundo al no creer que el ministerio jerárquico pueda ser otra cosa que un fruto delegatorio del sacerdocio común de los fieles; el primero, a nuestro entender, tratando de ver un influjo protestante en nuestro autor, ha descuidado el paralelismo entre el segundo texto y el primero.

El problema es mucho más sencillo para interpretar a nuestro autor. Ha visto en la situación polémica de su época entre protestantes y católicos que acudiendo a los datos históricos se podía obtener una solución. Y esta no era la solución protestante en su visión estandarizada. Ni tampoco la solución clásica, tanto en la teología ortodoxa como en la católica, de la sucesión lineal Apóstoles → Obispos ofrecía una respuesta objetiva a los datos. Por eso ha pensado en la solución que aporta el concepto de *sobornost*: la Iglesia entera es la depositaria primaria de los poderes, que los Apóstoles podían transmitir. El hecho jerárquico tal como lo conocemos a finales del siglo II y primeros del III, opina, no es creación pura y simple de los Apóstoles, sino que ha mediado la Iglesia. En nuestra opinión esta es una afirmación que según los datos históricos que tenemos parece muy probable. La comparación entre la 1ª Clementis y la Didaché, leída ésta a la luz de modernos estudios bíblicos por parte de autores católicos es *prueba bastante convincente*¹¹¹. No cabe duda que desde la mitad del siglo II aparece pacíficamente y sin discusión al frente de las comunidades el episcopado monárquico. Antes no es datable el hecho.

Nos parece que la solución sobre el valor dogmático y eclesial la aportó hace tiempo A. M. Ramsey, quien escribió:

109. Art. cit. en nota 104, pp. 201-2.

110. O. c. en nota 104, p. 169. Cf. como ejemplo R. Prenter, 'Priestertum' (allgemeines), en R.G.G. vol. v. (Tübingen 1961) 581-2.

111. Cf. nuestro artículo 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia'. *Diálogo Ecuménico* XI (1976) 179-231.

«El canon de las Escrituras, y el Episcopado son desarrollos, y sería completamente arbitrario tomar uno de ellos y tenerlo por esencial, rechazando e ignorando el otro»¹¹².

La misma Iglesia, que establece y determina el canon escriturístico, se presenta a sí misma como afirmando de su ser el ministerio jerárquico-episcopal. En el problema que plantea S. Boulgakoff late un problema, que en nuestra opinión late también a la hora de concebir la institución divina de los sacramentos por parte de Cristo tal como afirma el Concilio de Trento: es el problema del *jus divinum* en la Iglesia. A nuestro juicio quien ha formulado claramente la solución, habida cuenta del proceso histórico es K. Rahner, estableciendo que una estructura particular eclesial, aunque no se halle directamente fundada en el N.T., puede con todo ser considerada como institución divina en el sentido de que haya surgido en el tiempo postbíblico bajo la influencia del Espíritu, y como tal pasa a ser normativa e irreversible para las épocas posteriores¹¹³. Y esto, claro es, vale para los sacramentos.

Volviendo al problema del origen de los sacramentos por parte de Cristo, creemos que S. Boulgakoff ha vislumbrado con claridad el problema, dando importancia en el establecimiento del ministerio jerárquico a la acción del E. S. en la Iglesia —y no sólo en los apóstoles—. De esta forma el problema de la institución de los sacramentos —en concreto S. Boulgakoff habla del ministerio jerárquico en su triple grado— sufre el influjo de la tradición eclesial. ¿No afirman los ortodoxos el valor sacramental de algunos de los siete en razón no del testimonio explícito de la Escritura sino de la Tradición?¹¹⁴. Y ¿por qué no a priori se podría hablar de la «constitución», o quizás mejor «concreción» —fíjese el lector que lo ponemos entre comillas— de algunos de ellos a lo largo de la Tradición eclesial? Pero hemos de reconocer que la mayoría de autores ortodoxos no plantea de esta forma la solución al problema.

112. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church* (Londres 1936) p. 63.

113. Rahner K., 'Sobre el concepto de «jus divinum» en su comprensión católica', *Escritos de Teología*, vol. V, pp. 247-73. En contra Neumann, J., 'Das Jus Divinum in Kirchenrecht', *Orientierung* 31 (1967) 5-8. A favor Y. M. Congar, 'Propiedades esenciales de la Iglesia', *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) p. 549, n. 8; Schillebeeckx, E., *La mission de l'Eglise* (Bruxelas 1969) pp. 355-56. Véase también Peter, C., 'Dimensions of jus divinum in Roman Catholic Theology', *Theological Studies* 34 (1973) 227-50.

114. F. Gavin, o. c. en nota 1, p. 281; T. Spacil, o. c. en nota 1, n. 66 (p. 85).

Eficiencia de los sacramentos.

La teología ortodoxa como es obvio afirma sin ningún lugar a duda que los sacramentos son «canales de gracia» que «actúan en la Iglesia como canales esenciales, habituales e indispensables de la gracia»¹¹⁵. Y si estas expresiones pertenecen a la escuela tradicional, las mismas encontramos en la escuela más progresista. Así S. Boulgakoff indica que la vida sacramental «da un fundamento divino, objetivo, a la vida de la gracia. En los sacramentos el E. S. es conferido siempre e inmutablemente, de una manera regulada por la Iglesia»¹¹⁶. Y P. Evdokimov advierte que el «Espíritu sopla donde quiere, pero en los sacramentos, en presencia de las condiciones requeridas por la Iglesia y en virtud de la promesa del Señor, los dones del E. S. son conferidos seguramente y la Iglesia lo atestigua»¹¹⁷.

Los ortodoxos tienen presente el concepto protestante de sacramento para rechazarlo. Ya hemos indicado anteriormente que el concepto prokopoviano de sacramentos —«los sacramentos son para sellar la promesa de la gratuita remisión de los pecados por medio de Cristo»— ha sido totalmente abandonado¹¹⁸. La Iglesia de Dios, afirma S. Florovsky, en contra evidentemente de las confesiones protestantes, no es constituida por la palabra de Dios sólo, o por su predicación auténtica¹¹⁹. Y por su parte P. Evdokimov, teniendo claramente presente la postura protestante, indica:

«Los sacramentos no son solamente signos que confirman las promesas divinas ni medios para vivificar la fe y la confianza, no dan solamente sino que *contienen* la gracia y son vehículos o viáticos de inmortalidad»¹²⁰.

El difícil problema de la teología occidental sobre la relación entre Palabra y Sacramento¹²¹ es considerado por A. Schme-

115. Expresiones de P. Trembelas, o. c. en nota 94, p. 10. Parecidas expresiones en J. N. Karmiris, o. c. en nota 10, p. 10.

116. *L'Orthodoxie*, p. 155.

117. *L'Orthodoxie*, p. 263. Por su parte S. Boulgakoff, o. c. en nota anterior, p. 156, advierte que dado que «el Espíritu sopla donde quiere», «el don de! E. S. no está restringido a los sacramentos, aún en la Iglesia: «la vía de los sacramentos no es la sola que da al E. S.»

118. M. Gordillo, o. c. en nota 1, p. 158.

119. O. c. en nota 9, p. 28.

120. *L'Orthodoxie*, p. 265.

121. Cf. a modo de ejemplo Schulte, R., 'Los sacramentos de la Iglesia

mann como que peca de una «falsa dicotomía» que hay que «superar»: «la proclamación de la Palabra es un acto sacramental *por excelencia*, porque es un acto que transforma». Y como aclaración añade: «transforma las palabras humanas del Evangelio en la palabra de Dios y en la manifestación del reino»¹²². Por su parte P. Trembelas considera errónea la postura de los luteranos que colocan la Palabra de Dios «al mismo nivel que los sacramentos». Concede que «el Espíritu actúa en la audición de la Palabra de Dios sobre las almas capaces de recibirla», pero añade:

«Por otra parte es evidente que la palabra sembrada en los corazones por la predicación permanecería infructuosa y no produciría su efecto, si, a la contribución dada por la predicación a la acción de la gracia proveniente, no se añadiera la influencia actuante de los sacramentos»¹²³.

Y en nota añade el testimonio de Chr. Androutsos quien establece que «la palabra de Dios... no puede ser estimada dadora de la gracia en medida idéntica a los sacramentos. Ella es la base en la que se apoyan la economía y el uso de los sacramentos, pero no está vinculada a la gracia como los sacramentos»¹²⁴.

La terminología católica del *ex opere operato*, desarrollada en la escolástica, merece una especial atención. Con la mayor naturalidad S. Boulgakoff, hablando de la sucesión regular de la jerarquía, dice que «en términos de teología sacramental» habría que decir que «actúa no *ex opere operantis* sino *ex opere operato*»¹²⁵. P. Evdokimov, sin usar la terminología, usa el concepto cuando escribe:

«Se comprende bien que el valor moral del ministro es siempre buscado, pero no es requisito absolutamente; lo mismo la fe de quien lo recibe no influye de ninguna forma sobre la validez objetiva del sacramento, pero este último actúa siempre o para la salud o para la condenación en función de la fe»¹²⁶.

J. N. Karmiris, teólogo tradicional, indica que los sacramentos «operan *ex opere operato* y *ex opere operantis*» pues «de

como desmembraciones del Sacramento radical', *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) pp. 152-55.

122. *Pour la vie du monde* (Paris 1969) p. 37.

123. O. c. en nota 94, p. 12.

124. Chr. Androutsos, *Symboliké* (Atenas 1908) p. 282. El subrayado es mío.

125. *L'Orthodoxie*, p. 58.

126. *L'Orthodoxie*, p. 265. El subrayado es mío.

ninguna forma son independientes de la fe y de la actitud ética del que los recibe y está excluida toda forma de actuación mágica y mecánica»¹²⁷. P. Trembelas se hace eco de las dificultades que han tenido los teólogos ortodoxos para con la expresión *ex opere operato* y de las que hablaremos a continuación. Reconociendo que «esta terminología inventada por los escolásticos ha permanecido, es verdad, desconocida de la Iglesia de Oriente», considera, sin embargo, que es «idéntica a las expresiones 'por la acción cumplida', *διὰ τοῦ εἰργασμένου ἔργου* o 'por el poder de la sola energía', expresiones éstas clásicas en la teología ortodoxa y patristica. Su afirmación es nítida:

«Por tanto el poder y la eficacia del Sacramento no fluyen de un factor humano sino de su institución divina y de su poder [en nota cita a Dositeo n. 15]. Es cierto que, cuando los dones del sacramento son recibidos por hombres maduros, y no pequeños, la fe y la voluntad deben preexistir como condición *sine que non*, pero es igualmente verdadero que no es la fe o la buena disposición, o el afecto de quien recibe el sacramento quienes son las causas de la donación y de la gracia del sacramento. El sacramento, que contiene en sí mismo y por sí mismo un poder sobrenatural y una gracia, actuará para la salud de los que lo reciben con fe y con piedad, y por el contrario para juicio y condenación de quienes van a él sin fe y sin piedad»¹²⁸.

Por su parte Chr. Androutsos escribe:

«La Iglesia occidental no entiende el *ex opere operato* de tal forma que se excluya la buena disposición de los que lo reciben, como consta de la interpretación auténtica que dio en el concilio de Trento. Entendido en este sentido el término *ex opere operato* no implica nada inconveniente y que deba ser rechazado por los Ortodoxos»¹²⁹.

Sin embargo, muchos ortodoxos han rechazado la doctrina del *ex opere operato*. Entre ellos cabe enumerar a Mesoloras, Malinovskiy, Jastrebov, Smirnov, Perv, S. Boulgakoff (en *Puty 3*, 1926, p. 17)¹³⁰. Lo más importante es la razón que aportan y que la sintetiza así T. Spacil:

127. O. c. en nota 2, p. 103.

128. O. c. en nota 94, p. 32.

129. *Dogmatiké tes orthodoxous katholikes Ekklesias* (Atenas 1907) p. 311-2.

130. Sus testimonios en T. Spacil, o. c. en nota 1, n. 71 (pp. 90-1); véase también nn. 72-3 (pp. 91-4) 83 (p. 104); M. Jugie, o. c. en nota 1, pp. 41-3.

«[Entienden el *ex opere operato*] en el sentido de que la gracia se comunica en los sacramentos por la sola realización del rito externo, a la que está vinculada sin ninguna disposición interna o cooperación viva de los que lo reciben y *sin ningún movimiento bueno* de ellos, de tal forma que se encuentran de mera forma pasiva; por tanto la gracia se administra de forma mecánica y se da aún a los indignos»¹³¹.

Entendida así la doctrina, no cabe duda que tiene razón en rechazar el *ex opere operato*, ya que se trataría de un mero modo mecánico de actuar los sacramentos y contradiría al espíritu de la Sagrada Escritura y a la tradición. M. Gordillo considera que en el rechazo de la expresión *ex opere operato* influye también el que los teólogos ortodoxos ven en ella una actitud jurídicista¹³². Por el contrario autores como Androutsos, Dyovuniotis (quien en un principio rechazó la fórmula)¹³³ y Balanos entienden de forma correcta la expresión escolástica, luego dogmatizada en Trento, queriéndose indicar con ella toda exclusión de una comunicación mágica y mecánica: el *sacramento ofrece objetivamente la gracia, pero es necesario para su aplicación una actitud verdadera de acercamiento en el creyente*¹³⁴. Sin embargo, no obstante entender su correcta explicación, Balanos opina que debe ser rechazada.

D) CRISTO PRINCIPAL MISTAGOGO DE LOS SACRAMENTOS

La teología ortodoxa afirma siempre la necesidad del ministro ordenado para la administración de los sacramentos. Y esto es algo obvio dado el carácter eclesial de los sacramentos. Y hablando con propiedad el auténtico administrador de los sacramentos es el obispo en cuanto presidente nato de la comunidad. Por razones históricas y prácticas la antigua praxis eclesial de que sólo administraba el obispo o en caso de verdadera necesidad su delegado, el presbítero, ha conducido a que hoy, fuera del caso de la ordenación ministerial, se considere ministro ordinario al presbítero. El que el bautismo, en caso de necesidad pueda ser administrado por un laico

131. O. c. en nota 1, p. 90.

132. O. c. en nota 1, p. 159. Cita a Th. Spacil, '«Juridismus» et indoles efficacia sacramentorum juxta doctrinam catholicam et orthodoxam', *Acta Conventus Vephephradensis* (Praga-Olomuc 1927), vol. V, p. 118.

133. Por el carácter mágico que veía en ella. Cf. su testimonio en Gavin, o. c. en nota 1, p. 289.

134. Cf. T. Spacil, o. c. en nota 1, n. 72 (pp. 91-2).

es una excepción que, como se dice, confirma la regla¹³⁵. En razón de la ausencia de un ministro válidamente ordenado, la Ortodoxia negará el valor de ciertos sacramentos. Pero el ministro ordenado es «tan sólo instrumento indispensable para la celebración de los sacramentos»¹³⁶.

«El mismo obispo o el sacerdote *no son los principales mistagogos de la celebración de los sacramentos; no son sino el instrumento indispensable para que el gran Pontífice, Jesucristo, unido invisiblemente a la Iglesia, inseparable de su cuerpo místico que él santifica, cumpla los sacramentos*»¹³⁷.

Como indica Th. Spacil, «los teólogos del Oriente separado inculcan profundamente que el *ministro propio* de los sacramentos es el E. S. [sic Ignatij, Malinovsky] o *Jesucristo* [sic Androutsos¹³⁸, Mesoloras, Malinovsky, Ignatij, Kontonis]»¹³⁹. Por su parte J. N. Karmiris indica que es «el Señor el ministro invisible 'que celebra por nosotros' [=S. J. Crisóstomo, *Hom. in 1 Cor.* 8, 1: PG 61, 69]», y, aparte de indicar algunos textos patrísticos, cita la respuesta a los luteranos del patriarca Jeremías II¹⁴⁰.

Los textos patrísticos son numerosos¹⁴¹. Los Padres afirman, dice P. Trembelas, citando literalmente a Cirilo de Jerusalén¹⁴², que la gracia no viene de los hombres, sino que el don viene de Dios por medio de los hombres». Es a su juicio san Juan Crisóstomo, quien entre todos desarrolla más esta verdad y viene a citar seis textos de este Padre¹⁴³. Y no deja de citar a san Agustín, quien afirma que «Cristo es quien bau-

135. Cf. Trembelas, o. c. en nota 94, p. 199.

136. Sic. Trembelas, *ibid.*, p. 40, quien cita al patriarca Jeremías, a la Confesión de P. Moghila (l 9-109), lo mismo que a N. Karmiris, *Tà dogmaticá* (p. 42, n. 1).

137. *Ibid.*, p. 42.

138. Su testimonio en F. Gavin, o. c. n. 1, p. 289.

139. T. Spacil, o. c. en nota 1, n. 90 (p. 111). No da relieve a esta cuestión M. Jugie, o. c. en nota 1, p. 54, contentándose con distinguir «el ministro invisible, que es nuestro Señor Jesucristo, y el ministro secundario visible, que administra los sacramentos en nombre de Cristo y de la Iglesia».

140. O. c. en nota 2, p. 103 y nota 1.

141. T. Spacil, o. c. en nota 1, n. 90 (pp. 111-12) indica los textos citados por varios autores ortodoxos tanto de Padres orientales como occidentales.

142. *Cat.* 17, n. 15, PG 33, 1009.

143. *In Johannem hom.* 86, 4: PG 59, 472; *In 2 Tim hom.* 2, 4: PG 62, 612; *In 1 Cor. hom.* 8, 1 y 3, 2: PG 61, 69-25; *In Act. hom.* 14, 3: PG 60, 116; *In Mt. hom.* 50, 3: PG 58, 507 (texto también citado por P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 276).

tiza en el E. S. ... Pedro puede bautizar, sin embargo es El quien bautiza»¹⁴⁴.

Además Trembelas cree que en la liturgia aparece esto claramente. En primer lugar en cuanto que en la liturgia «se dirige 'a quien hace la función de nuestro gran sacerdote'; reconoce que él es 'quien ofrece' el sacrificio no sangrante..., le ruega para que venga a 'santificar' a quienes rodean al altar»¹⁴⁵. En segundo lugar en razón de la forma misma del sacramento: en vez de decir, como la fórmula latina, en primera persona «yo te bautizo», etc., se emplea la tercera persona: «el siervo de Dios es bautizado, casado, ordenado», etc. Esta diferencia a juicio de nuestro autor, «concede la función primordial en la colación del Sacramento al Señor que lo celebra invisiblemente»¹⁴⁶. De la misma opinión es Chr. Androutsos para quien la fórmula misma del sacramento muestra que el ministro queda como ocultado bajo el sacramento y se coloca a Dios ante todo como su autor directo¹⁴⁷.

Dado que vivimos de la presencia del Señor resucitado enviando al E. S. a su Iglesia es lógico que la Ortodoxia vea la acción de Cristo por medio de su Espíritu. De ahí surge la importancia sacramental de la epiclesis, no simplemente con relación a la Eucaristía y a la determinación del momento de la consagración de los dones —problema este superado en gran parte¹⁴⁸—, sino con relación a todo acto sacramental. Ya hemos dicho supra que la epiclesis es para la teología ortodoxa momento constitutivo de todo sacramento.

144. *In Jo.* 6, 7: PL 35, 1204. Por su parte Malinovsky, según Spacil (*o. c.* en nota 1, n. 90, p. 112) cita otros tres textos de san Agustín, amén de uno de san Ambrosio y otro del Ambrosiaster.

145. *O. c.* en nota 94, p. 42.

146. *Ibid.*, p. 42. La misma idea a propósito del bautismo en p. 104.

147. Chr. Androutsos, *o. c.* en nota 129, p. 334. N. Zernov, *Eastern Christendom* (New York 1961) considera que la diferencia de ambas fórmulas significa que en la oriental se subraya el acto corporativo de la comunidad.

148. Por ejemplo T. Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth, Middlesex 1967) p. 290 indica que «la Ortodoxia no enseña que la consagración sea efectuada solamente por la Epiclesis, y no mira las palabras de la institución como incidentales y sin importancia. Por el contrario miran la entera oración eucarística como un todo indivisible, de suerte que las tres principales secciones de la oración —acción de gracias, anamnesis, epiclesis— todas forman una parte integral del único acto de consagración». Por su parte A. Schmemmann, *Pour la vie du monde* (Paris 1968) p. 51, tras indicar que «el cambio (metabolé) de los elementos eucarísticos se cumple por la epiclesis —la invocación del E. S.— y no por las palabras de la institución», establece que

SINTETIZANDO.

Tras este recorrido en el que intencionalmente hemos dejado algunos problemas como el de la economía tan importante hoy en la cuestión de la validación sacramental¹⁴⁹, o el del carácter indeleble¹⁵⁰, es conveniente resumir en una serie de proposiciones las afirmaciones más fundamentales de la teología ortodoxa sobre la sacramentología. ¡Hélas aquí!

1. El principal mistagogo de los sacramentos es el Kyrios resucitado actuante y operante por medio del E. S.
2. En la administración de todo sacramento, fuera del caso del bautismo en situación de necesidad, hace falta un ministro válidamente ordenado. La función del ministro es instrumental con relación a la acción del Señor resucitado.
3. Los sacramentos son actos de toda la Iglesia: el ministro no actúa tan sólo *in persona Christi* sino también *in persona Ecclesiae*. Los sacramentos son acciones de toda la comunidad eclesial, comunidad que no es concebible aislada y sin su presidente nato, que es el obispo, pero el pueblo de Dios es verdadero «coliturgo».
4. Los sacramentos estructuran a la Iglesia: hay una correlación entre el ser de la Iglesia —presencia de la gracia en visibilidad— y el ser de los sacramentos. Lugar cumbre entre los sacramentos corresponde a la Eucaristía, ya que en ella es donde se actualiza la Iglesia.

«a veces los mismos ortodoxos han comprendido mal esta doctrina»: «no se trata... de reemplazar una 'causalidad' —las palabras de la institución— por otra 'formulación' diferente. Se trata de revelar el carácter escatológico del sacramento. El Espíritu viene en el 'último y gran día de Pentecostés'. Revela el mundo por venir. Inaugura el reino. Nos introduce ya en el más allá». Cf. nota 40.

149. Cf. 'La «Economía» en la Iglesia ortodoxa. Informe sometido a la Iª Conferencia panortodoxa preconcliar', *Diálogo Ecuménico* X (1975) pp. 621-37, y la bibliografía comentada que presentamos, *Ibid.*, pp. 639-44 y lo que sobre la aplicación a las órdenes anglicanas hemos escrito en el art. 'Notas sobre la sucesión apostólica en la teología ortodoxa', *Diálogo Ecuménico* XI (1976) 144-54.

150. Véanse las referencias de la teología ortodoxa que aportamos en nuestro artículo 'Naturaleza del ministerio Sacerdotal. Perspectivas teológicas', *Seminarios* 57-8 (1975) 349-77 (*directe* pp. 363-65).

5. La Iglesia es la presencia pentecostal de la gracia de Cristo. De manera semejante los sacramentos deben ser comprendidos como la expresión de la dimensión pentecostal de la Iglesia.

MIGUEL M.º GARIJO-GUEMBE
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

