

## LA TEOLOGIA DOGMATICA ORTODOXA DE D. STANILOAE \*

La persona y la personalidad del autor de la obra *Teologia Dogmatica Ortodoxa* (Bucarest 1978) Rvd. P. Prof. Dr. Dumitrore Staniloae es bien conocida y apreciada como un pilar de la Ortodoxia. Es igualmente estimado en el mundo católico y protestante. Profesor de Teología Dogmática del Instituto Teológico Universitario de Bucarest-Rumania. Ejemplo de vida sacerdotal para todos los que le conocen en el país, y en el extranjero. Ha dedicado, con asiduidad el empeño de su vida de profesor y escritor eclesialístico «a descubrir la significación espiritual de las enseñanzas dogmáticas, para evidenciar sus verdades en su correspondencia con los deberes profundos del alma, de quien está buscando la salvación y adelanta en su camino en comunión cuanto más positiva con los semejantes, por los cuales llega a una cierta experiencia de Dios, como comunión suprema y como fuente del poder de comunión».

La monumental obra es el fruto de su asiduo trabajo, de sacrificio y abnegación de un ilustre teólogo y sacerdote ortodoxo. La aparición de esta obra es un acontecimiento editorial notable, no solamente en la literatura teológica ortodoxa rumana sino en todo el mundo ortodoxo y también en el mundo ecuménico. No es una obra polémica, sino una presentación de la verdadera fe de la Iglesia Ortodoxa. No faltan también los aspectos dogmáticos comparativos entre la Ortodoxia, por un lado y el catolicismo y el protestantismo por otro.

A la hora de expresar las verdades divinas, el autor adopta un estilo en consonancia con el de los Santos Padres, él que es un especialista en ellos. Nos advierte en el prólogo que «ha abandonado

\* Teologia dogmatica ortodoxa, Ed. Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii ortodoxe Rumane, (Bucarest 1978), vol. I, 504 pp., vol. II 380 pp., vol. III 463 pp.

el método escolástico de tratar los dogmas como proposiciones abstractas, de un interés puramente teórico y en gran medida superadas, sin vínculos con la vida profunda, y espiritual del alma». Nos introduce en las realidades objetivas del realismo divino, en una Teología experimental. Su concepción teológica es ontológica puesto que nos descubre algo del misterio de la vida divina, nos muestra el modo de nuestras relaciones del orden de la gracia. Esta nos ayuda a que conozcamos la divinidad no solamente por conceptos estáticos, de orden racional, sino por intuiciones superconceptuales, de orden subjetivo, puesto que el sistema de relaciones en la religión es el del sujeto divino al humano. Son relaciones dialogales entre sujetos, entre personas libres, con la conciencia de la responsabilidad de una cara a la otra. relaciones de vida, energéticas.

Hilo conductor del trabajo resulta la realización del plan divino de la salvación del hombre, concebido por la divinidad por su Logos, y realizado inicialmente como modelo e impulso para la humanidad entera por medio del Logos encarnado, Cristo, Dios-Hombre y continuado en la Iglesia, por el Espíritu Santo. Esta es el Pentecostés permanente, que actualiza al Cristo en el alma de cada creyente.

El trabajo tiene un carácter sinfónico y solicita una extremada preparación filosófica y teológica para ser asimilado como expresión sublime de la espiritualidad ortodoxa. El P. D. Stanisloae es un fiel de gran fervor ortodoxo, una conciencia encendida de su ejemplar vida sacerdotal de transilvano, entrelazada con la humana y cultivada en la atmósfera teológica bizantina y en la cultura general del siglo XX. Todos los elementos de estas culturas fundidas y elaboradas en las formas de su pensamiento específico como pensamiento creativo.

*Volumen I: Prólogo. Introducción. La Revelación divina, fuente de nuestra fe (3-111). Luego sigue la 1ª Parte: La Doctrina Cristiana sobre Dios (111-321). La 2ª Parte: El mundo, obra del Amor de Dios, destinado a la deificación (321-497).*

Como resulta del prólogo, el trabajo fue pensado «como un todo. Es un verdadero sistema de pensamiento ortodoxo, en el cual el concepto es subordinado a una cierta experiencia de Dios». Se pone el acento en la vida espiritual y no en la teoría. El autor reactualiza así el modo experimental de hacer teología, el de los Santos Padres, pero evidentemente a base del derecho fundamental de presentar los dogmas en el lenguaje contemporáneo. Esto compromete todo el alma con sus energías específicas: pensamiento, sentimientos, voluntad, es decir, realización, cumplimiento en la unidad profunda de la persona.

Tratando el problema general de la revelación natural y sobrenatural, el autor presenta la revelación *natural* indicando que todo el

cosmos y la naturaleza «son las razones del Logos», y la revelación *sobrenatural* como una revelación más directa de Dios, que quiere realizar un diálogo más vivo con el hombre, como entre dos personas que entran en relación por el pensamiento, palabra y acción. La fe es el acto incipiente de recibir la Revelación, que levanta al hombre desde el estado de naturaleza a la sobrenaturaleza, es decir del relativismo de los fenómenos naturales como fenómenos revelantes parciales al Absoluto personal de la revelación sobrenatural, como fuente primordial de la certidumbre del sentido absoluto de la existencia.

La Revelación sobrenatural representa una elevación del sentido de la vida fragmentada objetivamente en la existencia al sumo sentido unificado en Dios, accesible al creyente. La historia de las religiones puede ser vista como historia de los esfuerzos naturales de la razón humana para descubrir el ser divino, por o más allá de los fenómenos naturales. Las dos revelaciones han encontrado la unidad y su identidad en Cristo encarnado; y la humanidad es el modo y medio sobrenatural y natural de la Revelación del Verbo. La Revelación es plena en Cristo, quien ha realizado el sumo acercamiento entre nosotros y Dios, dejándonos el modelo y la fuente de la posibilidad de nuestra deificación.

La Revelación se continúa por la sagrada Escritura y la sagrada Tradición, presente eficazmente en la Iglesia (pp. 49-110). En la Iglesia Cristo está en diálogo con los creyentes, por la palabra, poder y labor de santificación. El se nos comunica por medio de ella. Tradición y Escritura son inseparables, puesto que Cristo se está actualizando en el culto, es decir, en la Tradición. Existe una unidad triádica: Iglesia, Tradición y Escritura por la labor del Espíritu Santo, quien es el alma de este todo (p. 66).

En la Iglesia se efectúa el misterio de la interdependencia divino-humana: Cristo asumiendo la humanidad por la prolongación de la encarnación, y los creyentes asumiendo la divinidad-deificación por Cristo en la Iglesia, en los Sacramentos. La Tradición implica en sí el valor y la valoración de los dogmas. Puesto que existe algunas tendencias en el protestantismo occidental de excluir de la vida de la Iglesia al Cristo de los dogmas, el P. Stanisloae expresa sus valores en una breve síntesis, mostrando que «son la explicación de Cristo en el curso de extensión de los hombres» (p. 179), en la labor por la cual se hace contemporáneo con nosotros. La tradición es fuente de la Revelación junto con la Escritura, como también de los dogmas y de la Teología que expresa la extensión misteriosa y razonablemente inteligible de Cristo entero en los creyentes. Es digno de subrayar la distinción, que se hace, entre teología y doctrina de la Iglesia, entre teología y dogmas, puesto que la teología solamente entonces es dogmática cuando es asimilada por la Iglesia, reconocida como un camino seguro de salvación. Las diferencias interconfesionales entre los conceptos propios sobre la teología están expuestos con mucha sutileza (véanse pp. 58-64-100). Las pp. 121-321

tratan de «La doctrina cristiana ortodoxa sobre Dios» en las que el autor, elabora una gnoseología ortodoxa específica. La diferencia entre concepto y experiencia, entre el conocimiento mediato y el intuitivo y experimental con valor ontológico jalona la diferencia fundamental entre Oriente y Occidente en el problema del conocimiento de Dios.

El gran teólogo rumano explora con profunda competencia todo el tesoro de la epistemología ortodoxa apofática, tesoro heredado de San Gregorio Nazianceno, San Gregorio Niseno, San Juan Crisóstomo, Dionisio el Areopagita, Máximo el Confesor, Simeón Nuevo Teólogo, San Gregorio Palamas, y asumido y profundizado en tiempos modernos por la tradición espiritual de la teología ortodoxa rusa, entre otros por N. Berdiaeff, Khomiakov, W. Lossky, M. Lot-Borodin, P. Evdokimov y su discípulo Olivier Clement. Fundado en la experiencia de los grandes ascetas, quienes han puesto como fuente del conocimiento el diálogo por la oración entre los creyentes y Dios, el autor restituye al pensamiento ortodoxo los valores del conocimiento apofático, sin negar el conocimiento catafático o positivo, mostrando que la vida divina es *sobreconceptuable*. Esta implica una lógica nueva, ontológica, un conocimiento carismático que une al sujeto humano, al creyente, con el sujeto divino, las personas de la Santa Trinidad. Tanto Lossky (en «Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise Orientale», París, Aubier 1944) como también Yannaras, han explicado la teología apofática oriental desde el carácter de persona de Dios. Lo que nos diferencia de ellos dice Stanisloae, es que nosotros no retenemos exclusivamente el conocimiento apofático de Dios, sino que lo vemos como ensamblaje del apofático con el catafático (nota 7, de la p. 122).

Queda suprimida cualquier exterioridad y promovida la interioridad espiritual. El conocimiento es apofático, contemplativo y salvífico, puesto que tiene la forma de la oración, de habitación de lo divino en lo humano, realizada al máximo por Cristo. Las posiciones antinómicas entre catafático y apofático se resumen en el conocimiento experimental, en que el sujeto y el objeto se unen en el acto del amor, como el amor en Cristo.

Desde la p. 146 trata sobre el ser y los atributos de Dios. Aquí está evidenciada una verdadera «fenomenología ortodoxa del espíritu», puesto que conocemos a Dios por sus atributos, que no son otra cosa que labores o movimientos del ser divino espiritual sobre-existenciales (p. 146). Aquí encontramos una reactualización de la teoría de las energías divinas, propia de la Ortodoxia. El autor, ampliamente conocedor de la filosofía existencialista moderna, hace un minucioso análisis comparativo entre energías divinas y existencialismo moderno, lo que le conduce a su filosofía propia del personalismo, en la que muestra que Dios no es una esencia impersonal, sino hipostasiada en Personas, quienes se hallan entre ellas en relación YO-TU. Dios es la Unidad-Trinidad. En nuestro culto

ortodoxo, los conceptos YO-TU, utilizados en las oraciones son existenciales, en el sentido de relaciones dialogales personales. Dios existe como persona («Yo soy el que soy»).

El tema trinitario «la santa Trinidad, estructura del supremo amor» (pp. 282-320) tiene en nuestra autor tres partes: el misterio de la Santa Trinidad; la intersubjetividad divina; la procesión del E.S. y su relación con el Hijo. Este capítulo es una exposición clara de la doctrina de la Iglesia Ortodoxa sobre la Trinidad. El ser hipostasiado en las tres Personas es una estructura del amor, que subsiste como unidad en multiplicidad. La unidad de ser y amor de la S. Trinidad explica la unidad de las personas humanas, unidas por ser amor. «Tanto el Hijo como el E.S. son originados de Una misma fuente» (303) el Padre.

El esquema de la segunda parte, que tiene como objeto «el mundo, obra del amor de Dios, destinada a la deificación» (pp. 321-418) es el siguiente:

1. La creación del mundo visible.
  - a) La creación del mundo visible y del hombre en general (323-75).
  - b) La creación del hombre (375-418).
2. La creación del mundo invisible.
  - a) Los ángeles buenos y su papel en el progreso espiritual de la naturaleza humana (419-50).
  - b) Los ángeles caídos y su papel en la caída del hombre y en el sostenimiento del mal en el mundo (450-64).
3. La caída de los antepasados y su consecuencia (465-484). Conclusiones generales (484-88).
4. La providencia divina y el desarrollo del plan de salvación y la deificación del mundo (489-98).

*Volumen II* (380 pp.). Este volumen está consagrado al problema cristológico: «La persona de Jesucristo y su obra redentora realizada en la humanidad asumida por él» con dos grandes capítulos:

1. La persona de Jesucristo (pp. 7-107).
2. Jesucristo visto en su obra redentora (pp. 108-95).

El volumen está atravesado de un espíritu ecumenista. El anillo cristológico, como dice el autor, lo constituyen en el presente volumen autoridades teológicas como San Gregorio Niseno, San Gregorio el Teólogo, San Basilio el Grande, Diadoco de Foticea, San Cirilo de Alejandría, San Máximo el Confesor, Leoncio de Bizancio, San Juan Damasceno, Nicolás Cabasilas, San Gregorio Palamás... etc. Entre los modernos ortodoxos se cita a Nellas, Evdokimov, Karmiris, Lossky, Olivier Clement y entre los occidentales a Von Bal-

thasar, Ratzinger, Blinert, Thüsing, Gross, Pannenberg, Barth, Brunner..., etc.

La cristología la trata bajo dos aspectos: Cristo preexistente, o verbo revelado en la humanidad, y el verbo encarnado o Cristo histórico, el Dios-Hombre. Ninguno de estos aspectos pueden ser aislados.

La definición dogmática de la persona de Jesucristo. El autor recorre toda la problemática teológica y cristológica planteada en los concilios ecuménicos en relación con la hipóstasis de la Santa Trinidad y con la persona de Cristo, única hipóstasis en dos naturalezas; luego reexpone la doctrina de la «enpostasion» de Leoncio de Bizancio, referente a la persona de Jesucristo y la relación de las dos naturalezas hipostasiadas en una sola. Previene algunas tendencias occidentales que quieren suprimir las ideas y las definiciones dogmáticas del Verbo preexistente y volver a un nestorianismo: Cristo solamente hombre.

El plan de salvación concebido en la Santa Trinidad y realizado por Jesucristo tiene tres vertientes: purificación de la naturaleza humana en sí, nos ha purificado como hombres y ha ensalzado a Dios como hombre. Jesucristo es el Salvador y ha realizado la salvación por tres modos: maestro-profeta, prelado-obispo, y rey. Estos modos son revelacionistas y soteriológicos. Por ellos Cristo se actualiza en la Iglesia, actualizando el Pentecostés del Espíritu y realizando la comunión entre la divinidad y la humanidad.

A continuación habla de «la obra de salvación de Cristo en desarrollo», con dos grandes capítulos:

1. La Iglesia cuerpo místico del Señor (pp. 195-301).

2. La característica personal de la Salvación en la Iglesia por la obra del Espíritu Santo y la colaboración del hombre (302-77).

En el contexto ecuménico actual parece que la eclesiología ha llegado a ser la preocupación central de todas las confesiones cristianas, porque por ella se define la participación en la vida de Cristo. La Ortodoxia define la Iglesia como un organismo vivo triadocéntrico, que hace a Dios transparente por el Cristo histórico y siempre actualizado por medio de su Espíritu en la Iglesia. Las fuentes en donde se fundamentan las tesis eclesiológicas son: la concepción teándrica sobre la Iglesia de Dionisio Aeropagita, en la Iglesia Cristo se une con la humanidad creyente, une a lo transcendental con lo immanente. Argumenta con amplias citas de San Pablo y de los Santos Padres: Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo y Juan Damasceno.

Abordando el problema del sacerdocio de Cristo, el autor muestra que Cristo se actualiza en la Iglesia como maestro, profeta y como obispo comunicando él mismo poder a sus seguidores. El sacerdocio lo ejerce Cristo por todos los creyentes, como sacerdocio reinante, y por la jerarquía como sacerdocio seguidor. La jerarquía

es de origen apostólico, pero ningún obispo no es ni apóstol ni vicario de Cristo, como afirman los católicos. Los protestantes rechazan el carácter carismático del sacerdocio, considerando al sacerdote como exponente de la comunidad.

En una visión moderna, el autor recoge los atributos de la Iglesia definidos en el II Sínodo ecuménico de Constantinopla (año 381). Las diferencias confesionales entre las denominaciones cristianas bajo el aspecto eclesiológico se deben a la participación plena o imperfecta en la vida de Cristo, quien da la unidad, la santidad, la totalidad o sinodalidad y la apostolicidad de la Iglesia.

Como el tema de la apostolicidad implica el gran tema de la validez de las ordenaciones, encontramos conveniente dar la definición del autor respecto de la apostolicidad: «Apostolicidad significa la vinculación de las generaciones en la tradición entera que viene desde los apóstoles, puesto que ella es la revelación entera, pero también la gracia y la espiritualidad que viene ininterrumpidamente desde el espíritu de Cristo por ellos» (p. 300). Pero esto no quiere decir que la Iglesia mire sólo al pasado, que Cristo pertenezca a la historia y que los apóstoles se interpongan entre El y nosotros, o que la gracia venga sólo del pasado. Nosotros entramos en un vínculo con Cristo vivo también ahora. El Espíritu de Cristo y su gracia descienden también ahora desde arriba, en cada bautismo en un continuo Pentecostés. Esta espiritualidad y espiritualización se obtiene subjetivamente por la oración que ocasiona el vínculo con Cristo por la Iglesia.

Las pp. 302-65 están dedicadas a desarrollar la idea de la salvación en la Iglesia por el E.S. y la colaboración del hombre.

Partiendo de la doctrina de Gregorio Palamás, el autor expone la doctrina sobre la gracia siendo el protagonista de una verdadera «cristología-graciología ortodoxa rumana». En esencia, la doctrina es la siguiente: la gracia como energía divina; la gracia como realidad no creada. Y como energía que se personaliza en el creyente por los santos sacramentos. El autor establece las diferencias entre las concepciones católica y protestante sobre la gracia: los católicos consideran la gracia como una realidad creada que tiene un valor intrínseco funcional, y los protestantes niegan el valor de la gracia o implícitamente los santos sacramentos, rechazando la posibilidad de transfiguración del sujeto. Para los ortodoxos la salvación es un acto energético bilateral: la colaboración Dios-hombre creyente. El verdadero sentido de la libertad lo concede la decisión hacia el bien que nos libra de la esclavitud de las pasiones. El don tiene una fuerza incipiente de adelantamiento y crecimiento, aumento máximo hasta que se resuelve en carismas especiales. Para la ortodoxia los dones son los poderes espirituales que nos pneumatizan en relaciones fundamentales y personales en la Santa Trinidad por el E.S. y entre otros nosotros por la Iglesia.

La salvación es analizada bajo el aspecto de la obra salvífica de Cristo Salvador en la Iglesia. El autor eliminando las teorías de la justificación católica y la expiación protestante, que ha conducido en el protestantismo a la «sola fides», muestra que la salvación tiene un sentido ontológico de iluminación y transfiguración de la persona tras el modelo de Cristo, que consiste en una cualidad personal de la divinidad en nuestro sujeto.

*Volumen tercero. Sobre los sacramentos:*

Ya en las primeras páginas tratando sobre la noción de los santos sacramentos, el autor dice: «La Iglesia ortodoxa considera que la salvación no se finaliza con la muerte de Cristo en la cruz, como equivalente jurídico de la ofensa que ha traído la humanidad a Dios, sino en la unión de Cristo crucificado y resucitado con los hombres que creen en él, para que ellos también puedan morir al pecado. Consecuentemente concede a los sacramentos una importancia en la economía de la salvación como medio por el que se realiza esta unión de los hombres con Cristo» (p. 7). P. Staniloae nos introduce en la misma posibilidad y en la estructura funcional del proceso carismático-misteriológico: «La base de la Iglesia es la fe que Dios puede actuar sobre la creación en la realidad visible. En este sentido, el sentido general del sacramento es la unión con Dios y con la creación».

Los santos sacramentos tienen el origen en Cristo y al mismo tiempo son los caminos que nos unen con él. Los realizadores de los sacramentos pueden ser solamente los obispos y los sacerdotes. Sin embargo «algunos representantes del cristianismo occidental, sienten también ellos la necesidad de volver al entendimiento del cristianismo primario para la naturaleza como medio por la que actúa Cristo en el hombre» (p. 19). El teólogo protestante J. Stitler ha declarado en un informe en la Asamblea General del Consejo Ecuuménico de las Iglesias en Nueva Delhi (1961) que la salvación debe verse en el horizonte de toda la creación, abandonando el dualismo del cristianismo occidental que condena la naturaleza.

Stitler se da cuenta de la necesidad de una cristología óptica, un Cristo comprendido como factor transformador del cuerpo, del cosmos. Ciertamente a esta se debería añadir una pneumatización de la naturaleza y del cuerpo humano por el Espíritu Santo para adaptarlas a estas al cuerpo santificado del Señor.

Por los sacramentos se extiende, se mantiene y aumenta espiritualmente la Iglesia. «En la teología católica se pone de relieve, en los tiempos más próximos, como papel primordial de los sacramentos, la función de unificación a los creyentes de la Iglesia. A veces se está acentuando tanto este rol que se deja en plano secundario la unión con Cristo» (p. 22-3).

Clasifica a los sacramentos en sacramentos de la unión plena de Cristo con la Iglesia, o de iniciación cristiana (Bautismo, Confir-



mación y Eucaristía), sacramentos de fortalecimiento de los pecadores en Cristo (Penitencia y Unción) y Sacramentos de las misiones especiales en la Iglesia y en la sociedad (Orden y matrimonio).

En el cap. II habla detalladamente de una teología sobre los sacramentos en especial. Dueño del tesoro patrístico, vehiculado del pensamiento, el autor argumenta con testimonios de San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Nazianzeno, San Basilio Magno, San Gregorio Teólogo, Nicolás Cabasilas; actualizando esto con citas de teólogos ortodoxos modernos (Nellas, Karmiris, O. Clemente) y de católicos (Rahner, O. Cassel).

La Eucaristía implica el poder de la muerte plena de cara a una existencia separada de Dios, iniciada por el Bautismo y desarrollada por la Confirmación. «El perdón de los pecados que se realiza después del Bautismo se obtiene por la Penitencia. Si se dice también que la Eucaristía es para la remisión de los pecados, estos pecados son los que se quedaron ocultos a nuestra conciencia y no pudieron ser perdonados en el sacramento de la Penitencia a base de la confesión». Acentúa que la Eucaristía se da para la vida eterna, es decir para la ascensión después de la vida terrenal.

La epiclesis del Espíritu está en el centro del sacramento y explica la posibilidad de transformación pero no el modo como se está efectuando. Debemos retener la idea de la asimilación del pan y del vino en nuestro cuerpo como fundamento de la transformación en el cuerpo y la sangre del Señor de modo instantáneo. También nosotros nos sacrificamos, pero quedamos fuera del misterioso proceso de la transformación por el Espíritu. A la realización de este sacramento son llamados solo los Obispos y los Sacerdote, puesto que «en la Iglesia ortodoxa todos los sacramentos se realizan por el E. S. llamado por la oración del sacerdote como oración de la Iglesia, puesto que su oración es la oración de la Iglesia».

La última parte de la obra está dedicada a la escatología particular (pp. 213-350) y universal (351-459). «La escatología es la parte final de la existencia de la creación...». Según la fe cristiana, la existencia de la creación tiene tres etapas: 1) Desde la creación hasta Cristo, 2) Desde Cristo, o determinativa, hasta el final de la forma actual del mundo, 3) La que sigue después de este final. Para quienes no han conocido a Cristo, tiene sólo dos etapas: La que va de comienzo de la existencia hasta la muerte, y la que va después de la muerte. La idea fundamental es esta: Cristo, centro del mundo actual, conduce el mundo hacia su perfección, es decir, hacia un conocimiento pleno y comunión de vida. Como fuentes del tema tenemos: la Sagrada Escritura, la experiencia ascética, el pensamiento patrístico y la ortodoxia rusa. También son usados la filosofía existencial de Heidegger, y teólogos católicos contemporáneos como Karl Rahner y de la escuela contemporánea ortodoxa: Bulgakov, Berdiaeff, Schmemmann.

En la escatología particular está desarrollado el tema de la muerte

destacando el hecho de que la muerte es un fenómeno que precede a la resurrección, para reintegrarnos también con el cuerpo en la comunión con la Trinidad. Igualmente en este capítulo se desarrolla el concepto de la entrega total de Dios, según el modelo de Cristo. Las almas son inmortales, puesto que llevan la imagen del Verbo y su impronta, quien pasó por la muerte a la resurrección. Respecto al juicio particular después de la muerte, el P. Staniloae rechaza los conceptos de metempsicosis o del universalismo y en base de su concepción personalista, justifica el juicio, puesto que la vida significa la realización integral de la persona. De este modo se pasa al ardiente problema del Paraíso y del Infierno como estados psíquicos de felicidad o desgracia personal. El autor muestra que el Infierno no es obra divina sino que representa la imagen subjetiva del pecador. El autor emite la hipótesis de la salvación de unos pecadores de los suplicios del Infierno, hasta el juicio universal por las oraciones de la Iglesia.

Tratando el estado de las almas después de la muerte, el autor hace la distinción entre el concepto inmovilista católico, en el cual el juicio es definitivo, y la dinámica ortodoxa, según la cual la felicidad máxima se reconquistará en el juicio universal.

Por la mediación de los santos y de la Madre de Dios, las almas de los pecadores pueden lograr el perdón. Las oraciones por los difuntos, recordándoles nominalmente, logran una profunda significación, pues en sus nombres se ha grabado la imagen de Cristo. La devoción de los santos es interpretada como un reconocimiento de la belleza divina a causa de los dones divinos desarrollados al máximo en ellos. La reliquia representa la deificación, parcial de su cuerpo, que comunica la dinámica divina impostada en ellos.

El final, según muestra la marcha de la historia y la evolución del espíritu humano, se dirige hacia una unidad humana y un cumplimiento de todos los valores del espíritu. Coincide con un triunfo; no es un desastre, sino el triunfo del bien, cuando la fe y la verdad, según Orígenes, alcanzarán su culmen. Al orden inmanente del relativismo de la naturaleza del hombre y del cosmos sucederá el orden trascendente del espíritu absoluto y de la unidad del todo en Dios. La vida futura es una vida feliz en Cristo.

El mundo eterno, demuestra el autor, no será otro mundo, sino el mismo mundo transfigurado, pneumatizado. Los cuerpos adquirirán la forma estructural desde la creación, aunque su naturaleza sea pneumatizada. «Cada persona será un *unicum* en el alma y en el cuerpo, en la más estrecha comunión» (p. 410). Respecto al modo de la existencia de la materia tras el juicio universal, el autor habla de un «materialismo místico» (p. 471). Tanto los santos como los pecadores resucitarán, los últimos serán infelices, puesto que han puesto sobre su imagen divina la máscara diabólica, rechazando la salvación. La vida eterna está explicada a base de la teoría de la

**«epectasis» de S. Gregorio de Nissa, y la temporalidad, como intervalo entre el hombre y Dios será suprimida, entrando las almas en el descanso eterno, en la estabilidad definitiva del amor de Dios. «Paraíso e Infierno coinciden con la personalización en Dios y la despersonalización en Satanás, en la irracionalidad» (p. 548).**

**TEOFIL MOLDOVAN  
Sacerdote Ortodoxo  
rumano, doctorando en  
la Universidad Pontificia  
de Salamanca**