

NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS DE LA TEOLOGÍA ORTODOXA *

La Iglesia ortodoxo-oriental se autodefine a sí misma como la Iglesia de los siete concilios. En el largo período desde la separación de la Iglesia de Occidente ha habido en su historia momentos sombríos, en especial durante los siglos XVII y XVIII. De esta época ha escrito J. Meyendorff:

«Fidelidad doctrinal y vinculación a la tradición son los trazos fundamentales que caracterizan a los escritos ortodoxos de este sombrío período y que determinan su pensamiento, aún cuando la ausencia de formación teológica propia les lleva a utilizar argumentos protestantes contra los católicos y argumentos católicos contra los protestantes»¹.

Un renacimiento por el retorno a las fuentes comienza en la teología ortodoxa a mediados del siglo XIX², mereciendo ser un laico, A. S. Khomiakov, el promotor del movimiento de retorno a las fuentes³.

(*) En apéndice al final presentamos una bibliografía fundamental sobre el tema. En las notas indicamos de forma abreviada los artículos y obras, que en el apéndice bibliográfico aparecerán completos.

1. Meyendorff, *L'Eglise*, p. 90.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. Le Gillou, *Misión y Unidad*, p. 156. La importancia de Khomiakov en la renovación teológica ortodoxa en el mundo ruso es fundamental, porque permitió a los ortodoxos adoptar una posición en relación a los católicos y a los protestantes. La frase de Samarín lo expresa justamente: «Antes de Khomiakov,

En la renovación de la Ortodoxia han influido varios factores. Uno de ellos, cosa que pudiera parecer extraña a ciertos espíritus actuales occidentales, es la recolección de textos patrísticos sobre la oración, la *Filocalía de los santos népticos*, publicada en Venecia el año 1872 por el monje Nicodemo. «Es a través de la Filocalía como el mundo moderno tuvo conocimiento de la tradición mística de los Padres griegos; traducido en eslavo, ruso y rumano, se halla en el origen de la renovación espiritual en muchos países ortodoxos»⁴.

Un segundo factor ha sido el movimiento eslavófilo con los teólogos laicos I. Kireyevsky y sobre todo A. S. Khomiakov. En el congreso teológico ortodoxo de Atenas (año 1936) —denominado «primer congreso teológico panortodoxo»— aparece claramente la división en los teólogos en prokhomiakovianos y anti-khomiakovianos⁵. Es de notar que el segundo congreso, proyectado para 1939 en Bucarest y que no pudo celebrarse, se ha celebrado recientemente en Tesalónica (12-16 septiembre de 1972)⁶.

nuestra escuela ortodoxa no está en situación de definir ni el latinismo ni el protestantismo, porque, fuera de su propio terreno, ella misma se había dividido, y cada una de sus partes se situaba frente al adversario y no por encima de él. Khomiakov fue el primero en tomar en consideración el protestantismo de la Iglesia de un modo objetivo. Es por ello que pudo definirlo». A. Gratieux, *Préface de G. Samarine aux oeuvres théologiques de Khomiakov* (Unam Sanctam 7) (Paris 1939), p. 68.

La colección *Unam Sanctam* ha mostrado en Occidente la importancia del movimiento eslavófilo al dedicarle los vols. 5, 6, 7 y 25.

4. Meyendorff, *L'Eglise*, p. 90; T. Ware, *The Orthodox Church*, p. 110 indica que «ha resultado ser una de las más importantes publicaciones en la historia ortodoxa». Cf. Le Guillou, *Misión y Unidad*, p. 155, y el trabajo de un monje ortodoxo rumeno, 'L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine', *Istina* 5 (1958) 295-318, 443-74.

5. Sus actas han sido editadas por H. Alivisatos, *Procès Verbaux du Première Congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, 29 nov. - 6 déc. 1936 (Atenas 1939). Sobre el congreso informa Schultze, *Problemi di teologia*, p. 149 ss.

6. Sobre él informan E. Lanne, *Irenikon* 45 (1972) 469-84 y D. Salachas, *Istina* (1973) 236-9. La revista *Episkepsis* n. 63 (1972) 9-17 ofrece el comunicado del congreso así como el resumen de cuatro exposiciones: las Iglesias ortodoxas ante el gran concilio de la Iglesia ortodoxa (Mgr. Chr. Konstantinidis); culto, tradición e historia (A. Schmemmann); la adaptación de la Ortodoxia a la historia moderna (C. S. Draskovic); la Iglesia ortodoxa y el movimiento ecuménico (E. Theodorou).

Hoy hay en el mundo ortodoxo normalmente una serie de Congresos teológicos. En 1966 surgió la Sociedad ortodoxa de teología en América (*The Orthodox Theological Society in America*). Esta sociedad ha tenido varias sesiones. Algunos de sus temas: 'La teología ortodoxa hoy' (16-17 oct. 1968) publi-

Especial importancia ha tenido también el encuentro con el mundo moderno occidental. O. Clement ha escrito que «uno de los grandes sucesos espirituales del siglo XX es sin duda el encuentro de la Ortodoxia y Occidente gracias a la *dispersión* ortodoxa, rusa sobre todo (pero también griega y siro-libanesa)»⁷. Por el encuentro con el mundo moderno y los planteamientos de problemas que les llegan, así como por las confrontaciones inevitables en el C.E.I.⁸, las Iglesias ortodoxas «han sido llevadas poco a poco a un profundo redescubrimiento de su tradición, a una más clara conciencia de su misión, con el fin de dar testimonio en forma más universal de la realeza de Cristo»⁹. El P. Le Guillou ha llegado a caracterizar el estado actual de la Ortodoxia como de *redescubrimiento* de la misión en el mundo, de las exigencias de la comunión entre Iglesias, de la Tradición y del desarrollo o fidelidad creadora¹⁰.

Las dos últimas expresiones son de los mismos teólogos ortodoxos en el citado congreso de Atenas. En él, no obstante las dificultades de mutuo entendimiento, hubo entre los teólogos ortodoxos una coincidencia fundamental, que puede ser expresada así: *la Ortodoxia debe eliminar de su seno las influencias extrañas católicoromanas y protestantes que se le han introdu-*

cado en *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13 (1969) 11-92; 'La autoridad de la Tradición' (1969) publicada en *The Greek Orthodox Theological Review* 15 (1970) 7-152; 'La Biblia y la Iglesia', publicada en *St. Vladimir's Theol. Quart.* 14 (1970) 3-99. Además las actas de la «Primera Conferencia internacional Teológica de teólogos ortodoxos en América» (1970) han sido publicadas en *The Greek Orth. Theol. Review* 17 (1972) 5-205. En 1972, meses antes de la reunión de Tesalónica, hubo en el Centro interortodoxo del monasterio de Penteli un congreso de teología hermenéutica. Los acuerdos han sido publicados en *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972) 156-7 y en *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 305-6.

7. *L'Eglise orthodoxe*, p. 30. El problema de la relación entre la Ortodoxia y Occidente ha sido tratado en la Primera Conferencia teológica internacional de Teólogos ortodoxos en América (7-11 sept. 1970): Yannaras, Chr., 'Orthodoxy and West', *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 115-31; Nissiotis, N., 'Orthodoxy and the West: a Response', *Ibid.*, 132-42; Konstantinides, Chr., 'Orthodoxy and the West: a Response', *Ibid.*, 143-66.

8 Cf. Le Guillou, *Misión y unidad*, pp. 160-86 con bibliografía y textos de autores ortodoxos. Véase también: Joannidis, V. Ch., 'Die Beziehungen der Orthodoxen Ostkirche zu den andersgläubigen Kirchen', en Bratsiotis, P. (ed.), *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. 2 (Stuttgart 1960) pp. 117-43; Konidaris, G., 'Zur Frage nach der Einheit der Kirche. Gedanken zur ökumenischen Bewegung', en Papandreou, D. (ed.), *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II Vatikanums* (Viena 1969) pp. 373-85.

9 Le Guillou, *Misión y Unidad*, p. 207.

10. *Ibid.*, pp. 207-18.

cido¹¹; para ello el camino es volver a la tradición antigua patristica, asimilando el espíritu creativo de los Padres y asumiendo, por tanto, una nueva actividad creadora¹².

Se ha indicado, a este respecto, por parte católica, que «los teólogos orientales han fijado su ideal demasiado alto, y esto especialmente por su deseo de querer superar la teología occidental mediante una nueva actividad creadora»¹³. El juicio es de B. Schultze y evoca el reproche de V. Soloviev a los eslavófilos: les acusaba de «haber opuesto a un catolicismo histórico una ortodoxia irreal y abstracta, completamente ideal»¹⁴.

Este interés de presentar la Ortodoxia en oposición radical a Occidente se nota con insistencia en algunos autores ortodoxos. Ejemplo claro es V. Lossky, uno de los grandes teólogos

11. Características al respecto son las ponencias de G. Florovsky, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, pp. 212-32; Chr. Papadopoulos, *Die äusseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie im XVI und XVII Jahrhundert*, pp. 193-208; K. Dyovouniotes, *Die äusseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie besonders seit der Eroberung Konstantinopels*, pp. 209-11.

Chr. Papadopoulos consideraba que los influjos externos son de *naturaleza superficial*: así en la enseñanza de la escuela teológica de Kiev o en la confesión de Dositeo (p. 202). En cambio, H. S. Allivisatos afirmaba que «ningún teólogo ortodoxo con serena conciencia ortodoxa jamás podría conceder que esas confesiones representan la genuina visión y doctrina ortodoxa» (p. 76). Más adelante volvemos sobre el problema de las confesiones de Cirilo Lukaris, P. Moghila y Dositeo de Jerusalén.

Recientemente hablando de la función de la teología ortodoxa hoy, J. Karmiris se refería al problema, indicando que la «teología ortodoxa depende siempre de esas fuentes [=la teología patristica] para desprenderse de las influencias que han sido ejercidas por otras confesiones teológicas durante el período de su declive tras la caída de Bizancio», *Contemporary Orthodox Theology*, p. 15. Lo mismo H. S. Allivisatos, *De l'Unité*, pp. 69-74.

12. Volveremos más tarde sobre ello. Baste de momento la siguiente expresión de G. Florovsky: «Retornar a los Padres no quiere decir desaparecer del presente o de la historia. Es necesario no sólo conservar y proteger la experiencia santamente paterna, sino también descubrirla y partiendo de ella aventurarse en la vida... Debemos conocer y sufrir las cuestiones occidentales, penetrar en ellas, familiarizarnos de manera espiritual y creativa con todos los problemas dramáticos del pensamiento occidental», *Westliche Einflüsse* (*art. cit.* en nota 11), p. 231.

13. B. Schultze, *Teología latina*, p. 26.

14. Indicación tomada de Y. M. Congar en el prefacio a la obra de Gratieux A., *Le mouvement slavophile a la veille de la Révolution*. D. A. Khomakov (Unam Sanctam 25) (Paris 1953), p. 10. Congar añade que en los eslavófilos hay algo que los hace desviarse: «un cierto propósito de justificación polémica de Oriente —su Oriente ruso— contra el Occidente papista», *ibid.*, p. 14.

rusos en Occidente, con su obra *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*¹⁵.

Cierto que no se puede dudar de que entre Oriente y Occidente hay diferencias de mentalidad que repercuten de forma muy importante en la misma construcción teológica¹⁶. «Cada vez que se aborda el pensamiento cristiano oriental, indica Y. M. Congar, se tiene la impresión que sus afirmaciones fundamentales concuerdan con las nuestras y, sin embargo, todo es muy diferente. De una forma general nuestras afirmaciones católicas les parecen a los Ortodoxos que permanecen exteriores... Nuestras afirmaciones les parece que carecen de densidad ontológica. Este sentimiento es el que se expresa tan a menudo en el reproche de «juridicismo» que se nos dirige; el juridicismo define una situación y unas relaciones exteriores»¹⁷. No ha de olvidarse que estamos en lo que se ha definido como la raíz explicativa del cisma. A juicio de Congar éste «nos aparece como constituido por la aceptación de una situación en que cada parte de la cristiandad vive, se comporta y juzga sin tener en cuenta a la otra. Alejamiento, provincianismo, falta de contactos, estado de ignorancia recíproca, 'estrangement'»¹⁸.

15. Típica al respecto es toda la introducción (pp. 5-20). G. Dejalive en su artículo 'Orient et Occident' depende de V. Lossky. A. de Ivanka, *Irenikon* 9 (1932) 409 consideraba como uno de los principales obstáculos a toda aproximación la persuasión de que «entre Oriente y Occidente hay una oposición necesaria, fundada por ambas partes, en una radical diferencia de espíritu».

V. Lossky considera que el problema del E. S. es la razón fundamental de la separación: «aunque condicionada, tal vez, por varios factores, esta determinación dogmática fue, tanto para los unos como para los otros, toma consciente de parte en materia dogmática» (o. c., p. 11).

S. Boulgakoff sin embargo no comparte esta opinión. Escribe: «¿No debería ser natural esperar que la existencia de una herejía tan grave y de una divergencia dogmática tan fundamental penetrara toda la doctrina y vida de la Iglesia? Durante largos años, en la medida de nuestros medios, hemos tratado de buscar las muestras de esta influencia y nos hemos esforzado por comprender de qué se trataba, dónde y en qué se manifestaba prácticamente. Confieso no haber llegado a descubrirla. Más aún, llegaría hasta a negarla», *Le Paraclét* (Paris 1944), p. 124.

16. Y. M. Congar lo ha subrayado en diversos momentos: *Christianos desunidos* (original de 1937), pp. 73-301; *Neuf cents ans après* (Chevetogne 1954); 'Personne et liberté humaines en Orient', en *Chrétiens en dialogue* (Paris 1964), pp. 274-5. La idea había sido ya subrayada por A. Szeptycky, 'Deux mentalités (orthodoxes et catholiques)', *Irenikon* 1 (1926) 231.237.264.

17. *Personne et liberté* (art. cit. en nota anterior), p. 274.

18. *Neuf cents ans après*, p. 7. J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, p. 85, indica que «el 'estrangement', tan bien definido por el P. Congar, privaba [en el concilio de Florencia] a los griegos y a los latinos de un lenguaje común

Modernamente ha habido especial interés en definir *el espíritu de la Ortodoxia*. Los mismos ortodoxos han tratado de presentar lo que a su entender es el genuino espíritu de la Ortodoxia. Por más que las discusiones no hayan terminado, una cosa parece fundamental: desde la base de un fondo común, las diferentes perspectivas entre Oriente y Occidente crean *visiones de conjunto diversas*. Así se ha escrito por parte de una jerarquía católica oriental ya en 1926:

«Dos comunidades cristianas que tienen la misma fe y los mismos dogmas pueden tener ideas *esencialmente idénticas*, pero *accidentalmente tan diferentes* que parecen ser completamente distintas. Es así como Oriente difiere de Occidente aún en las cuestiones en que *no difiere del todo*»¹⁹.

Para concluir esta introducción creemos oportuno referir la forma cómo dos autores de relieve, occidentales y católicos, han creído poder caracterizar a la teología ortodoxa. M. Jugie caracterizaba a la teología bizantina con estas cinco notas: «1.ª positiva magis quam speculativa; 2.ª polemica plerumque et raro irenica; 3.ª gentica seu nationalis; 4.ª influxui politico obnoxia; 5.ª partibus disjunctis fragmentisque incompositis constans, non in unum systema cohaerens redacta»²⁰. Sin duda la primera nota, tal como nuestro autor la entiende, es la de mayor relieve. El triunfo de la Ortodoxia (año 843) supuso que la Ortodoxia se cerrara en un rígido tradicionalismo y conservadurismo. Las consecuencias son también reconocidas por autores ortodoxos, como más tarde indicaremos. Indica además que se ha preocupado poco de cultivar y profundizar en el depósito revelado por medio de una sana filosofía. Por su parte el P. M. Gordillo considera que hay dos notas principales de la teología ortodoxa: su tradicionalismo y el carácter litúrgico. Se apoya en las verdades reci-

que les hubiese permitido entenderse». P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 47 considera que «a partir del siglo V Roma y Bizancio se hallan forzosamente ante problemas diferentes: una fosa crece entre las tradiciones locales, la reflexión teológica se sitúa en climas sociales e intelectuales distintos», Le Guillou, M. J., *Misión y unidad*, p. 267, indica la misma perspectiva: «dos tradiciones se desarrollan una al lado de otra en función de dos antropologías y de dos contextos culturales... y la identificación de la Iglesia a una de estas tradiciones llevará por fin a la ruptura».

19. A. Szeptycky, *Deux mentalités*, p. 231.

20. Jugie, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I (Paris 1926), p. 395.

bidas por la tradición «et magis quam illas penitus perscrutari et plenius evolvere, quaerit easdem mystico liturgico sensu quadantemus experiri»²¹.

NUESTRA EXPOSICION

Nuestro intento es presentar los aspectos que sobre el ser de la teología ortodoxa presentan característicos exponentes de ella. Pero para ello ha de tenerse en cuenta dos aspectos: 1.º) las características de la teología ortodoxa deben ser vistas a la luz de lo que se denomina *espíritu de la Ortodoxia*; 2.º) hay algunos datos históricos que deben ser tenidos en cuenta para entender la situación actual de la teología ortodoxa.

Por ello nuestra exposición tendrá tres puntos:

- 1.º) Expondremos brevemente algunos datos históricos fundamentales, que deben ser tenidos muy en cuenta.
- 2.º) Indicaremos los intentos de clarificación del espíritu de la Ortodoxia.
- 3.º) En el último punto, el central de nuestra exposición, indicaremos las características de la teología ortodoxa, tal cual la presentan un grupo caracterizado de ortodoxos modernos.

Dado que una exposición sobre el pensamiento de otro —en este caso de otros, cuya amplitud muestra el mismo apéndice bibliográfico—, no puede hacerse sin continuas y amplias citas para mostrar todo el contexto, so pena de traicionar el pensamiento ajeno, nuestra exposición adquirirá una cierta dimensión de pesadez. Creemos sin embargo que así resulta una exposición mucho más objetiva. Además no es fácil sintetizar a veces a la teología ortodoxa por su diversidad de escuelas. Téngase en cuenta que hoy se llega a hablar de neo-ortodoxia, expresión ésta de N. Nissiotis.

21. Gordillo, M., *Theologia orientalis cum latinorum comparata* (Orientalia christiana analecta 158) (Roma 1960), p. 16.

1. DATOS HISTORICOS FUNDAMENTALES

RAICES HISTORICAS DE LA ACTITUD TRADICIONALISTA EN LA ORTODOXIA

La Ortodoxia ofrece una faz profundamente tradicionalista. Hay dos datos históricos que explican perfectamente este hecho²². El primero es el triunfo final de las santas imágenes (año 843), hecho conocido como el triunfo de la Ortodoxia. El triunfo es conmemorado con una liturgia especial en la que se proclama la verdadera fe —la ortodoxa— y se anatematiza a quienes atacan a las santas imágenes o a los siete concilios ecuménicos: «a quienes rechazan los concilios de los santos Padres y sus tradiciones que son conformes con la revelación divina y que la Iglesia ortodoxa católica mantiene piadosamente anatema, anatema, anatema»²³.

El triunfo contra la iconoclastia supuso considerar a la Iglesia y al Imperio como dos entidades perfectas que realizaban desde aquel momento una perfección armoniosa y completa. Significaba abandonar el mundo del desarrollo, de la búsqueda de la verdad y de la acción por el de la teoría, instalarse en una falsa eternidad y negar la historia en provecho de la escatología. Como indica A. Schmemmann «una cristalización empezó en la Iglesia bizantina, una tendencia a fijar la tradición y a considerarla como cerrada e inmutable»²⁴.

El triunfo de la Ortodoxia fue considerado por el espíritu bizantino como una victoria decisiva y completa de la Ortodoxia, poniendo punto final a su desarrollo histórico. A partir del siglo IX triunfa en teología la fidelidad literal a los Padres.

Y a este dato hay que añadir un segundo hecho: la condena de J. Italos en el siglo XI. Desde entonces en la fiesta de la Ortodoxia se añade un anatematismo «contra quienes se dedican a fondo a las ciencias helénicas y no las practican tan sólo para el ejercicio sino que adoptan sus fútiles opiniones»²⁵. Se comprende, como indica J. Meyendorff, que los bizantinos «no osaran nunca, aunque fuera tan sólo por causa de la con-

22. Me baso en Schmemmann, A., 'La théologie byzantine et l'Eglise orthodoxe', *Dieu Vivant* 25, pp. 35-53; Meyendorff, J., 'Humanisme et mystique à Bizance au XIV^e siècle', *N.R.T.* 79 (1957) 905-14; Le Guillou, M. J., *Misión y Unidad*, pp. 143-52.

23. Texto tomado de Ware, *The Orthodox Church*, p. 39.

24. *Art. cit.* en nota 22, p. 51.

25. *Triodion*, ed. Atenas 1930, p. 148.

denación de Italos, emprender una síntesis nueva entre la revelación y la filosofía griega, para reemplazar o completar lo que los Padres del siglo IV habían realizado»²⁶.

Posteriormente, en la controversia entre el humanista calabrés Barlaam y el monje del monte Athos G. Palamas reaparece el mismo problema. G. Palamas²⁷ podía referirse en su controversia a la autoridad de la Iglesia para combatir al primero. En sus *Triades* hay una actitud negativa para con el helenismo pagano, actitud que parece cerrar toda perspectiva de desarrollo filosófico de una riqueza comparable al del Occidente medieval²⁸.

Estos datos son por sí mismos claramente justificatorios del peligro de un malsano tradicionalismo con el que tenía que enfrentarse la Iglesia ortodoxa. Como indica J. Meyendorff uno de los peligros que acechan a la Ortodoxia hoy es «absolutizar el pasado en su totalidad»²⁹.

LA ORTODOXIA Y LOS INFLUJOS EXTERNOS QUE HA PADECIDO

En el congreso teológico de Atenas se indicaba la necesidad de eliminar los elementos extraños. Se referían directamente como datos-test a las confesiones de P. Moghila y de Dositeo de Jerusalén. En un período sombrío, en expresión de J. Meyendorff³⁰ «la Ortodoxia ha usado argumentos protestantes contra el catolicismo y argumentos católicos contra el protestantismo.

El año 1629 el patriarca de Constantinopla Cirilo Lukaris publicó en latín en Ginebra su célebre *Confessio* conforme al más estricto calvinismo. La emoción suscitada en Oriente fue inmensa y seis concilios locales entre los años 1638 y 1691 la condenaron sucesivamente. En el ámbito de esta reacción antiprotestante el metropolitano de Kiev Pedro Moghila redactó una Confesión ortodoxa (año 1640). Moghila trata de «dar a la ortodoxia

26. *Art. cit.* en nota 22, p. 910.

27. G. Palamas es considerado modernamente por muchos ortodoxos como el gran exponente de la verdadera Ortodoxia. Cf. *infra* nota 111.

28. Sic Meyendorff, *art. cit.* en nota 22, p. 911.

29. Meyendorff, *L'Eglise*, p. 163. Y añade: «un teólogo ortodoxo debe necesariamente distinguir lo que en el pasado de la Iglesia constituye la Santa Tradición, inmutable y obligatoria, y lo que no es sino un residuo —a veces respetable, pero a veces dañoso— de un pasado acabado». En *Orthodoxie et Catholicité*, p. 91, indica que «este conservatismo formal no es en sí mismo la esencia de la ortodoxia».

30. *L'Eglise*, p. 90.

un sistema tan preciso y tan claro como el de los latinos» y en la práctica «copia a los catecismos católicos entonces extendidos, principalmente al de Canisio»³¹. Aprobada la Confesión en Kiev en 1640, recibió enmiendas serias en el concilio de Jassy (año 1642). De esta confesión, afirma J. Meyendorff, que «aún corregida, representa el documento más latino en el espíritu y en su forma que jamás haya sido aprobado por la jerarquía ortodoxa»³².

En el mismo clima antiprottestante, el patriarca Dositeo de Jerusalén redacta una confesión como refutación detallada y sistemática de la de Cirilo Lukaris. Fue aprobada por un concilio reunido en Jerusalén el año 1672. Para J. Meyendorff este es «el más importante texto dogmático ortodoxo de este período no siendo contextada su autoridad»³³. Por su parte T. Ware indica que el texto «es menos latino que el de Moghila y ciertamente debe ser considerado como un documento de importancia primaria en la historia de la moderna teología ortodoxa»³⁴.

Ahora bien, ¿qué valor se concede a estas confesiones en la teología ortodoxa? Conviene tener presente algunas formas de valoración por parte de teólogos ortodoxos modernos.

P. Evdokimov los considera como «textos de naturaleza respetados pero sin ninguna autoridad normativa»³⁵. Entre los dogmáticos griegos se les concede «una autoridad relativa» (Androutsos), «un valor dogmático no absoluto e infalible sino relativo, teológico e histórico» (Papadopoulos). P. N. Trembelas indica que «expresan la conciencia de la Iglesia católica ortodoxa en la época de su publicación y en su línea general son conformes a la tradición de esta Iglesia»³⁶.

Por su parte G. Florovsky considera que Kattenbusch «tiene

31. Meyendorff, *L'Eglise*, p. 85.

32. *Ibid.*, p. 86. Lo mismo Ware, *The Orthodox Church*, p. 107 y P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 178. Sin embargo Androutsos, Chr., *Symboliké*, p. 43, indica que esta confesión es «en cuanto a su contenido una exposición muy completa y muy sagaz del sistema dogmático y moral de la Iglesia ortodoxa».

33. *L'Eglise*, p. 87.

34. *The Orthodox Church*, p. 108. De la misma opinión que Meyendorff y Ware es P. N. Trembelas, *Dogmatique*, vol. I, p. 78: «merece una gran consideración y obtuvo varias veces la aprobación sinódica. Ocupa un lugar primordial entre los libros simbólicos de la Iglesia ortodoxa».

35. *L'Orthodoxie*, p. 178.

36. *Dogmatique*, vol. I, p. 77. Las referencias de autores griegos las hemos tomado de Trembelas, p. 77, n. 1. Por su parte Karmiris, *Abriss*, p. 24, insiste también en que «llevan el espíritu de la época en que han sido redactadas».

razón» al considerar que los libros simbólicos «no pueden ser considerados como la auténtica fuente» para mostrar el sentido de la Iglesia Ortodoxa. Y añade:

«Los llamados 'libros simbólicos' de la Iglesia ortodoxa no tienen autoridad obligatoria, aunque hayan podido ser usados por teólogos particulares y en circunstancias particulares. Su autoridad es subordinada y derivada. En todo caso no tienen autoridad por ellos mismos sino tan sólo en cuanto que ellos están de acuerdo con la continua tradición de la Iglesia. Su influencia es característica de ciertas situaciones en la historia de la moderna teología ortodoxa, pero en ningún sentido es característica de la misma Iglesia ortodoxa» 37.

Las citadas confesiones son un test de la historia de la teología ortodoxa. Fijándonos en la teología rusa se advierte la existencia de un influjo latino, sobre todo en la escuela de Kiev. Allí era indiscutida la autoridad de Tomás de Aquino, cuya *Summa theologica* se empleaba a través de los comentarios de jesuitas como Valencia, Suárez, Arriaga, Lugo. Línea contraria es la línea teológica que arranca de Teófanos Prokopovich (muerto en 1736) quien sufría fuertes influjos protestantes. A éste se le considera fundador de la teología sistemática en Rusia y su influjo se hizo sentir en los manuales rusos de dogmática. En 1836 se produjo un cambio con la reforma de Protasov, cobrando nuevo prestigio los escritos simbólicos de P. Moghila 38.

Esta historia de la Ortodoxia ha llegado a ser considerada en el congreso de Atenas por H. S. Alivisatos como «un período de decadencia casi completa», período que se extendería desde el tiempo de la iconoclastia y del cisma hasta nuestros días. Para G. Florovsky casi toda la teología rusa desde el siglo XVIII en adelante no habría sido más que reproducción de fuentes occidentales heterodoxas. A. Schemann ha afirmado recientemente:

«Este sistema teológico occidental ha sido aceptado también por el Oriente ortodoxo y después del fin de la edad patristica nuestra teología ha sido mucho más occidental que oriental» 39.

37. *The Ethos*, p. 184, cf. Krivocheine, B., 'Les textes symboliques de l'Eglise orthodoxe', *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* n. 48 (1964) 197-217; n. 49-50 (1965) 12-23, 71-82.

38. Una breve síntesis histórica ofrece B. Schultze, *Iglesias orientales*, col. 813-15. Véase también Jugie, M., o. c., en nota 20, vol. I, p. 546 ss.; Gordillo, M., *Compendium Theologiae orientalis* (Roma 1950), pp. 23-35; *Introductio in theologiam orientalem* (Roma 1955), pp. 269-302.

39. *Le culte divin*, p. 413. En *Liturgy and Theology*, p. 89, habla de que la teología ortodoxa se ha hallado en una «cautividad occidental», siguiendo a G. Florovsky.

2. A LA BUSQUEDA DEL ESPIRITU DE LA ORTODOXIA

Varios han sido los autores occidentales que han tratado de describir *el espíritu de la Ortodoxia*. Entre los primeros merecen ser destacados W. Gass y F. Kattenbusch⁴⁰. Entre ambos media una total diferencia metodológica. Mientras el primero se basaba en los así denominados «libros simbólicos» ortodoxos, Kattenbusch mostraba que el método no era bueno y que el único método capaz era volver a los Padres más que a las confesiones de Mophila o Dositeo⁴¹.

A partir de estos autores el intento se ha repetido muchas veces. Recientemente por parte de los mismos ortodoxos se han escrito artículos como *The Ethos of the Orthodox Church* por parte de G. Florovsky o el libro *The Orthodox Ethos*⁴². Los diversos libros que en lenguas occidentales han ofrecido una síntesis de la visión ortodoxa siempre han tocado este problema⁴³. En las ponencias con ocasión de las fiestas del centenario de G. Palamas (noviembre de 1959), el profesor P. J. Bratsiotis consideraba como primera cuestión a examinar «si en la Iglesia ortodoxa hay un principio fundamental o una característica esencial o una idea central, en base a la cual el examen de la Ortodoxia pudiera ser construido»⁴⁴.

El profesor búlgaro Zankov considera que no se puede definir de modo pleno y preciso en qué consiste tal esencia⁴⁵. Sin embargo hay algunos trazos fuertemente subrayados por los

40. Gass, W., *Symbolik der Griechischen Kirche* (Breslau 1872). Le contradujo F. Kattenbusch, 'Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke', *Theologische Studien und Kritiken* 51 (1878) 94-121 y 179-253. Por su parte Kattenbusch había publicado *Lehrbuch der Vergleichenden Konfessionskunde*, erster Band: Prolegomena und erster Teil: Die Orthodoxe Anatolische Kirche (Friburgo de Bris. 1892).

41. Florovsky, *The Ethos*, pp. 183-4 da la razón a Kattenbusch.

42. Phillippou, A. J. (ed.), *The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America* (Studies in Orthodoxy 1) (Oxford 1964).

43. Algunos libros a mano más característicos: Boulgakoff, S., *L'Orthodoxie* (Paris 1958) (reedición de la de 1932); Evdokimov, P., *L'Orthodoxie* (Paris-Neuchâtel 1959); Seraphim, Metr., *L'Eglise orthodoxe* (Paris 1952); Clement, O., *L'Eglise Orthodoxe* (Paris 1961); Meyendorff, J., *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris 1960); Ware, T., *The Orthodox Church* (Londres 1967) (1.ª ed. en 1963).

44. *Principes et caracteristiques*, p. 107.

45. Zankov, St., *Das Orthodoxe Christentum des Ostens* (Berlin 1928), p. 28.

autores ortodoxos y de su lectura complexiva se deduce la visión que se hacen de la Ortodoxia.

Ha sido frecuente el preguntarse y responder afirmativamente que la Ortodoxia aparece como vía media entre el catolicismo y el protestantismo. Así lo hace S. Zankov, considerando que la Ortodoxia sintetiza los conceptos de autoridad y libertad, y que ofrece una síntesis entre el elemento humano que prevalece en el catolicismo y el elemento divino que prevalece en el protestantismo ⁴⁶. Del mismo Zankov es la comparación de que si se tratara de caracterizar en una palabra a las tres Confesiones habría que decir que el catolicismo romano es petrino, el protestantismo paulino y la Ortodoxia joánica ⁴⁷. La expresión se reproduce en S. Boulgakoff quien entiende joánica como contemplativa ⁴⁸.

Por su parte Andrutsos considera que la idea directriz que prevalece en la Ortodoxia es la de libertad y autoridad. Bratsiotis considera que esta fórmula expresa el espíritu de la Ortodoxia, si bien «es con todo un principio formal y no una idea central a partir de la cual se podría desarrollar y comprender los principios y características de esta Iglesia» ⁴⁹.

En ciertos círculos ortodoxos en Occidente, el foco central fue el instituto S. Sergio de París, se ha colocado el alma de la ortodoxia en la conciliaridad o sobornost. Un ferviente partidario de ella, S. Boulgakoff, escribe:

«Tocamos aquí la esencia misma de la doctrina de la Iglesia; todo el poder de la eclesiología ortodoxa está concentrado en este punto. Si no se resuelve esta cuestión, no se puede comprender la ortodoxia... El alma de la ortodoxia es la conciliaridad, la sobornost, según la muy justa expresión de Khomiakoff... Se podría traducir sobornost por sinfonicidad, unanimidad. La ortodoxia, decía Khomiakoff, se opone a la vez al autoritarismo y al individualismo; ella es un unanimismo, una síntesis de autoridad y de libertad en el amor que reúne a los creyentes» ⁵⁰.

46. *Ibid.*, p. 30.

47. *Ibid.*, p. 134. Cf. el trabajo de Bratsiotis, *Paulus und die orthodoxe kirche*.

48. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 213.

49. *Principes et caracteristiques*, p. 108. Karmiris, *Contemporary Orthodoxy*, p. 23 y n. 23 se adhiere al principio de autoridad y libertad y cita en confirmación un texto de Bratsiotis de 1931 en el que este autor entendía con el lema que la Ortodoxia no ha tenido ni el despotismo jerárquico del catolicismo ni la anarquía en cuestiones de fe del protestantismo.

50. *L'Orthodoxie*, pp. 83-84. De la misma opinión es Lialine, C., *L'Ortho-*

Otra vertiente para describir el espíritu de la Ortodoxia la ha expuesto con fuerza N. Arseniev al subrayar que el distintivo esencial radica en la experiencia mística, experiencia vivida en la liturgia ⁵¹. Esta es sin duda una característica de la teología ortodoxa que trata de tener una experiencia místico-litúrgica de las verdades transmitidas por la tradición. De ella hablaremos al exponer la relación entre teología y mística.

Recientemente un monje rumeno, a propósito del libro *Philocalia*, ha llegado a escribir:

«Si la ortodoxia oriental es esencialmente lo que es, la explicación debe ser buscada en su particular fidelidad a los Padres cuya herencia viva constituye la trama de esta Iglesia... Por una especie de instinto connatural a su desarrollo orgánico... ha evitado cuidadosamente las grandes síntesis con los sistemas del mundo, surgido de la empresa secular, para permanecer rigurosamente centrada en la contemplación espiritual, expresada por los Padres, en tanto que órganos del Espíritu y de la Iglesia» ⁵².

Y a continuación añade que la Ortodoxia está «estructuralmente vuelta a sus fuentes puesto que no hay lugar, en su tradición, sino para lo que pertenece a la pura presencia de los Padres integrados, sobre todo gracias a ese maravilloso instrumento de contemplación creadora que es la liturgia bizantina» ⁵³.

Al subrayar estos autores esta dimensión místico-litúrgica, están indicando algo que ha sido fundamental en la historia de la Ortodoxia: «el valor de esta plenitud tradicional se mantuvo gracias a la liturgia. La fe se conservó así con una notable autenticidad (mucho más de lo que cabía esperar de Occidente en condiciones análogas): sólo el pensamiento se encontró desenraizado y privado de sus más profundas fuentes» ⁵⁴.

doxie et le problème oecuménique', en *L'Eglise et les Eglises*, vol. II (Chevetogne 1955), pp. 399-413.

Sobre la temática véase el art. de B. Schultze, 'Spirito genuino dell'ortodossia', y nuestro artículo 'La conciliaridad eclesial', *Lumen* 19 (1970) 438-63. M. Gordillo, o. c. en nota 21, pp. 8-10 aporta una buena documentación de autores rusos al respecto.

51. Arseniev, N., 'L'Eglise d'Orient', 4 (1928) 73-144.

52. Un Moine de l'Eglise Orthodoxe de Roumaine, 'L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine', *Istina* 5 (1958) 315.

53. *Ibid.*, p. 316.

54. Le Guillou, *Misión y Unidad*, p. 147.

Digno de mención es también un párrafo de P. Evdokimov al describir qué es la Ortodoxia:

«Todo el mundo puede hoy mencionar los puntos de divergencia: del lado romano ante la ortodoxia..., del libro ortodoxo ante la congregación protestante... No es suficiente para tomar un verdadero conocimiento de la ortodoxia, que sobre todo no está a medio camino entre el catolicismo y el protestantismo. La ortodoxia se presenta como un todo espiritual homogéneo, inagotable; esencialmente vida, supera toda definición: 'Ven y ve' dice bien el P. Sergio Boulgakoff a todo hombre de buena voluntad. Pues en efecto la ortodoxia es la forma menos normativa del cristianismo, la menos traducible en conceptos»⁵⁵.

El carácter místico-litúrgico de la Ortodoxia y el hecho de que sea poco traducible en conceptos, son datos que volverán a aparecer más tarde al indicar las características de la teología ortodoxa.

Para terminar este punto, creemos conveniente presentar en síntesis las *características más fundamentales* que P. Bratsiotis ofrecía en 1959 sobre la Iglesia ortodoxa⁵⁶. Su exposición es ampliamente test y síntesis de la Ortodoxia actual.

1.º) «La más fundamental y la más esencial [característica] de la Iglesia ortodoxa es su adhesión constante a la santa tradición» (p. 109). La tradición añade «no es considerada como un valor estático... sino dinámico».

2.º) «La combinación simétrica de autoridad y de libertad que es observada en esta Iglesia lo mismo que en la Iglesia primitiva» (p. 110).

3.º) «La importancia dada a la encarnación de la Palabra divina, y especialmente la divinidad de Cristo ... a lo que corresponde la deificación del hombre» (p. 110)⁵⁷.

4.º) «La fuerte insistencia que pone sobre el carácter transitorio de las cosas de este mundo con relación a la eternidad y la conservación viva de la idea escatológica original que se relaciona con ello. Esta característica, en relación con la insistencia dada en nuestra Iglesia a la deificación del hombre en Cristo, da a su carácter divino una coloración ascética y mística» (pp. 110.1).

5.º) «El reconocimiento de los derechos especiales del laicado en toda la vida de la Iglesia, de una forma que evita los extremos del catolicismo romano y del protestantismo, sin perder de vista la

55. *L'Orthodoxie*, p. 8.

56. *Principes et caractéristiques*.

57. Cf. Lot-Borodine, *La doctrine de la «déification»* y el art. de Y. M. Congar, 'La déification dans la tradition de l'Orient', en *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam 50) (Paris 1964), pp. 257-72.

posición suprema del clero, especialmente de los obispos, en la Iglesia, y manteniendo el carácter jerárquico que la Iglesia ha tenido desde el primer siglo» (p. 112).

Estas cinco características indican bien los trazos fundamentales de la Ortodoxia. Pone en primer lugar la adhesión a la tradición, pero considerando a la tradición no como valor estático sino dinámico. Ya hemos visto cómo acontecimientos históricos han dado a la Ortodoxia un fuerte tinte de tradicionalismo. En el congreso de Atenas insistió G. Florovsky, y ha insistido a menudo, resultando ser el *topos* típico al que aluden otros autores ortodoxos, que hay que volver a los Padres, pero con un espíritu creativo⁵⁸. De esta forma la teología ortodoxa trata de superar el puro tradicionalismo, tratando de hacer de su tradición un elemento vivo y dinámico. Se reconoce que la Ortodoxia «no ha sido siempre suficientemente crítica en su actitud para con el pasado y que el resultado ha sido frecuentemente un estancamiento» y que «a menudo es precisamente su contacto con Occidente lo que le ha ayudado a ver más y más claramente lo que es esencial en su propia herencia»⁵⁹.

Dos párrafos de T. Ware y P. Evdokimov ayudan a comprender la postura que predomina a este respecto en la Ortodoxia:

Ware: «La verdadera fidelidad al pasado tiene que ser siempre una fidelidad creativa... Un pensador ortodoxo debe ver la tradición por dentro, debe entrar en su espíritu interno ... La concepción ortodoxa de tradición no es estática sino dinámica, no una aceptación muerta del pasado sino una experiencia viva del E. S. en el presente»⁶⁰.

Evdokimov: «La tradición es la conciencia de la Iglesia de ser el lugar vivo de la Palabra operante ... Para comprender e interpretar correctamente las palabras inspiradas hay que poseer idéntica inspiración del E. S. y ésta es la función inherente a la Iglesia-tradición viva. El pasado eclesial jamás mata al presente sino que le inspira a progresar, colocándose en el contexto de la tradición y en su norma interior: el acuerdo de la catolicidad en

58. Cf. sus artículos 'Patristic and modern Theology', en Alivisatos, *Procès Verbaux*, pp. 238-42; 'Les voies de la théologie russe', *Dieu Vivant* 13, pp. 50-58; 'The Ethos of the orthodox Church', *The Ecumenical Review* 12 (1960) 183-98; 'Gregoire Palamas et la Patristique', *Istina* 8 (1961-2) 115-25 (ad rem pp. 116-7). Otros autores: Karmiris, I. N., *Contemporary Orthodox Theology*, p. 14 ss.; Evdokimov, P., *L'Orthodoxie*, p. 194; Ware, *The Orthodox Church*, pp. 205-7, etc.

59. Ware, *The Orthodox Church*, pp. 205-6.

60. *Ibid.*, p. 206. Indica en p. 207, n. 1 su deuda para con G. Florovsky y V. Lossky.

el mismo Señor, en el mismo Espíritu. De forma muy paradójica —gracias al Testimonio que permanece— la tradición es un acuerdo con el futuro que se halla en el pasado»⁶¹.

Los teólogos ortodoxos son conscientes de que hay un doble peligro en la teología ortodoxa: el de absolutizar el pasado en su totalidad «no distinguiendo lo que en el pasado es la tradición inmutable y obligatoria y lo que no es sino un residuo —a veces respetable, pero a veces nocivo— de un pasado superado»⁶² y el peligro del modernismo de mala ley.

Merece ser subrayada la segunda característica que indica Bratsiotis, «la combinación simétrica de autoridad y libertad» que engarza, al menos en parte, con el movimiento eslavófilo y su presentación de que la esencia de la Ortodoxia es la *sobornost*. Hay una conexión fundamental entre esta segunda característica y la que denomina quinta: derechos especiales del laicado. La importancia del laicado aparece cada vez con más constancia en la moderna teología ortodoxa⁶³.

La cuarta característica, indicada por Bratsiotis, da un tinte especial a la Ortodoxia, a decir verdad porque ha conservado de una forma característica una dimensión esencial del cristianismo: su tensión escatológica.

3. CARACTERISTICAS DE LA TEOLOGIA ORTODOXA

Desde un comienzo conviene advertir que la impresión que se tiene de qué es la teología ortodoxa es muy distinta, si se lee un manual clásico como la *Dogmatique* de P. N. Trembelas, a si se consideran las obras que sobre la Ortodoxia han escrito autores como S. Boulgakoff, V. Lossky, O. Clement, P. Evdokimov, etc. Estos segundos resultan más exponentes de lo que hoy en la moderna teología ortodoxa se afirma con más insistencia.

61. *L'Orthodoxie*, pp. 195-6.

62. Meyendorff, *L'Eglise*, p. 163. Similiter Ware, *The Orthodox Church*, p. 206.

63. En mi artículo 'La conciliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teología Ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63 se encontrarán datos y bibliografía al respecto. El tema es objeto de estudio en la comisión preparatoria para el Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa: *Contacts* 26 (1974) 100-1.

Representativo, al respecto, es sin duda alguna el párrafo siguiente de V. Lossky:

«Si la experiencia mística es una puesta en valor personal del contenido de fe común, la teología es una expresión para utilidad de todos. de lo que puede ser experimentado por cada uno»⁶⁴.

La Ortodoxia vuelve sobre la patrística griega. Para ésta «la teología aparece ante todo y en su misma aspiración: camino experimental de la unión con Dios»⁶⁵. Se cita con agrado la expresión de Evagrio: «si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si verdaderamente oras, eres teólogo». P. Evdokimov subraya desde los Padres las siguientes notas de la teología:

— «En oposición a una especulación sobre los textos, es un camino contemplativo, generador de unidad».

— «El teólogo se erige en ministerio carismático ya que 'nadie puede conocer a Dios si no es Dios mismo quien le enseña' ... Un teólogo, para S. Macario, es θεοδιδάκτος enseñado por Dios»⁶⁶.

A) SU CARACTER ECLESIAL Y TRADICIONAL-PATRISTICO

En su trabajo *Contemporary Orthodox Theology and its Task* I. N. Karmiris indica que ante todo la teología tiene un doble carácter: eclesial y tradicional-patrístico.

Tiene un carácter eclesial, indica I. N. Karmiris, ya que pertenece enteramente a la Iglesia ortodoxa que garantiza la verdad y la legitimidad de su enseñanza. La teología ortodoxa es verdadera teología tan sólo dentro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Col. 1, 24) en cuanto servicio orgánico, o más bien en cuanto su pensamiento y conciencia. La teología es un perfecto don del E. S. a la Iglesia, en la que mora. Karmiris quiere poner de relieve la necesidad que tiene la Iglesia de la teología. Por eso añade: «la teología es su conciencia, su criticismo expiatorio, y el permanente recuerdo de la meta de su existencia. Por ello ha de referir continuamente la vida empírica de la Iglesia

64. *Théologie mystique*, p. 7. El subrayado es nuestro.

65. P. Evdokimov, *La connaissance*, p. 18. En este trabajo P. Evdokimov ofrece las líneas centrales de la patrística convencido con razón de que el ser de la teología ha sido captado perfectamente por los Padres.

66. *Ibid.*, pp. 19-20.

a las fuentes de su fe y vida... y evaluar y juzgar lo «empírico» por la luz de la verdad misma»⁶⁷.

El pensamiento teológico, indica por su parte S. Boulgakoff, es la conciencia de la Iglesia, su soplo, que no se puede retener⁶⁸. Mas, dado que los laicos no son meramente un sujeto pasivo de la administración de la jerarquía, ni una especie de vaso vacío de carisma, Boulgakoff reivindica para los laicos el derecho de ser teólogos, derecho que no puede ser abolido por la jerarquía⁶⁹. Aparece así una de las implicaciones de la eclesialidad de la teología. Si «la teología es una expresión para el servicio de todos de que puede ser experimentado por cada uno» (V. Lossky), el teologizar deberá ser concebido como carisma al servicio de la comunidad.

S. Boulgakoff tiene un hermoso párrafo en el que deduce las consecuencias de este carácter carismático de la teología:

«Sin duda el discernimiento del espíritu y el reconocimiento de la profecía auténtica son para la Iglesia una función extremadamente difícil, pues siempre hay peligro de error (así el Apóstol dice: 'probad todas las cosas y retened lo que es bueno', 1 Tes. 5, 21). Con todo el mismo exhorta a no extinguir el Espíritu. Una tal extinción resultaría de la prohibición formal a los teólogos laicos de ser teólogos libres. Se debe ser un teólogo libre, si se permanece sincero; esto no es ni simple ignorancia de la doctrina eclesiástica tradicional ni licencia; la libertad es una inspiración sincera y personal, el deseo de realizar la experiencia de la Iglesia por sentimientos y pensamientos personales. Y esto corresponde al fondo de las cosas, pues la tradición de la Iglesia es al mismo tiempo experiencia personal, realizada en individuos. Y este dominio de la inspiración libre de la Iglesia, así como el estudio científico, es de preferencia el dominio de la profecía en el sentido que ahora se le da. Este dominio no debería ser dominio exclusivo de la jerarquía. Pertenece a todo el mundo cristiano»⁷⁰.

Además la teología posee un carácter tradicional y patrístico. La teología ortodoxa es esencialmente tradicional, lo que significa, bíblica y patrística⁷¹.

La Ortodoxia subraya con énfasis la lectura *eclesial* de la S. Escritura. Significativo es el siguiente párrafo de P. Evdokimov:

«La mejor forma de definir la espiritualidad ortodoxa es decir que ella es esencialmente bíblica, pero hay que captar el sentido

67. Karmiris, *Contemporary Orthodox Theology*, pp. 12.13.14.

68. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 73.

69. *Ibid.*, pp. 66-73.

70. *Ibid.*, pp. 74-5.

71. Karmiris, *Contemporary Orthodox Theology*, p. 14.

ortodoxo, eclesial del término. Los Padres de la Iglesia vivían de la Biblia, pensaban y hablaban con la Biblia con esta admirable penetración que va hasta la identificación de su ser con la misma sustancia bíblica. ...La Biblia es dada a la Iglesia... Colocando la Biblia *por encima* de la Iglesia, se falsea la actitud normativa, querida por el Señor de leerla en la Iglesia» 72.

Atendiendo a la época de los Padres G. Florovsky indica que «la Tradición era de hecho la auténtica interpretación de la Escritura»: «la Escritura pertenece a la Iglesia y era solamente en la Iglesia como la Escritura podía ser interpretada adecuadamente y correctamente entendida» 73.

El testimonio de los Padres tiene para la teología ortodoxa una importancia capital. G. Florovsky ha subrayado este aspecto en varias ocasiones y ha llegado a escribir: «La Iglesia es verdaderamente apostólica, pero lo es también patrística. Estos dos caracteres nunca pueden ser separados. Sólo porque la Iglesia es patrística continúa siendo apostólica... La predicación apostólica vive en la Iglesia... Nuestra vuelta a los Padres es, por tanto, algo más que una vuelta al pasado o a la antigüedad. Los Padres no son solamente testigos de la verdad de fe, *testes antiquitatis*, sino que son también testigos de la verdad de la fe, *testes veritatis*. El término espíritu de los Padres traduce una estructura interior en la teología ortodoxa. Es no menos importante que la santa Escritura y jamás se separa de ella. Como ha indicado bien un estimado escritor: 'La Iglesia católica de todos los siglos no es simplemente hija de la Iglesia de los Padres, sino que es y permanece la Iglesia de los Padres'» 74.

72. *L'Orthodoxie*, pp. 187-9. Evdokimov opina que «abusos reales y un malentendido trágico para el cristianismo occidental han crispado [en cuanto a la relación entre Escritura y Tradición] los elementos complementarios en una oposición completamente facticia» (p. 188). Por su parte P. N. Trembelas, *Dogmatique*, vol. I, p. 50 considera que «una exageración de los católicos romanos indujo a los protestantes a rechazar la Tradición».

73. *The function of Tradition*, pp. 182-3.

74. Gregoire Palamas et la *patristique*, p. 116. Karmiris, *Contemporary Orthodox Theology*, pp. 14-15, se basa en este testimonio. El autor al que se refiere es L. Bouyer, *Le renouveau des études patristiques*, en *La Vie intellectuelle*, 1947, p. 18. En *The Ethos*, p. 187, escribe: «La sabiduría de los Padres pertenece a la verdadera estructura de la fe ortodoxa. La Iglesia está igualmente sometida al *kerygma* de los Apóstoles y a los *dogmata* de los Padres. Ambos aspectos se corresponden mutuamente. La Iglesia es ciertamente 'apostólica', pero también lo es 'patrística'. Y sólo por ser 'patrística' la Iglesia es continuamente 'apostólica'».

Tras G. Florovsky los teólogos ortodoxos insisten en el retorno a la teología de los Padres. Lo que significa «retorno a su espíritu, a su enseñanza, a su 'experiencia' religiosa»⁷⁵; «adquirir su mente»⁷⁶. Y esto porque los Padres «hablan del fondo de la universal plenitud de la Iglesia y lo que expresan no es tan sólo sus personales pensamientos, ideas y convicciones, sino la conciencia de la Iglesia, el testimonio de la Iglesia»⁷⁷.

B) INTIMA CONEXION ENTRE TEOLOGIA Y MISTICA

La expresión es de V. Lossky, quien entiende por mística «una espiritualidad, expresando una actitud doctrinal». A su entender, «la teología y la mística, lejos de oponerse, se sostienen y complementan mutuamente». Por ello establece que «no hay mística cristiana sin teología, pero sobre todo, no hay teología sin mística»⁷⁸. Sus afirmaciones vienen aceptadas por otros teólogos. Así O. Clement indica que «el pensamiento teológico no es erudición ni especulación sino una adoración inteligente, un verdadero *carisma* de la adoración lúcida... El conocimiento teológico es inseparable de la santificación, es decir de un cambio ontológico del que conoce. Conocer es *estar con*, es encontrar, es decir metamorfosearse en la luz ontológica de una presencia»⁷⁹.

La teología ortodoxa resulta así lógica expresión de la patristica griega. Con naturalidad reaparecen en sus plumas las citas de los Padres. El ideal cristiano es la contemplación y en la tradición oriental la mística es considerada como «lo superior de la teología, como la teología por excelencia»⁸⁰.

El dogma expresa una verdad revelada, un misterio insondable, que debe ser vivido por nosotros en un proceso en el cual, en vez de asimilar el misterio a nuestro modo de entendimiento, deberemos disponernos a un cambio profundo, a una transfor-

75. Karmiris, *Contemporary Orthodox Theology*, p. 19.

76. Florovsky, *The Ethos*, p. 189. En la p. 188 indica que las características de la teología de los Padres son: su carácter existencial, su dimensión kerigmática, que la última referencia es la comprensión espiritual. «Una tal teología tan sólo puede ser proclamada o predicada, y no simplemente pensada de una forma escolar».

77. Florovsky, *Les voies*, p. 58.

78. *Théologie mystique*, pp. 6-7.

79. *L'Eglise orthodoxe*, pp. 34-36.

80. Lossky, *Théologie mystique*, p. 7.

mación de nuestro espíritu, para hacernos aptos a la experiencia mística ⁸¹.

N. Nissiotis ha tratado de indicar lo que a su juicio serían «las fuerzas ocultas de la teología de la Iglesia de Oriente» y que deben ser «los puntos de partida de todo esfuerzo de renovación de la teología sistemática». ¡He aquí sus ideas! La teología es ante todo una respuesta a la obra continua del E. S., pues es por El como la gracia de Dios trinitario se revela continuamente en la Iglesia y se derrama en el mundo. La teología no es una búsqueda científica ni una descripción sistemática de una realidad objetiva. Lo que nos hace escribir la teología es la renovación de nuestro espíritu por el Espíritu de Dios realmente presente. En consecuencia la finalidad de la teología es captar esta renovación del pensamiento por el Espíritu y expresarlo siempre ante su presencia real. La base de la renovación teológica radica en la acción que el Espíritu opera en el teólogo en cuanto creyente. Por ello la teología debe ser concebida como respuesta a Dios y a su obra, y debe, en consecuencia, conducir al agradecimiento al creador. En otras palabras, debe ser respuesta eucarística y doxológica espiritual. No hay dogma, escribe, que no pueda venir a ser un himno doxológico a la gloria de Dios y no hay himnología cultual cristiana que no sea aceptada en una cierta medida como un comentario dogmático de la fe de la Iglesia ⁸².

A subrayar las expresiones «la teología no es una teoría sobre Dios ni una contemplación abstracta ni una expresión científica». Por su parte, G. Florovsky insiste en que «separada de la vida en Cristo, la teología no aporta convicción alguna; separada de la vida de fe degenera en vacía dialéctica, en vana polilogía» ⁸³. Atendiendo a los excesos de la Escolástica occidental, Florovsky toma la famosa frase de Gregorio Nacianceno sobre el hacer teología: «halieutikôs, ouk aristotelikôs, esto es, de la forma de los pescadores (=apóstoles), no a la forma de Aristóteles». «La teología (patrística) no era una disciplina autoexplicativa, que pudiera ser presentada de forma argumentativa, esto es aristotelikôs, sin un previo compromiso espiritual» ⁸⁴.

Aparece de esta forma en los teólogos ortodoxos un rechazo

81. *Ibid.*, p. 6.

82. Nissiotis, *Remarques*, pp. 130-1.

83. *The Ethos*, p. 188.

84. *Ibid.*, p. 188.

contra la teología lógico-racional. Así Nissiotis indica que «la finalidad suprema de la obra teológica no es la apologética de la sabiduría humana, ni a la respuesta a los heréticos, sino un sacrificio racional a la gloria de Dios»⁸⁵.

Dos advertencias precisa lo descrito hasta aquí. Hay, en primer lugar, en la manera de ver ortodoxa, sobre todo de los rusos, una crítica al espíritu cartesiano. Subrayan lo que denominaríamos conocimiento integral, en el que intervienen además de elementos estrictamente racionales, otros como la intuición, el conocimiento afectivo, el conocimiento por connaturalidad. Evdokimov insiste en el aspecto existencial y experimental de la fe, lo que «explica porqué la fe ortodoxa jamás se define en términos de adhesión intelectual sino que señala la metanoia radical del nous, del espíritu, de su cambio por la evidencia y certeza vividas en una cierta y paradójica 'sensación de trascendencia'»⁸⁶.

En segundo lugar hay que tener presente que «para los Orientales no hay diferencia radical entre conocimiento natural y la fe... La fe cristiana aparece como un profundizamiento; es la plena verdad del conocimiento»⁸⁷. La teología, dice P. Evdokimov, no es el quehacer de la razón natural, sino como lo enseña San Pablo se enraiza en la inteligencia de Cristo (1 Cor. 2, 16)⁸⁸.

La misma idea en O. Clement: «no es posible el conocimiento de Dios vivo por la 'razón natural' que de hecho es una naturaleza caída, sino que es necesario, también para la inteligencia, morir en el agua del bautismo para renacer renovada por la participación al Espíritu de Cristo»⁸⁹.

Hay en bastantes teólogos ortodoxos una crítica al concepto de razón natural, *lumen naturale rationis*. Evdokimov considera que Oriente no ha aceptado el principio de la razón natural: «la

85. Nissiotis, *Remarques*, p. 132.

86. Evdokimov, *La connaissance*, p. 16. Sobre el conocimiento integral en la filosofía eslavófila, cf. Lialine, D. C., *Irenikon* 15 (1938) 246-7 y notas; Evdokimov, *ibid.*, cap. VI; Congar, Y. M., *Chrétiens en dialogue*, pp. 282-3. B. Vischeslavzev, 'Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen', en *Kirche, Staat, Mensch* (Ginebra 1937), p. 338, escribe: «Muchas cosas nos permanecen oscuras cuando olvidamos que el sentimiento es el medio y el instrumento del conocimiento más profundo y nos fiamos solamente en la investigación y búsqueda de nuestra razón 'como si tan sólo la razón fuera capaz de instruirnos'; Pascal nos es más próximo que Descartes».

87. Congar, *l. c.* en nota 86, p. 284.

88. *La connaissance*, p. 21.

89. *L'Eglise orthodoxe*, p. 34.

revelación cristiana no es un complemento de la visión natural; no se trata de someter la inteligencia a una autoridad exterior sino que se trata de su iluminación por su participación a la sabiduría divina»⁹⁰. Nissiotis cree que en cuanto al conocimiento natural de Dios no se puede ni afirmar sin más su legitimidad, como lo hace la tradición dominante del catolicismo ni descualificarlo, como ocurre a menudo en el protestantismo, sino reconocer su ambigüedad⁹¹. Sin embargo P. Trembelas hace una exposición de la relación entre razón y fe fundamentalmente en la línea de la escolástica católica⁹².

C) LA DOGMÁTICA Y LA LIBERTAD TEOLOGICA

P. Evdokimov ha escrito que «la ortodoxia es refractaria a las definiciones dogmáticas sin necesidad absoluta. El mínimo de dogma y lo ilimitado de las opiniones —*theologoumena*: su regla de oro es *in dubiis libertas*»⁹³. Se observa aquí un talante teológico distinto del que en ciertas épocas se observó en el catolicismo. El predominio de los *theologoumena* sobre los dogmas, indica S. Boulgakoff, es una ventaja propia de la Iglesia ortodoxa que se extraña al espíritu legalista, aún en materia de doctrina⁹⁴.

Ortodoxos como S. Boulgakoff, P. Evdokimov, O. Clement gustan de subrayar que el dogma es una definición hecha por la Iglesia contra su gusto, bajo el peligro de una herejía.

Pero hay algo más importante que subrayan bastantes teólogos ortodoxos y que aparecen reflejado en los siguientes párrafos de S. Boulgakoff:

«La experiencia inmediata y concreta de la Iglesia contiene el germen del dogma: de ahí surge el dogma, como una definición de

90. *La connaissance*, pp. 84-85.

91. *Prolegomenes*, p. 303.

92. *Dogmatique*, vol. I, p. 31 ss.: «la dogmática, ciencia de la fe, en su relación con la razón». En la teología ortodoxa se distingue entre *dogma*, *theologoumenon* y *simple opinión teológica*. Cf. Zankov, S., *Das orthodoxe Christentum des Ostens* (Berlín 1928), pp. 37-39; Bratsiotis, P., *Le dogme dans la théologie orthodoxe*, en *L'Eglise et les Eglises*, vol. II (Chevetogne 1954), pp. 197-206; Trembelas, P., *Dogmatique*, vol. I, p. 30.

93. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 194.

94. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 141. Y en p. 117 añade: «La Ortodoxia hace suya la regla: 'no gobernar ni dogmatizar demasiado'». Gordillo, o. c. en nota 21, pp. 8-9 muestra con citas de varios teólogos rusos que a partir de A. Khomiakov se insiste en que la teología debe gozar de libertad de toda autoridad extrínseca y que se acusa al catolicismo de juridicismo.

la verdad por palabras e ideas. Esta definición depende de circunstancias históricas, está condicionada, y en este sentido es pragmática. El dogma expresa un cierto lado de la verdad, a veces para un fin polémico: para negar tal o cual error. Es la respuesta de la Iglesia a cuestiones planteadas por una época determinada; y ciertamente esta respuesta pragmática contiene una verdad eclesiológica general, que no puede ser hallada y dada a la humanidad de otra forma que en la historia. Pero a pesar de toda la importancia de los dogmas, no se puede afirmar que la fe sea enteramente expresada por ellos. No son sino jalones. La experiencia integral contiene en sus profundidades mucho más que su expresión oral racional o conceptual»⁹⁵.

«La plenitud de vida que la Iglesia encierra no se expresa completamente por los dogmas obligatorios que ella profesa: estos últimos son más bien mojones o jalones, más allá de los cuales la doctrina ortodoxa no debe entenderse. Son definiciones negativas más que positivas. Es falso pensar que los dogmas establecidos agoten toda la doctrina... Se puede decir que las definiciones jamás pueden agotar la doctrina, porque los dogmas tienen un carácter discursivo, racional, mientras que la verdad de la Iglesia forma un todo indisoluble. Pero esto no quiere decir que la verdad no pueda ser expresada por conceptos; al contrario, la plenitud de la verdad nos abre una fuente teológica inagotable. Estos pensamientos teológicos, que en los místicos y ascetas tienen un carácter intuitivo, reciben en los teólogos, una expresión más racional y más filosófica»⁹⁶.

No cabe duda que párrafos como éstos ofrecen una visión de la Ortodoxia muy distinta de la del rígido tradicionalismo, como muchas veces se ha presentado la Ortodoxia. Pero un tal pensamiento ¿es francamente expresivo de la Ortodoxia? Quien leyera la teología ortodoxa a través del manual *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique* de P. N. Trembelas respondería que no. Sin embargo la lectura de un reciente estudio de N. Chitescu, estudio por otra parte avalado por bastantes citas de teólogos ortodoxos⁹⁷, le mostraría que sí.

La moderna teología ortodoxa establece que la fórmula dogmática no puede expresar la verdad del misterio revelado de forma exhaustiva. Chitescu refiere que «entre otros» J. Meyendorff afirma que «ninguna fórmula humana y por tanto ninguna definición puede pretender expresar (la verdad) de forma exhaustiva»⁹⁸. Y esto acaece, indican los teólogos ortodoxos, por dos

95. *Ibid.*, p. 99.

96. *Ibid.*, pp. 117-8.

97. Chitescu, *The Difference*.

98. *Ibid.*, p. 118.

razones. La primera porque «las fórmulas doctrinales están condicionadas por la historia»⁹⁹. Y en segundo lugar, porque los conceptos humanos no pueden expresar sino en parte la inagotable verdad divina. Aquí los teólogos ortodoxos echan mano de la dimensión *apofática* de nuestro conocimiento de Dios, aspecto que desarrollaremos más tarde.

Este aspecto ha sido bien mostrado por Nissiotis al indicar que «la realidad de la Verdad no se expresa sino de una forma relativa y aproximativa en un sistema teológico y en las formulaciones dogmáticas»¹⁰⁰. Y añade:

«La Ortodoxia se diferencia de toda teología sectaria al salvaguardar la distinción entre la verdad de la Iglesia, vivida por su pleroma como suceso trans-histórico y perpetuo y la expresión de esta verdad dependiente de razones interiores y exteriores de la vida de la Iglesia. Los dogmas, aún los más grandes y más fundamentales, no escapan a la clasificación en la segunda de las categorías. Aunque sean (ellos o su contenido) expresión adecuada de la verdad, no son sino una *expresión* y jamás la misma verdad. Esto sería impensable»¹⁰¹.

Al escribir esto el año 1966 Nissiotis trataba de indicar las pautas para una renovación de la teología sistemática, tratando de liberarla de todo sistema estático e inmutable. Establecía, en contraposición, que «la verdad habitada por el E. S. en la Iglesia histórica... no puede hallar en ninguna teología una expresión absolutamente adecuada y definitiva»¹⁰². Se daba cuenta, sin embargo, que «algunos a causa de esta posición tal vez le reprocharían de un cierto relativismo»¹⁰³.

Como es obvio la teología ortodoxa, aún aquellos de quienes se pudiera sospechar de un cierto modernismo, considera que la tradición tiene carácter de normatividad. La interrelación entre la tradición y el pensamiento teológico individual la ha descrito así S. Boulgakoff:

«La conciencia personal y el pensamiento teológico personal tratan de ensancharse... de identificarse con la conciencia supra-

99. *Ibid.*, p. 116.

100. Nissiotis, *Remarques*, p. 127.

101. *Ibid.*, p. 128.

102. *Ibid.*, p. 127. Líneas más atrás añadía: «Ha llegado el momento para los neo-ortodoxos de distinguir claramente entre los grandes dogmas de la teología trinitaria —cristológicos y pneumatológicos— y de toda la economía divina y la dogmática enseñada en los manuales cuyo sistema resulta a veces tan importante y absoluto como los mismos dogmas».

103. *Ibid.*, p. 127.

individual de la Iglesia... La fe tiende a unirse a su fuente primera, a la experiencia integral de la Iglesia atestiguada por la *tradicción eclesíastica*. Por eso el pensamiento teológico que en su cualidad de obra creadora individual y de conciencia individual en la Iglesia, tiene forzadamente un carácter *individual* no puede y no debe permanecer egoísticamente individual (eso es la fuente de la teología en tanto que división) sino que debe tender a venir a ser la teología de la tradición y hallar en ella su justificación... La tradición es viva y creadora; es lo nuevo en lo antiguo y lo antiguo en lo nuevo. Cada pensamiento teológico nuevo o más exactamente expresado de nuevo, busca una justificación, un apoyo en la tradición de toda la Iglesia»¹⁰⁴.

Aparece de esta forma la versión eclesial de la Teología de la que hemos hablado anteriormente. Está detrás de ella toda una concepción eclesiológica que ellos denominan *conciliaridad* o *sobornost*, y que podríamos denominar *teología del pueblo de Dios* o *colegialidad* y *corresponsabilidad* de todo el pleroma eclesial.

Para el pensamiento teológico ortodoxo es un axioma que la Tradición es algo vivo, conducido por la totalidad del pleroma eclesial. Significativa es la forma como los patriarcas orientales respondieron a Pío IX: «entre nosotros ni los patriarcas ni los concilios han podido introducir novedades, ya que entre nosotros el guardián de la fe es el cuerpo mismo de la Iglesia, el pueblo que quiere que su fe permanezca inmutable»¹⁰⁵. Conocido es el uso que A. S. Khomiakov hizo de esta expresión, modificándola, para su tesis de que los concilios son válidos y ecuménicos tan sólo en razón de la aceptación de pleroma eclesial¹⁰⁶. Un autor nada amigo del pensamiento eslavófilo, como P. N. Trembelas, movido por la historia de los concilios, indica que a la historia sólo se la hace fidelidad, si se afirma que «el pueblo fiel reconocía a continuación [del hecho conciliar] estas definiciones como no superando su destinación, sino como interpretando prácticamente y formulando infaliblemente la verdad». Y a continuación indica la importancia del reconocimiento del pueblo de Dios para con las definiciones de los concilios.

104. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, p. 100.

105. Mansi, t. 40, col. 407 c.

106. El texto de A. S. Khomiakov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* (Lausana 1872), pp. 48-9 reza así: «La infalibilidad residía únicamente en la universalidad de la Iglesia unida por el amor mutuo: la invariabilidad del dogma como la pureza del rito eran confluídos no a la guarda de una jerarquía, sino de todo el pueblo eclesialístico que es el cuerpo de Cristo.»

La razón, y éste es el aspecto que aquí nos interesa, es que «las definiciones y formulaciones de los concilios son tomadas según la Tradición apostólica, que no es una sabiduría muerta y teórica, sino *el pensamiento vivo de todo el cuerpo de la Iglesia*, atestiguado y formado por la fe activa de todos sus miembros»¹⁰⁷. En otras palabras, la tradición viene expresada en cada época por la conciliaridad eclesial.

D) LA DIMENSION APOFÁTICA DE LA TEOLOGÍA

Hemos indicado en el apartado anterior que una de las razones que a los ojos de los teólogos ortodoxos justifican que ninguna fórmula dogmática pueda expresar la verdad del misterio revelado de forma exhaustiva es la dimensión apofática de la teología.

Es éste un aspecto desarrollado ampliamente por V. Lossky¹⁰⁸, a quien luego han seguido una serie de teólogos como P. Evdokimov, N. Chitescu, etc., aspecto que sin embargo no aparece en teólogos tradicionales como P. N. Trembelas. Este aspecto muestra una diferencia fundamental entre Occidente y Oriente. El apofatismo, afirma V. Lossky, constituye el carácter fundamental de toda la tradición teológica de Oriente¹⁰⁹. Quien en Occidente ha sido más sensible al problema ha sido H. Urs von Balthasar¹¹⁰.

Un claro exponente de la tradición griega es Dionisio Aeropagita. De él escribe V. Lossky:

«Dionisio distingue dos vías teológicas posibles: la una procede por afirmaciones (teología catafática o positiva), la otra procede por negaciones (teología apofática o negativa). La primera nos conduce a un cierto conocimiento de Dios —es una vía imperfecta; la segunda nos lleva a la ignorancia total— es la vía perfecta, la sola que conviene con respecto a Dios incognoscible por naturaleza»¹¹¹.

107. Trembelas, P. N., *Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe*, vol. II (Chevetogne 1967), pp. 437-8. El subrayado es nuestro.

108. Sus tres obras donde desarrolla esto son: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944); *Visión de Dios* (Neuchâtel 1962); *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967) (recolección de artículos suyos. Interesan: 'Ténèbre' et Lumière dans la Connaissance de Dieu, pp. 25-37; *La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamos*, pp. 39-65.

109. *Théologie mystique*, p. 24.

110. Cf. sus obras: *Ensayos teológicos I* (Verbum Caro, Madrid 1964), pp. 225-7; *La Gloire et la Croix* (*Théologie*, n. 61) vol. I (Paris 1965), p. 100 ss.

111. Lossky, *Théologie mystique*, p. 23. En esta obra, además de Dionisio Aeropagita, son citados por V. Lossky los PP. Capadocios («es el fondo apofá-

V. Lossky considera que en la teología hay un problema antinómico que debe ser mantenido: «si se transpone la distinción entre teología afirmativa y negativa... bajo el plano de la dialéctica, se halla ante una antinomia. Se tratará entonces de resolverlo, se intentará hacer una síntesis de las dos vías opuestas, reduciéndolas a un sólo método de conocimiento de Dios»¹¹².

El método apofático parte de la experiencia mística: «la teología negativa es por tanto un camino hacia la unión mística con Dios, cuya naturaleza nos permanece incognoscible»¹¹³. Puede ser resumido de la forma siguiente:

«La teología negativa no es tan solo una teoría del éxtasis propiamente dicha. Es una expresión de la actitud fundamental que hace de la teología en general una contemplación de los misterios de la revelación. No es una rama de la teología, un capítulo, una introducción inevitable sobre la incognoscibilidad de Dios, después de la cual se pasa tranquilamente a la exposición de la doctrina en los términos habituales, propios de la razón humana, de la filosofía común. El apofatismo nos ayuda a ver en los dogmas de la Iglesia ante todo un sentido negativo, una prohibición a nuestro pensamiento humano de seguir sus caminos naturales y de formar conceptos que reemplazarían las realidades espirituales»¹¹⁴.

El método apofático no trata de «devaluar a la teología positiva, sino precisarla en cuanto a sus dimensiones y límites»¹¹⁵. La teología positiva es denominada simbólica: no alcanza sino «a los atributos revelados, a las manifestaciones de Dios en el mundo» y «no es sino una expresión cifrada, pues la realidad que testimonia es absolutamente original, irreductible a todo sistema de pensamiento hasta el punto de que un «Dios lógico» no sería sino un ídolo prefabricado»¹¹⁶. Se insiste, además, en que, al proceder la teología catafática «por afirmaciones», éstas

tico de toda verdadera teología lo que los grandes Capadocios defendían en su discusión con Eunomio», p. 31), J. Damasceno, Gregorio Palamas. A G. Palamas cada vez más los teólogos ortodoxos consideran como gran exponente de la Ortodoxia, si bien no se encontrará esto en la *Dogmatique* de P. N. Trembelas. P. Evdokimov por ejemplo, indica que «la síntesis palamita expone correctamente la mística ortodoxa. Es la mística paradójica de la 'oscuridad divina'. *La connaissance*, p. 130. En la misma línea V. Lossky, *Théologie mystique*, pp. 65-86; O. Clement, *L'Eglise orthodoxe*, pp. 51-55, etc.

112. *Ibid.*, pp. 23-4.

113. *Ibid.*, p. 26.

114. *Ibid.*, pp. 39-40.

115. Expresión de P. Evdokimov, *La connaissance*, p. 24.

116. *Ibid.*, p. 23.

«limitan a Dios como lo hace toda definición». Ahí radica su «insuficiencia»¹¹⁷. No se trata de la sola impotencia humana sino de la profundidad indecible de la esencia divina: «el *Deus absconditus* es inaccesible, no a causa de nuestros conocimientos limitados, sino en *sí mismo*; es de la esencia de la libertad divina el ser últimamente misteriosa, ilimitada, transcendente»¹¹⁸.

La transcendencia e incognoscibilidad de Dios, atestiguada en la ascensión mística, exigirá, sino un desdén de la razón, sí, al menos, conciencia de sus límites, y pedirá un esfuerzo para unirse con Dios más allá de todo concepto.

Aparece así una característica de la teología oriental: *la necesidad de respetar el misterio*. «Dios es *incomprensible* pero no es *no-cognoscible* en el sentido de la antigüedad griega... Aunque el acontecimiento sea cognoscible, aunque nos sea comunicado, permanece en su esencia y en su forma un *misterio* para nuestro pensamiento... Todo —es decir acontecimiento e institución, revelación y expresión de esa revelación— permanece *misterioso* para el pensamiento teológico, porque depende del mismo *misterio*»¹¹⁹.

A la luz de la dimensión apofática «aparecen los dogmas en su verdadera significación: su forma negativa hace relativa toda teología de conceptos, hace de ella *teología de símbolos*, y por otro lado, su forma positiva pide el cambio, la *metanoia* del espíritu humano ante la tiniebla, franja de la luz divina»¹²⁰. El gran peligro racionalista, a veces inmerso en la teología, consistía en expresión de N. Nissiotis, en pretender vencer «la antinomia entre el misterio divino y el pensamiento sistemático»¹²¹.

Digno de ser resaltado es el hecho de que ante problemas de la teología moderna occidental teólogos ortodoxos indiquen que hay un desconocimiento trágico de la teología apofática. Así P. Evdokimov con relación a Bultmann y Robinson¹²² y J. Meyendorff con relación a Tillich¹²³.

117. *Ibid.*, p. 23.

118. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 176.

119. Nissiotis, *Remarques*, p. 129.

120. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 176.

121. Nissiotis, *Remarques*, p. 128.

122. *La connaissance*, p. 85.

123. 'La théologie orthodoxe aujourd'hui', *Contacts* 21 (1969) 306-28.

E) CARACTER LITURGICO DE LA TEOLOGIA

Que la *lex orandi* es *lex credendi* es un axioma para la teología oriental como lo es para la teología occidental. Recientemente en el congreso de Tesalónica hablando de «culto, tradición e historia», afirmaba A. Schmemmann:

«En la Iglesia ortodoxa el *culto* (*lex orandi*) es una parte integral de la *Tradición*: la prolongación viva de la fe de la Iglesia en el espacio y en el tiempo»¹²⁴.

El culto, indica P. Trembelas, encarna la expresión viva y contemplativa de la fe¹²⁵. La teología ortodoxa subraya que «el dogma no es separado de la liturgia» sino que «el dogma lleva al silencio de la unión por la experiencia litúrgica que cada uno interioriza a su medida»¹²⁶. Sin duda tiene razón M. Gordillo al indicar como una de las notas de la teología ortodoxa su carácter de *experimentar* con un *sentido místico-litúrgico* las verdades ofrecidas por la tradición¹²⁷.

Recientemente A. Schmemmann ha hablado de que es precisa «una profunda re-evaluación de la relación entre teología y liturgia» y esto porque hay una crisis tanto en la teología como en la liturgia que ha conducido a un divorcio entre ellas: «esta doble crisis de la teología y de la liturgia, es en mi opinión la fuente general de la crisis que afronta hoy nuestra Iglesia»¹²⁸. En el mismo congreso A. Jevtic y G. S. Bebis, en respuestas a la ponencia de A. Schmemmann, reconocían el valor del diagnóstico de A. Schmemmann¹²⁹.

A juicio de A. Schmemmann el factor más importante de la liturgia radica en que la liturgia—elemento central entre las actividades de la Iglesia— ha dejado de estar conexionada, con

124. Tomado del resumen ofrecido por la revista *Episkepsis* n. 63 (1972) p. 12. Véanse sus artículos: 'Le culte divin à l'âge de la secularisation', *Istina* (1973) 403-17; 'Liturgy and Theology', *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 86-100 y las respuestas a este artículo por parte de A. Jevtic, *ibid.*, pp. 101-9 y G. S. Bebis, *ibid.*, pp. 110-4.

125. *Dogmatique*, vol. I, p. 39.

126. Expresiones de O. Clement, *L'Eglise orthodoxe*, p. 37.

127. L. c. en nota 21, p. 16. Cf. también las pp. 4-6, S. Boulgakoff, tratando de distinguir la Ortodoxia del Protestantismo caracteriza el espíritu de la Ortodoxia como *litúrgico* y *apocalíptico*. 'Die Wessensart der russischen Kirche', *Internationale kirchliche Zeitschrift* 20 (30), 181-85.

128. *Liturgy and Theology*, pp. 85-88.

129. L. c. en nota 115.

todos los otros aspectos de la Iglesia. La situación actual de divorcio entre la teología y la liturgia proviene de «la mutua alienación entre la *lex credendi* y la *lex orandi*»¹³⁰. Los siguientes párrafos son profundamente expresivos de su pensamiento:

«La empresa teológica occidental primariamente se construye como teología objetiva y científica. Era natural y esencial para ella el establecerse a sí misma sobre una base igualmente objetiva y claramente definida. De ahí, la identificación de la fe en términos teológicos con «proposiciones; de ahí el rechazo del proceso teológico de toda referencia o dependencia bajo la *experiencia*. Sin embargo la fe es precisamente *experiencia*: la total y viviente experiencia de la Iglesia constituye la fuente y el contexto de la teología en Oriente, de esa teología al menos que caracteriza la edad patristica... Ella [la teología] es parte y fruto de esta experiencia y es en este sentido que Vladimir Lossky la denomina 'teología mística'. Su criterio no se basa en unas 'autoridades' formales y, por tanto, autónomas, sino en su adecuación y consistencia con la vida interna de la Iglesia... Esta *experiencia* de la Iglesia es primariamente la experiencia dada y recibida en la *leitourgia* de la Iglesia, en su *lex orandi*»¹³¹.

La teología, precisa A. Schmemmann, debe ser litúrgica. Ahora bien, la teología viene a ser litúrgica «no en el sentido de que tenga a la liturgia como único objeto su estudio, sino porque tiene como último término de su referencia la fe de la Iglesia tal como se manifiesta y comunica en la liturgia»¹³².

Tenemos así que la teología, que no puede separarse de la conciencia eclesial, precisa referirse a esa experiencia aportada por la misma Iglesia en su misma vida litúrgica. Podríamos decir que la experiencia eclesial que es la vida litúrgica se ofrece a cada creyente para que la interiorice y ofrezca su experiencia individual a la comunidad. Eso es la teología, cuyo nervio radica, por tanto, en esa experiencia *eclesial*.

Ahora bien, conviene tener presente cómo se entiende el culto por parte de la teología ortodoxa. Algunas expresiones pueden resultar significativas:

EVDOKIMOV: «En la liturgia el hombre halla el reino de Dios»¹³³.

BOULGAKOFF: «El culto es el cielo sobre la tierra, es la manifestación de la belleza del mundo espiritual»¹³⁴.

130. *Liturgy and Theology*, pp. 88-9.

131. *Ibid.*, pp. 89-90.

132. *Ibid.*, p. 95.

133. *L'Orthodoxie*, p. 262.

134. *L'Orthodoxie*, p. 179.

Significativa es la forma como los ortodoxos reaccionaron en la asamblea de Upsala 1968 a propósito del tema *secularización del culto*: «la liturgia ha sido entendida siempre, de manera primordial, como un acto de retirarse del mundo, como un acto de realización de la Iglesia, la cual está *en* el mundo, pero no es del mundo»¹³⁵.

Se subraya que en la visión patrística la Iglesia es entendida en su perspectiva cósmica y escatológica: «la Iglesia es el misterio de la nueva creación y es el misterio del reino». La Iglesia es presentada como «la nueva vida de la nueva creación y la presencia, la 'parusía' del reino»¹³⁶. Y «en y por medio de la liturgia —al ser su función específica y única— la Iglesia es *informada* por su vocación cósmica y escatológica... y *viene a ser* lo que es: el sacramento en Cristo de la nueva creación, el sacramento en Cristo del reino»¹³⁷.

Resulta así la liturgia elemento central del ser de la Iglesia y por tanto la base de la posibilidad de la teología. A. Schmemmann llega por ello a escribir:

«Y esto es precisamente la liturgia del culto de la Iglesia [= «*experiencia* de la nueva creación, *experiencia* y *visión* del reino que viene»], la función que la constituye en la fuente y por cierto, en la verdadera *posibilidad* de la teología»¹³⁸.

APENDICE BIBLIOGRAFICO

N.B.: Actualmente hay una numerosa producción de teología ortodoxa en lenguas occidentales. Hemos seleccionado un dossier fundamental con relación al tema que tratamos. La pequeña lista de autores no ortodoxos, que ofrecemos, recoge algunos autores católicos fundamentales, así como algunos artículos de autores no ortodoxos aparecidos en revistas ortodoxas o citados por los autores ortodoxos.

135. *Upsala 1968. Informes, declaraciones, alocuciones* (Salamanca 1969), p. 189 (dato ofrecido por D. L. Edwards).

136. Sic. A. Schmemmann, *Liturgy and Theology*, p. 92. Cf. Gongar, Y. M., *Cristianos desunidos* (Estela 1967), pp. 302-4.

137. *Ibid.*, p. 92.

138. *Ibid.*, p. 92.

A) AUTORES ORTODOXOS

- AGOURIDES, S., 'What is Theology?'. *Sobornost*, series 4, n. 11 (1964) 621-36.
- ALIVISATOS, H. S., *Procès Verbaux du première Congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, 29 nov. - 6 déc. 1936 (Atenas 1939).
- 'Orthodoxy, Protestantism and the W. C. C.', *The Ecumenical Review* 6 (1953-54) 277-86.
- 'De l'Unité dans l'Eglise orthodoxe', *Istina* 8 (1961-2) 67-82.
- ARSENEV, N., 'L'Eglise d'Orient', *Irenikon* 4 (1928) 73-144. = *Die Kirche des Morgenlandes* (Berlin 1926).
- 'Détachement et Prière: Quelques Traits de la Mystique de l'Orient Chrétien', *Revue Apologetique* (Paris 1938).
- 'Quelques Traits caractéristiques de la Pensée Religieuse Russe', *Russie et Chrétienté* (1947).
- BLOOM, A., 'Worship in a Secular Society', *Studia Liturgica* 7 (1970) 120-30.
- BOBRINSKOY, B., 'Orthodoxy in the Ecumenical Movement', *The Ecumenical Review* 14 (1961/62) 323-8.
- BOO JAMRA, J., 'Witness in the contemporary Age', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17 (1973) 181-6.
- BOULGAKOFF, S., *L'Orthodoxie* (Paris 1958) (reimpresión de la edición de 1932).
- 'Die Wessensart der russischen Kirche', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 20 (1930) 181-5.
- BRATSIOTIS, P., 'Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche', en Alivisatos, H., *Procès...*, pp. 115-26.
- *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (Kirchen der Welt 1) (Stuttgart 1959), 2 vols.
- 'Principes et caractéristiques de l'Eglise orthodoxe', *Istina* 8 (1961/2) 107-25 = 'The fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church', en *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Genebra 1960).
- 'Paulus und die orthodoxe Kirche', en Savaramis, D., *Aus der neu-griechischen Theologie* (Würzburg 1961), pp. 34-45.

- CHITESCU, N., 'The Difference between the «Horos» and the «Canon» and its importance for the Reception of the Synod of Chalcedon', *The Greek Orthodox Theological Review* 16 (1971) 108-32.
- CLEMENT, O., *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe* (Neuchâtel 1959).
- *L'Eglise orthodoxe* (Que sais je?, n. 949) (Paris 1961).
- 'Purification par l'athéisme', *Contacts* 18 (1966) 37-65.
- EMILIANOS, T., 'The Orthodox Prosynod of Rhodes', en *Lutheran World* 1962, pp. 317-26.
- 'En vue du prosynode: les problèmes soulevés', *Proche Orient Chrétien* 5 (1965) 352-7.
- EVDOKIMOV, P., 'Notes préliminaires pour une théologie oecuménique', *Foi et Vie* n. 6 (Paris 1947) 541-70.
- 'L'Esprit de la Religion Orthodoxe', en *Philosophie et Religion*. T. XIX de *L'Encyclopédie française* 1957.
- *L'Orthodoxie* (Neuchâtel, Paris 1959).
- 'Le dynamisme eschatologique de la tradition', *La pensée orthodoxe* 1 (12) (Paris 1966), pp. 53-68.
- *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale* (Paris 1967).
- FLOROVSKY, G., 'Sobornost: The Catholicity of the Church', en Mascal, E. L. (ed.), *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium* (Londres 1935).
- 'Patristic and modern Theology', en Alivisatos, H., *Procès Verbaux...*, pp. 238-42.
- 'Westliche Einflüsse in der russischen Theologie', *Ibid.*, 212-32.
- 'Les voies de la théologie russe', *Dieu vivant* 13, 50-60.
- 'The Ethos of the Orthodox Church', *The Ecum. Review* 12 (1960) 138-98.
- 'Grégoire Palamas et la patristique', *Istina* 8 (1961) 115-25.
- 'The function of Tradition in the ancient Church', *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963/4) 181-200.
- HARAKAS, S. S., 'An Orthodox Evaluation of the «New Theology»', *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967) 340-68.
- KARMIRIS, I. N., 'Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen katholischen Kirche', en Bratsiotis, P., *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. I (Stuttgart 1959), pp. 15-120.

- 'Contemporary Orthodox Theology and its Task', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13 (1969) 11-32.
- KRIVOSCHEINE, B., 'Les textes symboliques dans l'Eglise Orthodoxe', *Les Messager de l'Exarchat russe en Europe occidentale*, n. 48 (1964) 197-217; n. 49 (1965) 12.23.71.82.
- KOTSONIS, H., 'Die griechische Theologie', en Bratsiotis, P. (ed.), *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. II, pp. 7-37.
- KONSTANTINIDIS, Chv., 'The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom', *The Ecumenical Review* 12 (1960) 143-53.
- L'HUILLIER, P., 'La conception orthodoxe du dogme', *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n. 20 (1954) 238-45.
— 'Orthodoxie et perspectives oecuméniques', *Ibid.*, n. 49 (1965) 47-55.
- LOSSKY, W., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944).
— 'Foi et Théologie', *Contacts* 13 (1961) 163-76.
— 'Théologie dogmatique', *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 12, n. 46-47 (1964) 85-108; n. 48, 218-33; 13, n. 49 (1965) 24-35; n. 50, 83-101.
— *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967).
- LOT-BORODINE, M., 'La doctrine de la «deification» dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle', *Revue de l'Histoire des Religions* 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-74; 107 (1933) 8-55 = *La déification de l'homme* (Théologie sans frontières 9) (Paris 1970).
- MANTZARIDES, G., 'The Witness of Orthodoxy to the Contemporary World', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17 (1973) 170-80.
- MEYENDORFF, J., 'Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e siècle', *N.R.T.* 89 (1957) 905-14.
— *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* (Paris 1960).
— *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965).
— 'Historical Relativism and Authority in Christian Dogma', *Oecumenica* (1968) 231 ss.
— 'La théologie orthodoxe aujourd'hui', *Contacts* 21 (1969) 306-28 = 'Orthodox Theology today', *St. Vladimir's Seminary* 13 (1969) 77-92.
- UN MOINE DE L'EGLISE ORTHODOXE DE ROUMAINE, 'L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine', *Istina* 5 (1958) 295.318.443.474.

- NISSIOTIS, N. A., 'La théologie en tant que science et en tant que doxologie', *Irenikon* (1960) 291-310.
- 'Vers une théologie existentielle. Réflexions sur l'ouvrage de P. Evdokimov: L'Orthodoxe', *Contacts* 13 (1961) 39-51.
- 'Présence théologique, relations oecuméniques et unité intérieure de l'Orthodoxie aujourd'hui', *Contacts* 16 (1964) 167-203.
- 'Prolégomènes à la gnoseologie théologique', *Contacts* 18 (1966) 301-14.
- 'Remarques sur la renouveau de la théologie systématique', *La Pensée orthodoxe* 1 (12) (Paris 1966) 125-34.
- *Die Theologie der Ostkirche in ökumenischer Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht* (Stuttgart 1968).
- 'Some Thoughts on Orthodoxy', en *Preparatory Essays for the Lambert Conference* 1968.
- PAPAPETROU, K., 'Die Säkularisation und die Orthodox-katholische Kirche Griechenlands', *Kyrios* III (1963) 193-205.
- 'Zur Frage: Was ist eigentlich Theologie?', *Evangelische Theologie* 26 (1966) 551-61.
- SAVRAMIS, D., *Aus der Neugriechischen Theologie* (Würzburg 1961).
- SCHMEMANN, A., 'Worship in a secular Age', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972) 3-16 = 'Le culte divine à l'age de la secularisation', *Istina* (1973) 403-17.
- 'Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey', *St. Vlad. Theol. Quart.* 16 (1972) 172-94.
- 'Liturgy and Theology', *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 86-100.
- STANILOE, D., 'Orthodoxy, Life in the Resurrection', *Eastern Churches Review* 2 (1968/9) 371-5.
- 'Some characteristics of Orthodoxy', *Sobornost*, series 5, n. 9 (1969) 627-9.
- 'The Orthodox conception of Tradition and the Development of Doctrine', *Sobornost*, serie 5, n. 9 (1969) 652-62.
- 'Unity and Diversity in orthodox Tradition', *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 19-40.
- STEPHANOU, E., 'An Orthodox Approach to Christian Philosophy', *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956) 13-26.

- STYLIANOPOULOS, Th., 'New Theology and the Orthodox Tradition', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970) 136-54.
- TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique* (Chevetogne), vol. I, 1966; vol. II, 1967; vol. III, 1968.
- WARE, K., *The Orthodox Church* (Penguin Books A 502) (Londres 1967) (1.º ed. 1963).
- YANNARAS, Ch., 'Orthodoxy and the West', *Eastern Church Review* 3 (1970) 286-300 = 'L'Orthodoxie et l'Occident', *Istina* (1970) 151-67.
- 'La théologie en Grèce aujourd'hui', *Istina* (1971) 131-50 = 'Theology in present-Day Greece', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972) 195-214.
- 'Orthodoxy and the West', *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) 115-31 = 'L'Orthodoxie et l'Occident', *Istina* (1971) 151-67.
- ZERNOV, N., *Cristianismo oriental* (Madrid 1962).
- B) AUTORES NO ORTODOXOS**
- CHITTY, D. J., 'The Spirit of Orthodox Christianity', *Sobornost*, series 6, n. 3 (1971) 147-54.
- CONGAR, Y. M., *Chrétiens desunis* (Unam Sanctam 1) (Paris 1937) = *Cristianos desunidos* (Estella 1967).
- *Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»* (Chevetogne 1954), extracto de la obra *L'Eglise et les Eglises*, vol. I (Chevetogne 1954), pp. 3-95 = *Cristianos ortodoxos* (Barcelona 1967).
- 'La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient', en *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam 50) (Paris 1964), pp. 257-72.
- DEJAIFVE, G., 'Orient et Occident: deux théologies?', *N.R.T.* 82 (1960) 3-19.
- GORDILLO, M., *Theologia orientalium cum latinorum comparata* (Orientalia christiana Analecta 158) (Roma 1960), pp. 1-42 (naturaleza e índole de la teología oriental).
- LAMPERT, E., 'La théologie est elle possible au XXº siècle?', *Contacts* 16 (1964) 224-36.

- LE GUILLOU, M. J., *Misión y Unidad* (Barcelona 1963) = *Mission et Unité* (Unam Sanctam 33) (Paris 1960).
- LELOUVIER, Y. M., *Perspectives russes sur l'Eglise. Un théologie contemporain: G. Florovsky* (Paris 1968).
- MATTHEW, G., 'Abstract of a Lecture on the character of the Theological Divergence between East and West', *Eastern Church Review* 4 (1972) 116-8.
- SCHULTZE, B., 'Problemi di teologia presso gli ortodossi. Spirito genuino dell'ortodoxia', *Orientalia Christ. Periodica* 7 (1941) 149-205; 8 (1942) 144-82.361-77.
- *Teología latina y teología oriental* (Barcelona 1961).
- 'Iglesias orientales', en *Sacramentum mundi*, vol. III, col. 807-33.
- 'Die Lehre der Orthodoxen Kirche', en Algermissen, K., *Konfessionskunde*, 8.ª ed. (Paderborn 1969), pp. 203-44.
- SZEPTYCKY, A., 'Deux mentalités (orthodoxes et catholiques)', *Irenikon* 1 (1926) 229-35; 261-6.
- SERTORIUS, L., 'La théologie orthodoxe', en Vander Gucht, R. - Vorgrimler, H., *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, vol. I (Tournai-Paris 1970), pp. 562-600 = *La teología en el siglo XX*, vol. II (Madrid 1973), pp. 133-170. (En el párrafo «¿qué es la teología para la conciencia ortodoxa?», sigue a Nissiotis, *Remarques...*).
- SCHLINK, E., 'La signification de la tradition orientale pour le monde chrétien', *Contacts* 12 (1960) 10-21.

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