

LA PERSONA APORTACIÓN DE I. ZIZIOULAS A LA ECLESIOLOGÍA

La Iglesia ha de aprender a respirar con los «dos pulmones» de Oriente y Occidente, metáfora acuñada por el poeta ruso Vjacelav Ivanov, que vivió en Roma entre 1924 y 1949, y usada por el papa san Juan Pablo II en numerosas ocasiones. Ivanov, tras su experiencia en Roma afirmaría que se «había liberado de respirar, por decirlo así, lo mismo que tísico, más que por un solo pulmón»¹.

Una tarea urgente en nuestros días, en los que las fronteras culturales clásicas han sido derribadas por los movimientos migratorios y los límites de Oriente y Occidente han dejado de ser territoriales. Oriente y Occidente están llamados a convivir, a dialogar y a entenderse en una misma ciudad y en un mismo barrio, donde –en un diálogo cultural cotidiano– han de seguir dando respuesta a las grandes cuestiones del ser humano desde la propia concepción del mundo, del ser humano, de la vida en todas sus dimensiones y de Dios. Hoy ya no podemos buscar soluciones a nuestros problemas desde la unilateralidad cultural, sino desde la pluriculturalidad, y ello –además de tensiones lógicas– supone siempre enriquecimiento.

1 JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el simposio internacional sobre «Ivanov y la cultura de su tiempo»* (28 de mayo de 1983). La expresión será retomada posteriormente por el papa en la encíclica *Redemptoris Mater* (1987), 34.

Las diferencias culturales entre Oriente y Occidente son evidentes y han influido también en el ámbito de la teología con aproximaciones distintas a la verdad revelada, que han provocado desde los primeros siglos el distanciamiento a nivel eclesial. Esto se tradujo en métodos diferentes de aproximación al misterio de Dios partiendo de presupuestos filosóficos diversos, en formas distintas de hacer teología desde el «misterio» (apofática oriental) o desde el «logos» (catafática occidental), o en la misma consideración del ser humano ante Dios (la «deificación» oriental frente al «amartiocentrismo» occidental) con sus correspondientes manifestaciones en la vida litúrgica.

Estas diferencias han calado también profundamente en la misma concepción de la Iglesia, por lo que es posible hablar de una eclesiología occidental y una eclesiología oriental. En este contexto situamos la aportación eclesiológica del actual metropolitano de Pérgamo, I. Zizioulas, nacido en 1931 en Katafigió (Grecia), todo un referente en el contexto de renovación de la teología ortodoxa actual, como estudiaremos en el primer apartado de nuestra exposición.

Desde nuestro punto de vista, una de las grandes aportaciones del autor es su premisa teológica: el concepto de persona, clave en su articulación teológica, a la que dedicaremos los siguientes epígrafes de nuestro estudio, para desembocar en la exposición de lo que puede significar una «eclesiología de la persona».

1. ZIZIOULAS EN EL CONTEXTO DE LA RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA ORTODOXA

La teología ortodoxa actual tiene su origen en el proceso de renovación iniciado en Rusia por el movimiento eslavófilo, que proponía un rejuvenecimiento espiritual para revitalizar la vida de la Iglesia. Autores como V. Soloviev (1853-1900), A. Chomiakov (1804-1860), P. Florensky (1882-1943), o S. Bulgakov (1871-1944) emprenden una renovación de la teología acudiendo a la fuente de los Padres de la Iglesia y la liturgia. Se comenzaba así un proceso de liberación de la influencia de la teología escolástica de impronta occidental, que había des-

vinculado la teología ortodoxa de su *locus* original: la experiencia litúrgico-eclesial y ascética².

A esta renovación contribuyó decisivamente el Congreso Internacional de Escuelas Ortodoxas que se celebró en Atenas en 1936. Un encuentro en el que teólogos de Grecia, los Balcanes y Rusia se preguntaron por lo propio de la teología ortodoxa, criticándose toda influencia extraña a la propia tradición y realizándose una llamada a recuperar el pensamiento patrístico para hacer una teología más oriental³.

El discurso eclesiológico se ve también afectado por esta renovación teo-lógica. En el mismo congreso de Atenas, Bulgakov se preguntaba por la *natura* de la Iglesia, proponiendo el uso eclesiológico de la categoría *sobornost*, bajo influencia de Chomiakov. Hasta entonces la Iglesia era considerada más una realidad experiencial que un argumento de reflexión teológica⁴.

A partir de entonces se pueden identificar –siguiendo a Y. Spiteris– dos grandes líneas dentro de la eclesiología ortodoxa. En primer lugar, la comenzada por V. Lossky (1903-1958) que, criticando el término *sobornost* por no pertenecer a la tradición, propondrá una doble economía constitutiva de la eclesiología: la economía del Verbo Encarnado y la economía del Espíritu. Y, en segundo lugar, la línea de la eclesiología eucarística iniciada por N. Afanasiev (1893-1966), que identificará la Iglesia con la celebración local de la eucaristía⁵.

La primera corriente será seguida por P.G. Florovsky, N. Nissiotis y B. Bobrinsky, quienes, al mismo tiempo, criticarán

2 Cfr. K.C. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, Salamanca 2002, 34-47; M.B. CUNNINGHAM – E. THEOKRITOFF, «Who are the Orthodox Christians? A Historical Introduction», en Id., ed., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, 12-14.

3 Cfr. Y. SPITERIS, *La teología ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, 89-106; K.C. FELMY, «Theologie der Orthodoxe Kirche», en W. THÖNISSEN, ed., *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg 2007, 1008-1010.

4 Cfr. S. BULGAKOV, «Thesen über die Kirche», en H.S. ALIVISATOS, ed., *Procès verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936*, Athènes 1939, 127-131.

5 Ambas líneas son expuestas detalladamente en Y. SPITERIS, «Ecclesiologia Ortodossa», en G. CALABRESE – P. GOYRET, *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 536-542.

la falta de unidad entre Cristo-Espíritu y Cristo-Iglesia-Espíritu de la propuesta de Lossky. La eclesiología eucarística, en cambio, tendrá entre sus seguidores a J. Meyendorff y A. Schmemmann, así como a I. Zizioulas.

Su formación intelectual, a caballo entre Oriente y Occidente, le ha permitido realizar una síntesis de pensamiento en la que aporta la frescura de la teología patrística (de modo particular los Padres Griegos: Ignacio de Antioquía, Atanasio, Padres Capadocios, Dionisio Aeropagita, Máximo el Confesor y Juan Damasceno) y la liturgia, especialmente la celebración eucarística. Al mismo tiempo, entra en un diálogo serio y profundo con la filosofía existencialista y la teología occidental, de las que demuestra ser un gran conocedor, y, por ello, las critica, resaltando sus valores y manifestando sus carencias. Todo esto hace que Zizioulas sea hoy considerado una pieza clave en el diálogo ecuménico, así como en la renovación actual de la teología neogreca⁶.

Hoy por hoy, Zizioulas es uno de los teólogos con mayor peso en el diálogo ecuménico católico-ortodoxo, con una larga experiencia en este campo: participó en grupos de trabajo de la comisión *Fe y constitución* del Consejo Mundial de las Iglesias de 1965 a 1968, fue miembro del secretariado de dicha comisión de 1967 a 1970; además, participó en la Conferencia de Lambeth (1988) de la Comunión Anglicana; es presidente de la Comisión ortodoxa para el diálogo con las Iglesias precalcedonenses. De los documentos en los que ha colaborado de forma directa, destacan por su importancia para el diálogo ecuménico: BEM (Lima, 1982) y *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (Múnich, 1982). Sin olvidar su intervención en

6 Spiteris considera que hoy la teología griega se debate en dos corrientes. Una caracterizada por el nacionalismo y con recelos de Occidente, en la que sitúa a C. Iannaras y I. Romanidis, y la segunda, abierta al ecumenismo y al diálogo con Occidente, desde las fuentes patrísticas, representada por N. Nissiotis (1925-1986) e I. Zizioulas, así como por la Facultad de Teología de Tesalónica, con teólogos como S. Agouridis, en el campo bíblico, I. Fountoulis, en el campo litúrgico, G. Mantzaridis, en la moral, y N. Matzoukas, en el campo de la teología dogmática (cfr. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, 269-454).

la V Conferencia mundial de *Fe y constitución* en Santiago de Compostela (1993) sobre la Iglesia como *koinonía*.

2. LA PERSONA (HYPÓSTASIS) COMO PREMISA TEOLÓGICA

La recepción de la eclesiología de Zizioulas en Occidente se ha encuadrado en la línea de la eclesiología eucarística de Afanasiev, sobre todo teniendo en cuenta el argumento de su tesis sobre la unidad de la Iglesia en la eucaristía y el obispo en los tres primeros siglos del cristianismo. Es la opinión de Y. Congar, K.C. Felmy, A. Schmemmann, B. Forte, J. Meyendorff o G. Baillargeon⁷. Otros han resaltado de la eclesiología de nuestro autor, su fundamentación cristológica y pneumatológica⁸, o el aspecto escatológico como presupuesto teológico

7 En estudios más recientes, se ha puesto también de manifiesto tal influencia: J. FONTBONA, *Comunión y Sinodalidad: la eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona 1994, 91-92; P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, 226-235; J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion: son évolution historique et ses fondements*, Paris 1997, 174-195; J. SYTY, *Il primato nell'eclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'eclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e Joannis Zizioulas*, Roma 2002, 19-41. A pesar de todo, el mismo Zizioulas se muestra crítico con la perspectiva eclesiológica de Afanasiev, que consideraba la parroquia como lugar de la Iglesia completa y católica, sin la presidencia del obispo, cerrándose así a la relación de la Iglesia local con la Iglesia universal. Zizioulas ya planteaba en su tesis cómo eucaristía-obispo-Iglesia estaban vinculados en los tres primeros siglos, suponiendo un problema eclesiológico la aparición de las parroquias, donde la eucaristía era presidida por los presbíteros y no por el obispo, desvinculándose así el obispo de la presidencia de la eucaristía y convirtiéndose en un administrador-coordinador de la vida de las parroquias (cfr. I. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant le trois premiers siècles*, Paris 1994, 91-225).

8 Cfr. C. BERGER, «Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Staniloae and Zizioulas», *SVTQ*51 (2007) 23-70. Artículo en el que se resalta el intento de síntesis cristológico-pneumatológico como fundamentación de la eclesiología en Zizioulas, en la línea comenzada por V. Lossky, especialmente en sus obras *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1957) y *In the Image and Likeness of God* (1974).

que condiciona su visión de la Iglesia⁹. Faltaría, sin embargo, un aspecto esencial –a nuestro parecer– desde el que enfocar toda la teología de Zizioulas, incluida la eclesiología: la ontología de la persona. Ya en 1981, E. Lanne consideraba que la noción de persona era el eje de la reflexión antropológica y eclesiológica de Zizioulas¹⁰. Fundamental en este planteamiento es la tesis doctoral de K. Agoras, presentada en el Institut Catholique de París en 1992, en la que realiza un estudio del concepto de persona en la clave de ser como comunión en la teología de Zizioulas¹¹.

El autor afirma que en Zizioulas encontramos una visión eclesial de la realidad –que no puede ser confundida con la eclesiología– sobre el fundamento de la comunión, basada en los conceptos de persona y libertad (en referencia a la doctrina trinitaria). Dentro de esta visión eclesial o comprensión del ser como comunión (*hypóstasis* eclesial) hay que situar la eclesiología. Esta comunión que es la Iglesia, en la que se

9 Cfr. Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa*, Salamanca 2004, 71-131. Resalta el aspecto escatológico de la eclesiología de Zizioulas basándose en sus apuntes de clase del curso 1990-91 de la Universidad de Tesalónica.

10 Cfr. E. LANNE, «L'Être ecclésial», *Irén.* 54 (1981) 589. Posteriormente, también Y. Spiteris resaltaría que ningún otro aspecto del pensamiento de Zizioulas es más omnipresente como el concepto de persona (cfr. Y. SPITERIS, *Teología ortodossa neo-greca*, 382).

11 Cfr. K. AGORAS, *Personne et Liberté ou «être comme communion» dans l'oeuvre de Jean Zizioulas*, Paris 1992. A ella hace referencia J. Fontbona en su tesis *Comunión y sinodalidad* (1994), donde cita un extracto de una entrevista a Zizioulas en el periódico *La Croix* (Vendredi 15 février 1991) que Agoras transcribe en su tesis. Resulta bastante esclarecedora la respuesta dada a la pregunta por el núcleo de su preocupación teológica, tras afirmar que su inquietud inicial ha sido la eclesiología: «Effectivement, j'ai commencé par cette question. Mais j'ai ensuite élargi ma perspective en m'intéressant à la philosophie et à l'anthropologie en particulier. J'ai travaillé sur la relation entre l'Église et l'anthropologie à travers la notion de 'personne'» (J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad*, 86, nota 71). El mismo Agoras, negándose a reducir la eclesiología de Zizioulas, desde un planteamiento simplista, a la eclesiología eucarística, había criticado previamente la tesis de G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communión Zizioulas* (1989), por su planteamiento metodológico. Para Agoras, en dicha tesis, «la réflexion de Zizioulas semble réduite à l'ecclésiologie d'un Afanassieff revue, méditée et corrigée» (cfr. K. AGORAS, «Vision ecclésiale et ecclésiologie. À propos d'une lecture de l'oeuvre de Jean Zizioulas», *Contacts* 43 [1991] 109).

cimenta el mismo ser del hombre, se realiza en la comunión eucarística, que manifiesta de manera icónica y sacramental en el hoy de la salvación la comunión intratrinitaria en la que el hombre está llamado a participar plenamente¹².

Al enfocar nuestro estudio sobre la teología de Zizioulas, partimos de esta intuición de Agoras, que se ha ido confirmando en la evolución posterior del pensamiento del Metropolita de Pérgamo, tal y como se observa en sus publicaciones. Algunos de los artículos aparecidos en la obra *Comunión y alteridad* reiteran la estructuración de su teología desde el concepto patrístico de persona, en tanto que ser libre y relacional-comunional. Y del mismo modo lo hace el capítulo dedicado a la identidad de la Iglesia de *Lecciones sobre dogmática cristiana*¹³. *Solo así se puede interpretar correctamente las afirmaciones de la introducción de El ser eclesial*:

La Iglesia no es simplemente una institución. Es un modo de existencia, *una forma de ser*. El misterio de la Iglesia, incluso en su dimensión institucional, está profundamente unido al ser del hombre, al ser del mundo y al ser mismo de Dios. (...) Partiendo de que un ser humano es miembro de la Iglesia, este se convierte en «imagen de Dios», existe como Dios mismo existe, adopta «la forma de ser» de Dios. (...) Es una forma de *relación* con el mundo, con otra gente y con Dios, un acontecimiento de *comunión*, y eso es por lo que no puede llevarse a cabo como un *individuo*, sino solo como un hecho eclesial¹⁴.

El ser humano –según Zizioulas– es realmente persona, es decir, un ser ontológicamente libre y en relación-comunión, una *hypóstasis* eclesial, porque experimentando la comunión auténtica en la Iglesia, cuerpo de Cristo, puede gozar ya aquí de la comunión escatológica trinitaria, y esto se realiza en la eucaristía, icono o imagen de la comunión del Reino de Dios.

Este planteamiento, por tanto, complementa su ecle-siología eucarística, porque la concepción de la *hypóstasis* eclesial brota de la celebración eucarística, donde el hombre encuentra su verdad en comunión con Dios y con toda la creación. La reflexión teológica, por tanto, tiene su punto de

12 Cfr. K. AGORAS, «Vision ecclesiale et ecclesiologie», 107-110.

13 *Lectures*, 120-164.

14 *El ser eclesial*, 29.

partida en la experiencia eucarística de la Iglesia, donde el hombre se descubre como *hypóstasis* eclesial en su sentido pleno.

3. LA DOCTRINA TRINITARIA: FUNDAMENTO DE LA ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

Frente a la concepción individualista del concepto de persona, inspirada por la definición de Boecio (*naturae rationalis individua substantia*), sobre la que se ha fundado la cultura occidental, el redescubrimiento patrístico de la noción de persona (*personhood*), vinculada al concepto de *otherness* en conexión con el ser de Dios y de Cristo, se convierte en una de las claves de la teología de Zizioulas, cuyos fundamentos brotan de la experiencia litúrgico-eucarística, donde el ser humano se descubre como ser en relación, en comunión¹⁵.

Tal definición ontológica de la persona condujo a una superación de la idea de persona tanto del pensamiento clásico griego como latino, que se mostraban incapaces de fundamentar una auténtica ontología de la persona como concepto absoluto. Y, todo ello, debido a la reflexión patrística,

15 «La teología y la vida de la Iglesia sostienen una concepción propia del ser humano. Tal concepción puede concentrarse en una palabra: *persona* (*personhood*). Este término, santificado al ser utilizado en conexión con el auténtico ser de Dios y de Cristo, atesora tal riqueza de significación para el tema de la comunión y la alteridad (*otherness*) que resulta imperativo reflexionar sobre él» (*Comunión y alteridad*, 23). En relación con este planteamiento eclesiológico, que brota de la celebración eucarística, Spiteris criticará que Zizioulas no tenga en cuenta la categoría eclesiológica fraternidad, también presente en los tres primeros siglos para referirse a la comunidad cristiana (cfr. Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa*, 123-124). Tal apreciación se basa en el estudio de M. Dujarier sobre el concepto de fraternidad aplicado a la comunidad eclesial, que ya aparece en el Nuevo Testamento, especialmente en las cartas de Pedro (cfr. 1Pe 1,22; 5,9; 2Pe 3,8.14.17), y en los escritos de los Santos Padres, sobre todo en las Iglesias del norte de África. Un término raramente empleado por autores paganos para referirse a grupos humanos. El uso de fraternidad como comunidad eclesial estaba vinculado a la dimensión del amor y el servicio a los hermanos (cfr. M. DUJARIER, *L'Église fraternité, les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris 1991).

que introdujo un cambio en la comprensión de la cosmología por la idea de la *creatio ex nihilo* y por la identificación de la *hypóstasis* con la persona, fruto de la doctrina trinitaria desarrollada principalmente por los Padres Capadocios, como explicamos a continuación.

3.1. SUPERACIÓN DEL CONCEPTO GRIEGO Y LATINO DE PERSONA

Para explicar la insuficiencia de la filosofía griega clásica en la fundamentación de una auténtica ontología de la persona como concepto absoluto, Zizioulas afirmará, en primer lugar, que el platonismo hacía imposible la individualidad al no admitir la unión permanente del alma al hombre concreto; e, igualmente, el aristotelismo, aun admitiendo la unión del alma a lo concreto del hombre, disolvía tal individualidad concreta con la muerte, pues lo individual no podía sobrevivir a esta. Así, el ser constituía una unidad identificada armónicamente con el *cosmos*, al que todo quedaba necesariamente vinculado (incluso Dios). Lo concreto, por tanto, debía su ser a su relación con el ser único, lo que se ha denominado monismo ontológico, según el cual la persona no se definía como una identidad o *hypóstasis*, sino como una máscara (*prosopon*)¹⁶.

Tampoco el pensamiento latino clásico lo conseguía, pues acababa subordinando la identidad de la persona al estado, al definir la persona-hombre por el papel o la función (*rol*) que desempeñaba en la organización de la *polis* y en las relaciones sociales. No se preocupaba, por tanto, por la ontología del ser del hombre, cuanto por su capacidad para asociarse¹⁷.

3.2. La *creatio ex nihilo*: el mundo fruto de la libertad

La doctrina cristiana de la creación nace por contraposición al gnosticismo y a la cosmología griega. Frente al gnosticismo, que negaba la vinculación entre Dios y el mundo por la consideración negativa de la materia, el cristianismo afirmará la relación directa e inmediata entre Dios y el mundo

16 Cfr. *El ser eclesial*, 41-47.

17 Cfr. *El ser eclesial*, 47-49.

al identificar al Creador con el Padre. Y frente al platonismo y neoplatonismo, la patrística –especialmente san Atanasio– respondería con la idea de la *creatio ex nihilo*, que negaba la eternidad de la existencia del mundo y afirmaba la libertad del acto creador de Dios¹⁸.

La idea bíblica de la *creatio ex nihilo* rompe con la ontología griega que defendía que el ser procede del ser (emanación), afirmando la vinculación ontológica entre Dios y el mundo, y dando lugar a la idea de cosmos, donde unidad y armonía se identificaban con el ser único (*sinergia*).

Al crear *ex nihilo*, Dios está actuando libremente, pues no actúa por necesidad, sino que trae a la existencia algo que no está en él, sino fuera, frente a lo que se sitúa dialécticamente: Dios y mundo, increado y creado, eterno y contingente. La nada no posee contenido ontológico, por tanto, al crear de la nada, la existencia del mundo y nuestra propia existencia es fruto de la libertad de Dios. Y tal existencia, a pesar de ser de naturaleza contingente –frente a la *natura* eterna divina–, es ontológicamente real, con lo cual lo otro (*otherness*) adquiere un *status* ontológico pleno¹⁹.

La creación hay que concebirla como *éxtasis* y no como emanación, pues es un acto libre de Dios que es amor, una salida de sí por amor que da existencia a otro ser (*otherness of being*), con el que existe una relación de amor y libertad²⁰. De donde Zizioulas concluye, rompiendo con el planteamiento de la filosofía griega, que «el substrato de la existen-

18 Cfr. *Lectures*, 83-90.

19 Cfr. *Comunión y alteridad*, 29-34, 315-331; *Lectures*, 91-98.

20 Tras este planteamiento, encontramos la teoría de la creación como *éxtasis* de Dionisio Aeropagita y Máximo, el Confesor, y la distinción de G. Palamas entre *ousia* y *energías increadas*. Este, impregnado de la espiritualidad del *hesicasmo* del monte Athos, se pregunta por el cómo de la participación del hombre creado en la divinidad increada, y afirmará que el hombre es divinizado a través de las energías increadas de Dios, que son comunicables, a diferencia de la esencia divina que permanece incomunicable (cfr. Y. SPITERIS, «Palamas, Gregorio», en E. FARRUGIA, ed., *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma 2000, 571-572). La relación, por tanto, que se establece entre Dios y el mundo, siendo ontológica, se establece no por la esencia, sino por el amor-gracia o energía increada (cfr. *El ser eclesial*, 103-104).

cia no es el ser, sino el amor»²¹, pues establece relaciones en libertad.

3.3. *Una teología de la persona*

La fe en el Dios trino se había transmitido desde el nacimiento de la Iglesia por la liturgia bautismal. Pero el contacto con la filosofía griega creó serios problemas de interpretación de la fe trinitaria, dando lugar a las herejías antitrinitarias, que intentaban salvar –desde posturas radicales– el monoteísmo veterotestamentario y la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo neotestamentario. Así se constata desde los inicios de la doctrina trinitaria: la postura occidental puso el acento en la unidad de Dios y la sustancia, frente a la postura oriental, que, basándose más en la economía salvífica, dio más importancia a la tríada de personas²².

A esto hay que añadir una cuestión de vocabulario en la confrontación Oriente-Occidente. En Occidente, Tertuliano, al final del s. II, se había referido a Dios como *una substantia, tres personae*. Al trasladarlo al griego, Hipólito tradujo *substantia* por *hypóstasis*, creando grandes dificultades, pues en Oriente el término persona carecía de contenido ontológico, con el consiguiente peligro del modalismo. Por su parte, Orígenes comenzó a usar el término *hypóstasis* para referirse a la persona, afirmando que en Dios había tres *hypóstasis*, término que para los latinos –que traducía *hypóstasis* por *substantia*– sonaba a triteísmo: *tres substantiae*²³.

Serán los Padres Capadocios los que lleguen a una solución, distinguiendo el significado de la *hypóstasis* griega de la

21 Cfr. *El ser eclesial*, 109.

22 Cfr. *Lectures*, 40-82, capítulo en el que se abordan profundamente las cuestiones relacionadas con la doctrina trinitaria confrontando la postura oriental y occidental. Zizioulas afirmará que tanto el sabelianismo, como el arrianismo y sus derivaciones con los anomeos y los eunomianos, no son más que la negación ontológica del *otherness*, afirmando la unidad (*oneness*) basada en la idea de sustancia. Así mismo, Agustín partiría de la unidad para afirmar la Trinidad, de modo que, sin excluir el *otherness*, le confería un papel secundario (cfr. *Comunión y alteridad*, 50-54).

23 Cfr. *Comunión y alteridad*, 198-204; *Lectures*, 49-50.

substantia latina, y aplicando el término griego *ousía* a lo que los latinos entendían por *substantia* o *natura*. Finalmente, el término *hypóstasis* traduciría al de *persona*, dándole a este contenido ontológico y dejando de significar un modo o una manifestación de otro ser²⁴. Todo esto supuso un cambio revolucionario dentro de la historia de la filosofía, pues un término relacional (*persona*) entraba en el elenco de las categorías ontológicas e, inversamente, una categoría ontológica (*hypóstasis*) entraba a formar parte de las categorías relacionales de la existencia. De ahora en adelante, «para que alguien o algo *sea*, se precisan dos cosas simultáneamente: ser en sí mismo (*hypóstasis*) y *ser en relación* (es decir, ser una persona)»²⁵.

La siguiente cuestión a la que se enfrentaron los Capadocios fue la del origen del ser de Dios: ¿se situaba en la sustancia (*ousía*) o en la persona (*hypóstasis*), en lo uno (*one*) o lo múltiple (*many*)? A esto respondieron los Padres afirmando que la persona del Padre era la expresión del único *arché* en Dios (*monarquía*), pues si fuera la sustancia divina estaríamos hablando de un monismo ontológico en Dios que negaría la libertad de su existencia²⁶. En el Padre, por tanto, causa del ser y, al mismo tiempo, ser relacional, coinciden la unidad del ser de Dios y la pluralidad de las personas divinas²⁷.

De todo este planteamiento brota la originalidad de la nueva ontología de los Capadocios, basada en la persona (*otherness*) y no en la sustancia (*oneness*), y, por tanto, basada en la ontología de lo relacional o la ontología de la comunión, pues las tres *hypóstasis* divinas solo son en relación recí-

24 Cfr. *Lectures*, 50-51.

25 *El ser eclesial*, 100.

26 La cuestión es esencial para los Padres Capadocios, hasta el punto de dar origen al problema del *Filioque*, motivo de división entre la Iglesia de Oriente y Occidente. Tal y como expone Zizioulas: «The real issue behind the *Filioque* concerns the question whether the ultimate ontological category in theology is the person or substance. (...) If the Son is understood as a kind of second *cause* in divine existence –along side or even below the Father– the dilemma is that either the substance or a person is the ultimate ontological category in God (that which has the priority and which safeguards the unity of divine existence)» (*Communion and Otherness*, 196).

27 Cfr. *Communion and Otherness*, 34-36; 113-140; *Lectures*, 51-54.

proca. De ahí, que se pueda afirmar: «'Dios es amor' significa que Dios es constituido por estas relaciones personales. Dios es comunión: el amor es fundamental en su ser, no algo adicional»²⁸. En la comunión trinitaria, que define ontológicamente el ser de Dios, no existe oposición entre *otherness* y *oneness*.

3.4. Consecuencias antropológicas y eclesiológicas

Tal y como hemos visto, el concepto persona en su sentido ontológico nace con la teología trinitaria e ilumina nuestra existencia personal, y no al contrario. Es decir, no se trata de una extrapolación o una proyección de nuestro modo de ser persona humana a la Trinidad. De ahí que hayamos titulado el apartado anterior como teología de la persona²⁹.

28 «'God is love' means that God is constituted by these personal relationships. God is communion: love is fundamental to his being, non an addition to it» (*Lectures*, 53, la traducción es nuestra).

29 Una de las críticas que recibirá la obra de Zizioulas será la de elaborar una ontología personalista y existencial más que una teología ortodoxa, cuya crítica viene respondida en *Comunión y alteridad*. Entre sus grandes críticos, se encuentra el teólogo rumano de la universidad de Montreal L. Turcescu, que afirma que Zizioulas malinterpreta la teología trinitaria de los Padres Capadocios al afirmar que estos no consideran a la persona en sentido individual (cfr. L. TURCESCU, «'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», en S. COAKLEY, ed., *Rethinking Gregory of Nyssa*, Oxford 2003, 97-110). A esta apreciación responde A. Papanikolaou y el mismo Zizioulas en *Comunión y alteridad*, aclarando que aquello que niega es que se pueda aplicar el sentido filosófico moderno de individuo de la filosofía existencial a la teología trinitaria de los Capadocios (cfr. A. PAPANIKOLAOU, «Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? A Response to Lucian Turcescu», *MoTh* 20 [2004] 601-607; *Comunión y alteridad*, 215-223). En el mismo artículo, Turcescu acusará la teología de Zizioulas de un «trinitarismo social» (*social trinitarianism*), opinión también compartida por el teólogo ortodoxo de St. Vladimir, J. Behr, influenciado por la teología postliberal anglicana, especialmente por la teóloga K. Kilby (cfr. K. KILBY, «Perichoresis and Projection: Problems with the Social Doctrine of the Trinity», *NBl* 81 [2000] 432-445). La crítica se basa en la proyección de una visión humana de la comunidad sobre la comunión trinitaria, llegando incluso a afirmar que no se puede identificar la comunión con la divinidad (cfr. J. BEHR, *The Nicene Faith*, New York 2004, 5, 310, 414-435; J. BEHR, «Faithfulness and Creativity», en A. LOUTH, ed., *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West*, New York 2003,

Del estudio del concepto ontológico de persona dado por los Capadocios a la cultura en general –no solo cristiana–, emergen las siguientes conclusiones antropológico-eclesiales³⁰:

- Ser persona no es una noción secundaria para la existencia, sino primaria y absoluta (identificada con la *hypóstasis*), y, por ello, no puede ser sacrificada a ninguna ideología o supeditada a ningún fin.
- El carácter absoluto de la persona no puede confundirse, sin embargo, con una concepción autosuficiente de la persona (*self-existent, self-sufficient or self-explicable*). El hecho de que el Padre sea la causa de la «personidad» (*personhood*) en Dios y no la *substantia* hace que «una persona sea siempre un

176). Ya A.J. Torrance, en su obra *Person in Communion: Trinitarian Description and Human Participation* (1996), había criticado esta proyección de la comunión sobre Dios, a lo que Zizioulas responde argumentando con la conjunción de causa-comunión que ha defendido en su obra al interpretar a los Capadocios (cfr. *Comunión y alteridad*, 159-179). La base de estas objeciones es común: elaborar una ontología del ser o de la comunión desde las claves de una ontología fundamental más que desde los criterios de una teología ortodoxa apofática. Una cuestión con denominador común: la metodología usada por Zizioulas, propia de la neopatrística, que no termina de ser aceptada por sectores más conservadores de la teología ortodoxa, que, por su parte, son acusados de estar impregnados de una patrística de corte anglicano que les lleva a elaborar más una patrología que una auténtica teología patrística (cfr. A. BROWN, «On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology», en D.H. KNIGHT, *Theology of J. Zizioulas*, Hampshire 2007, 35-78). La crítica a Zizioulas se ha dejado sentir también en Oriente, sobre todo entre los autores de una línea más escolástica o conservadora. Tal es el caso de I. Panagopoulos, de la Facultad de Teología de Atenas (cfr. I. PANAGOPOULOS, «¿Ontología o teología de la persona?», *Synaxe* 13 [1985] 63-79; 14 [1985], 35-47), que acusa a Zizioulas de relegar a un segundo plano la dimensión apofática de la teología y la incognoscibilidad del misterio del ser de Dios, y se pregunta si el planteamiento del autor es una ontología o una teología de la persona (cfr. I.A.G. MELISSARIS, «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John [Zizioulas] of Pergamon», *GOTR* 44 [1999], 467-490).

30 Cfr. *Comunión y alteridad*, 179-190; 209-212. Son los distintos artículos donde Zizioulas expone las consecuencias antropológicas y eclesiológicas de su concepción ontológica de la persona fundamentada en la teología trinitaria.

don que proviene de otro»³¹. La identidad personal no es fruto de la *natura* o de la especie, pues solo la persona puede ser dadora y recibidora de la identidad personal, libre y capaz de amar.

- Ser persona implica ser absolutamente libre de toda necesidad, tal y como indicaba la doctrina de la *creatio ex nihilo* y se ratificaba con la doctrina trinitaria de la *monarchia* del Padre en la Trinidad: la existencia no es debida a una sustancia, sino a una persona.
- La persona no puede existir aislada, sino en relación: «*la persona es alteridad (otherness) en comunión y comunión en alteridad (otherness)*»³². Su identidad emerge de la relación con el tú, tal y como se observa en la comunión trinitaria, donde el Padre no puede ser concebido sin el Hijo y el Espíritu Santo, ni las otras dos personas sin la relación con el Padre y entre ellas.
- Tal relación interpersonal en libertad, en la que la identidad del otro no se suprime, sino que se afirma haciéndolo persona, es lo que se denomina comunión o amor. Por eso «la identidad personal solo surge del amor como libertad y de la libertad como amor»³³, y de ahí que Dios pueda ser definido como Amor (cfr. 1Jn 4,8).
- El amor, como relación entre personas libres, hace que estas sean únicas, irrepetibles e irremplazables: «el amado es único porque es el amado *de* alguien, es *su* amado. (...) ‘Soy amado, luego existo’»³⁴. Así ocurre en las relaciones intratrinitarias, en las que las propiedades de las *hypóstasis* son totalmente incommunicables de una a otra persona. La persona es amada en la particularidad de su identidad y esta relación de amor la hace ser persona única: el Hijo es amado exclusivamente como Hijo, generado por el Padre, pero el Padre no puede ser amado como generado sin destruir su identidad personal.

31 *Comunión y alteridad*, 181.

32 *Comunión y alteridad*, 23.

33 *Comunión y alteridad*, 212.

34 *Comunión y alteridad*, 117.

- De esta unicidad e irrepitibilidad de las personas se deduce que, en la comunión, así como en la Trinidad, la igualdad y la diferencia (*diáfora*) son compatibles ontológicamente³⁵. Y la igualdad no solo admite la diferencia sino que también admite la asimetría³⁶, tal y como brota de la *taxis* trinitaria, basada en la *monarchia* del Padre.

El Dios trinitario, por tanto, es el modelo de la relación apropiada *communio-otherness*, es decir, de la unidad que no anula a la persona, sino que brota de ella en tanto que es un ser ontológicamente libre y relacional. Solo así el hombre puede ser imagen de Dios, auténticamente persona³⁷. Antropología y eclesiología, por tanto, se vinculan intrínsecamente, ya que el ser humano solo es persona en comunión, es decir, como ser eclesial.

Pero, ¿cómo puede el hombre llegar a ser imagen de Dios? A lo que responde Zizioulas:

No podemos ser «imagen de Dios» a nivel eclesiológico o antropológico a menos que seamos incorporados a la imagen auténtica y original del Padre que es el Hijo de Dios encarnado³⁸.

Tal afirmación nos conduce de lleno a la cristología, pues Cristo es la auténtica imagen de Dios que hará que el hombre pueda llegar a ser aquello a lo que está llamado, su deificación.

35 Basándose en Máximo, el Confesor, Zizioulas considera la *diáfora* como la característica ontológica que da al ser su particular identidad. La perversión de la *diáfora* es la *diéresis* (división), porque imposibilita la comunión al rechazar al otro (cfr. *Comunión y alteridad*, 16-17; 38-39).

36 Cfr. *Comunión y alteridad*, 184.

37 «Si la Iglesia pretende ser fiel a sí misma, ha de tratar de mirarse en el espejo que refleja la comunión y la alteridad que es propia del Dios trino. Lo mismo puede decirse para el ser humano en tanto que es imagen de Dios. La relación entre comunión y alteridad en el seno de la vida divina constituye el modelo a seguir tanto para la eclesiología como para la antropología» (*Comunión y alteridad*, 17-18).

38 *Comunión y alteridad*, 18-19.

4. PERSONHOOD A LA LUZ DE LA CRISTOLOGÍA³⁹

4.1. *La muerte: destino trágico de la humanidad y la creación*

El hombre ha sido creado libre, es decir, no es de la misma *natura* o sustancia divina, sino de *natura* humana, corruptible; pero, al mismo tiempo, capaz de entrar en comunión con Dios. Se manifiesta así en la creación –no solo en la creación del hombre (*hypóstasis biológica*)–⁴⁰ la diferencia entre el Creador y la criatura, lo increado frente a lo creado, lo divino frente a lo humano, lo incorruptible frente a lo perecedero... Y, simultáneamente, la posibilidad de la comunión a nivel del modo de ser, es decir, en su capacidad de ser en relación (persona) con Dios y con los otros seres⁴¹.

La dialéctica entre creado-increado indica la imposibilidad de la *natura* increada para alcanzar por sí misma la inmortalidad, pues lo creado es, por su misma naturaleza, mortal. La muerte es natural a lo creado, que se debate en la trágica dialéctica de la vida y la muerte desde su mismo comienzo. ¿Qué esperanza tiene el mundo, entonces, de exis-

39 Planteamos la cuestión cristológica principalmente desde dos artículos de *Comunión y alteridad*: «Capacidad e incapacidad humana» (p. 259-313) y «Creado' e 'Increado'» (p. 315-357).

40 Cfr. *El ser eclesial*, 64-67.

41 En su planteamiento, Zizioulas sigue estrechamente la teoría del *Logos* y los *logoi* de Máximo, el Confesor, con la que se salva la distancia entre el Creador y la creación, sin anular la libertad. Aplicado a la doctrina trinitaria, san Máximo considera que el *Logos* es el Hijo, una persona, que une en sí los *logoi* creados a través de la encarnación, es decir, por la unión hipostática o personal de la *natura* humana y la divina. El trasfondo de esta explicación es una ontología en la que Máximo distingue entre *logos* y *tropos* en el ser. En cada ser existe un aspecto inmutable al que denomina *logos physeos* y un aspecto que se ajusta a la intención y el modo de comunión, y que define a las cosas por cómo son y no por lo que son. Este modo de ser (*tropos*), por ser inseparable del ser, tiene también carácter ontológico. Como consecuencia, se afirma que en la encarnación, el *logos physeos* permanece fijo, es decir, la *natura* divina y la *natura* humana, pero cambia el *tropos* o el modo de relacionarse de lo divino, tanto de la criatura como de Dios, de modo que se hace posible en la Persona del Hijo encarnado la comunión entre Creador y criatura, lo divino y lo humano, quedando ambos preservados (cfr. *Comunión y alteridad*, 39-42).

tencia eterna? Zizioulas responderá afirmando que el mundo creado no puede existir por sí mismo, sino que es el amor de Dios el que lo hace vivir⁴².

A nivel antropológico, la tragedia de la muerte se manifiesta en la incapacidad del hombre para relacionarse con Dios y con la creación, incapacidad que tiene su raíz en el pecado. En efecto, el pecado de Adán supone el rechazo a vivir en relación tanto con Dios como con la creación (en éxtasis hacia la comunión). Es la afirmación y la prioridad ontológica del yo sobre el otro como algo constitutivo de su ser y, por tanto, la perversión de la *personhood*, que posibilita la comunión. Del ser en éxtasis hacia la comunión, propio de la persona, el hombre se cierra a sí mismo, haciendo imposible que la diferencia pueda ser reconciliada (*otherness-communion*)⁴³. La diferencia Dios-hombre, que garantiza la libertad, se transforma así en división, y el proyecto de comunión de Dios sobre la humanidad queda frustrado.

Zizioulas considera la muerte como el problema existencial de la humanidad y de toda la creación. La salvación, por tanto, será la superación de la muerte como un acontecimiento ontológico⁴⁴. Y, de este modo, basándose en la concepción patrística de la persona, planteará la cristología y la soteriología.

42 Cfr. *Comunión y alteridad*, 323-326. A este respecto, compartimos la crítica realizada por T.E. Ables, que encuentra una contradicción entre la incapacidad de la *hypóstasis* biológica de comunión y la afirmación de que el ser es relacional por su propia naturaleza, cayendo así en la dicotomía occidental naturaleza-gracia. El problema deriva de la incapacidad de explicación del pecado desde el esquema ontológico, que acaba por declinar en una división insuperable entre creación y redención, a pesar de la relación analógica entre ambas (cfr. T.E. ABLES, «Being Church: A Critique of Zizioulas' Communion Ecclesiology», en G.E. THIESSEN, *Ecumenical Ecclesiology. Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World*, London-New York 2009, 115-127).

43 Cfr. *Comunión y alteridad*, 283-285.

44 Cfr. *Comunión y alteridad*, 323-326.

4.2. Cristo: acontecimiento ontológico de salvación

Solo en Cristo el hombre y la creación podrán superar la muerte, es decir, podrán ser imagen de Dios, y, por tanto, alcanzar su identidad ontológica como *hypóstasis* en relación⁴⁵. Toda la creación está llamada a ser «hypostasiada» en Cristo, que hace posible la comunión entre lo creado y lo increado, y entre la *natura* humana y la divina, alcanzando así su destino: la comunión plena con Dios o *theosis*⁴⁶.

La encarnación de Cristo, es decir, de la hypóstasis del Hijo eterno en la Trinidad, hace posible la salvación, destruyendo la muerte con la resurrección. A nivel de la hypóstasis –no de la natura–⁴⁷ se produce la unión sin confusión y sin división de lo creado y lo increado, así como de la naturaleza humana y la divina.

*La importancia del dogma de Calcedonia para el concepto de persona residirá, de hecho, en afirmar la unión entre la naturaleza humana y la divina, entre lo creado y lo increado, admitiendo la diferencia, pero no la división; y, simultáneamente, afirmar la no confusión, es decir, la no absorción de lo creado en lo increado, ni viceversa, o la absorción de la naturaleza humana por la divina, pues sería un modo erróneo de comprender la deificación*⁴⁸. Por el contrario:

«Sin confusión» salvaguarda la dialéctica *creado-increado*; es decir, salvaguarda la libertad, del mismo modo que «sin división» salvaguarda el amor. (...) Sin amor, es decir, sin ir más allá del ponerse a sí mismo en el centro y del considerarse autosuficiente por parte del ser, en un movimiento de unidad con el «otro» y finalmente con el «Otro» por excelencia (el Increado),

45 Cfr. *Comunión y alteridad*, 283-286.

46 Cfr. *Comunión y alteridad*, 297-304.

47 «Así es como Adán decidió entregar su existencia a la animalidad; y es a nivel del *tropos* como el ser humano puede acceder a la deificación en y mediante la unión hipostática de Dios con el hombre Cristo» (*Comunión y alteridad*, 61-62).

48 «La *theosis*, como modo de descripción de dicha unidad en el ser personal, es justamente lo opuesto a una divinización en que la naturaleza humana deja de ser lo que es en realidad. Solo en la medida en que perdamos de vista la perspectiva del ser personal y operemos con la naturaleza como tal, podría surgir tal malentendido en torno a la *theosis*» (*Comunión y alteridad*, 304).

no es posible la inmortalidad. Sin libertad, sin mantener la diversidad y la identidad particular del amante y el amado, la inmortalidad también es imposible⁴⁹.

La resurrección de Cristo vence a la muerte presente en la creación, superando así su amenaza ontológica. Cristo revela el misterio del cosmos y del hombre, que es misterio de comunión y libertad. Solo en la persona de Cristo, por tanto, puede el ser humano encontrar la verdad de su ser, que es ser relacional. Esta verdad se identifica con la vida, porque la individualidad y el rechazo de lo otro conduce a la muerte, mientras que la comunión y el amor la vence definitivamente⁵⁰.

En Cristo, por tanto, se hace ya presente en la historia la verdad escatológica del hombre⁵¹: ser en comunión con Dios y con toda la creación, que es equivalente a decir ser persona (*imago Dei*), ser extático, ser en comunión:

La supervivencia eterna de la persona como una hipótesis única, irreplicable y libre, amando y siendo amada, constituye la quintaesencia de la salvación (...). En el lenguaje de los Padres esto se llama «divinización», que significa participación

49 *Comunión y alteridad*, 328. O como diré en otro lugar afirmando la compatibilidad de *communio-otherness* en la salvación del hombre llevada a cabo por Cristo: «La superación definitiva de la mortalidad creatural para alcanzar supervivencia eterna no se realiza en la disminución de la alteridad. La creación ha de ser siempre ontológicamente otra respecto a Dios. La idea de *theosis* no implica la disolución de la creación en la naturaleza divina, ni por tanto la pérdida de su alteridad. Cristo, como *locus* de salvación, no debería ser entendido como aquel que da lugar a una *theosis* donde Dios deja de ser totalmente otro respecto a la creación» (*Comunión y alteridad*, 55).

50 Cfr. *El ser eclesial*, 129-121.

51 Zizioulas, refiriéndose a Cristo, coloca la verdad simultáneamente en el corazón de la historia, en su base (la creación) y su final, siguiendo un pasaje de Máximo, el Confesor, en *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2: «Las cosas del Antiguo Testamento son sombra (*skia*) las del Nuevo Testamento son imagen (*eikon*) y las del futuro son verdad (*aletheia*)» (PG 4, 137D). Se propone así una ontología iconológica fundamentada en la cristología, que anticipa la verdad final del ser en la historia desde el interior de la misma. El *eikon*, para Zizioulas, no es algo inferior a la verdad que anticipa, sino anticipación de la misma, pues no concibe la imagen en sentido platónico (fue el caso de Orígenes o san Agustín), sino en la línea apocalíptica de los Padres griegos (cfr. *El ser eclesial*, 111-113).

no en la naturaleza o sustancia de Dios, sino en su existencia personal. El objetivo de la salvación es que la vida personal que existe en Dios se dé también en el nivel de la existencia humana. Por tanto, la salvación se identifica con la realización de la personalidad en el hombre⁵².

5. ESPÍRITU SANTO: COMUNIÓN Y ESCATOLOGÍA

En Cristo se supera la muerte y se produce de forma única la unión entre lo humano y lo divino, admitiendo la reconciliación de la *otherness* en la *communion*. Pero, ¿es este un acontecimiento exclusivo del individuo Cristo? Si fuese así, no podríamos hablar de la salvación de toda la humanidad. Nos preguntamos, entonces, con Zizioulas: «¿Cómo puede el hombre, y la creación en general, estar unido a este individuo existencialmente, es decir, no solo psicológica o moralmente, sino ontológicamente?»⁵³. Y esta cuestión nos introduce de lleno en la relación entre cristología, pneumatología y eclesiología.

5.1. *Una cristología pneumatológica*

Centrándonos en la cristología, se reconoce en Zizioulas una cristología pneumatológicamente condicionada que, a su vez, condiciona la eclesiología. Como él mismo afirmará: «La pneumatología ha de hacerse algo *constitutivo* de la cristología y la eclesiología, es decir, algo que condicione el ser mismo de Cristo y de la Iglesia»⁵⁴.

El Espíritu da a Cristo su identidad personal, posibilitando la encarnación en libertad y su resurrección de entre los muertos. Es el Espíritu el que permite la comunión entre lo humano y lo divino, respetando la libertad y la *otherness*. Y será el Espíritu el que acompañe a Cristo siempre. De hecho,

52 *El ser eclesial*, 63.

53 *El ser eclesial*, 121.

54 *El ser eclesial*, 153.

el mismo título Cristo lo define como el Ungido por el Espíritu; por ello, Cristo no es Cristo sin el Espíritu⁵⁵.

Lo original de su aportación no está en dar prioridad a la cristología o al Espíritu Santo, sino en plantear la constitución de la cristología por la pneumatología, constituyendo la identidad de Cristo. Dos serán las dimensiones a las que aparezca intrínsecamente vinculado, y serán sus dos grandes aportaciones a la ontología de Cristo y de la Iglesia: la comunión y la escatología. El Espíritu, por un lado, rompe los límites de lo individual, es decir, «des-individualiza», constituyendo cada ser en un ser ontológicamente relacional; y, por otro, hace presente en la historia el final, el *éschaton*⁵⁶.

El papel del Espíritu Santo resulta, por tanto, decisivo en la configuración de la personhood, ya sea a nivel antropológico y cristológico como eclesial.

5.2. *El Espíritu Santo y la comunión*

La contribución del Espíritu consiste, en primer lugar, en la desindividualización de Cristo de su humanidad, liberándolo de los confines de la historia y la biología⁵⁷. Él ha asumido la naturaleza humana caída, pero gracias al Espíritu no queda atrapado en lo humano. Por ello, el culmen de la encarnación será la resurrección por obra del Espíritu, porque en ella Cristo vence a la muerte, máxima expresión

55 Cfr. *El ser eclesial*, 141, 196. Zizioulas realiza, de este modo, su aportación al intento de síntesis entre cristología y pneumatología planteado por Lossky en su obra *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1957), afirmando la existencia de una economía del Espíritu Santo específica junto a la del Hijo (la obra de Cristo se refería a la encarnación y la recapitulación de la *natura* humana en la *hypóstasis*, y la del Espíritu, a la acogida del misterio de Cristo en cada persona, más vinculada a la eclesiológica). McPartlan expone toda esta cuestión, observando las influencias que Florovsky, Lossky y Afanasiev han ejercido sobre Zizioulas en un capítulo dedicado a la teología rusa en *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, 212-235.

56 Cfr. *Comunión y alteridad*, 19; 306-308.

57 Cfr. *Comunión y alteridad*, 305-306.

de liberación del destino trágico de la naturaleza humana caída⁵⁸.

La desindividualización llevada a cabo por el Espíritu conlleva un segundo aspecto, pues la resurrección de Cristo de la muerte no es algo que afecte exclusivamente al individuo Jesús, sino a toda la humanidad. Por eso, el Espíritu hace de Cristo un ser universal, inclusivo de toda la humanidad. La unicidad y exclusividad de la *hypóstasis* Cristo suponen la inclusividad de toda la humanidad y toda la creación, posibilitando su salvación como comunión en libertad (sin confusión) de lo creado y lo increado, de la naturaleza humana y la naturaleza divina, que le lleva a la superación ontológica de la muerte⁵⁹.

5.3. *El Espíritu Santo y la escatología*

El mismo Espíritu, que constituye a Cristo como ser en relación, hace del Hijo un ser escatológico. En él se anticipa en la historia el destino de la humanidad y del cosmos, que es destino de comunión. Por eso, la humanidad solo podrá alcanzar su identidad plena en la *hypóstasis* del Hijo, es decir, solo podrá ser *imago Dei* en Cristo, la auténtica *imago Dei*, en quien ya se ha dado la *communion-otherness* comenzándose la nueva creación y abriendo la humanidad a la nueva identidad de personas (seres *extáticos*), capaces de comunión con Dios y con los demás seres humanos. Una identidad que no procede del pasado, sino del futuro, y por ello se puede denominar una ontología escatológica⁶⁰.

La comunión definitiva de la vida de la Trinidad se ha anticipado y se ha hecho presente en la historia gracias al Espíritu Santo en la *hypóstasis* de Cristo. Por eso, el hombre podrá llegar a ser *hypóstasis*, que en la teología de Zizioulas equivale a salvación o deificación en Cristo. Y este ser en

58 Cfr. *Lectures*, 106-107.

59 «Cristo no solo se relaciona cara a cara con cada hombre, sino que constituye el fundamento ontológico de todo hombre. Esto es lo que significa para la antropología que Cristo no representa una naturaleza humana individualizada y fragmentada, sino al hombre en su totalidad» (*Comunión y alteridad*, 305).

60 Cfr. *Comunión y alteridad*, 91-92; 308.

Cristo nos introduce directamente en la eclesiología, en la que desempeñará también un papel determinante la pneumatología.

6. LA HYPÓSTASIS ECLESIAL

En la Iglesia se concreta experiencialmente la doctrina trinitaria, la cristología y la pneumatología, es decir, se produce la «eclesialización» de la comunión trinitaria: «Es en ella donde la comunión con el otro refleja totalmente la relación entre comunión y alteridad existente en la Santísima Trinidad, en Cristo y en el Espíritu»⁶¹.

Hasta ahora, hemos contemplado cómo la noción trinitaria de persona, en su concepción teológica patristica, ha tenido implicaciones considerables para la comprensión de la Iglesia como comunión. Expondremos a continuación las consecuencias eclesiológicas de la cristología y la pneumatología de Zizioulas.

6.1. *La Iglesia de Dios*

«El misterio de la Iglesia tiene su origen en toda la economía de la Trinidad y en una cristología constituida pneumatológicamente»⁶². Ella brota de la voluntad del Padre y se realiza en la economía de la salvación, en la que están implicados de distinta forma tanto el Hijo como el Espíritu Santo. Y de esta forma es como la comunión de Dios se extiende a toda la creación a través de la Iglesia⁶³.

No se puede concebir la Iglesia en sí misma, sino en relación. Su misma identidad, desde la base de la termino-

61 *Comunión y alteridad*, 20.

62 *El ser eclesial*, 124.

63 «The Father intended the world to come into eternal communion with God, the created with the uncreated, and so receive true life. (...) The particular role of the Son is to carry out freely the Father's 'good pleasure' and become the person in whom this union of created and uncreated is realised. (...) The Holy Spirit (...) makes the incorporation of creation in the Son possible by enabling creation open to its incorporation in the Son» (*Lectures*, 132).

logía bíblico-paulina, es relacional, en un doble sentido: con relación a Dios (o Cristo) y con relación a un lugar concreto (Macedonia, Judea, etc.). Al definir la Iglesia como Iglesia de Dios, el mismo genitivo «de» Dios muestra que la identidad de la Iglesia deriva de la Trinidad y ha de reflejar en su mismo ser el ser de Dios, que es comunión⁶⁴.

Por ello, se puede afirmar que la Iglesia es «un modo de existencia, una forma de ser»⁶⁵, el modo de ser comunión de Dios en la historia, que se realiza en la creación como reflejo de la *koinonía* intratrinitaria. Ella es el lugar donde el hombre puede llegar a ser *imago Dei* como *hypóstasis eclesial*, que se alcanza por el bautismo –como nuevo nacimiento– y llega a su culmen en la eucaristía, donde encuentra la verdad de su ser persona en su más profundo significado trinitario.

6.2. La Iglesia cuerpo de Cristo constituida por el Espíritu

En la terminología paulina, el genitivo «de» no solo es aplicado a Dios. La Iglesia es también Iglesia «de» Cristo, y no puede mostrar el modo de ser de Dios al margen de la economía del Hijo⁶⁶. Ahora bien, tampoco podrá ser imagen de la Trinidad al margen del Espíritu Santo, pues, la cristología, tal y como hemos expuesto, está constituida pneumatológicamente. Veamos cuáles son las consecuencias eclesiológicas de este presupuesto teológico.

Cristo debe su identidad al Espíritu Santo y este, por ser Espíritu de comunión, desindividualiza a Cristo, haciendo de su existencia una existencia relacional. En la unicidad y exclusividad de la *hypóstasis* de Cristo se incluye toda la humanidad. Por la acción del Espíritu, por tanto, Cristo no es uno sino múltiple. De igual manera, por tanto, en el ser de Dios no se puede hablar de uno, sino de comunión⁶⁷.

64 Cfr. I. ZIZIOULAS, «The Church as Communion», *SVTQ* 38 (1994) 6-8.

65 *El ser eclesial*, 29.

66 Cfr. I. ZIZIOULAS, «The Church as Communion», 8.

67 Cfr. «Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe», *Irén.* 60 (1987) 330.

Al desindividualizar a Cristo, el Espíritu Santo aporta a la cristología la dimensión comunitaria. De modo que, para definir la identidad de Cristo, hay que recurrir a la idea de la personalidad corporativa⁶⁸; es decir, Cristo tiene un cuerpo, la Iglesia, que puede ser definida como cuerpo de Cristo, cuya *hypóstasis* está inserta ontológicamente en la *hypóstasis* de Cristo. Y, en este sentido, se puede afirmar ontológicamente la vida en Cristo, siguiendo la terminología paulina (Gal 2,19-20; Fil 1,21.23; Col 3,1-4, etc.):

En la Iglesia, como cuerpo de Cristo, todo ser particular existe como hipóstasis de la única *hipóstasis* de Cristo, que es garantía de verdad ontológica y vida eterna para todo ser gracias a su resurrección⁶⁹.

Cristología y eclesiología son inconcebibles aisladamente. El mismo Espíritu que constituye a Cristo es el que da identidad a la Iglesia desde la dialéctica uno-muchos (personalidad corporativa), admitiendo la unión de Cristo con

68 Cfr. En *El ser eclesial* se refiere a esta cuestión de la personalidad corporativa aplicada a Cristo en distintos momentos: al presentar la cristología constituida pneumatológicamente (cfr. *El ser eclesial*, 144-145), al vincular la celebración de la eucaristía con la Iglesia cuerpo de Cristo (*El ser eclesial*, 159-163), con relación a la apostolicidad de la Iglesia en sentido histórico y escatológico (cfr. *El ser eclesial*, 196-199), y al proponer el carácter relacional del ministerio ordenado, como una representación por participación en la comunidad (cfr. *El ser eclesial*, 243-247). El Antiguo Testamento, de hecho, ya presentaba a Adam, Abraham, el Siervo de Dios de Isaías o el Hijo del Hombre en Daniel, desde la perspectiva de la personalidad corporativa, tal y como Zizioulas expone basándose en los planteamientos exegéticos de S. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (1926); H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (1936); A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942); y J. de Fraine, *Adam et son linage: Études sur la 'personnalité corporative' dans la Bible* (1959) (cfr. *El ser eclesial*, 159 nota 7). Solo que Zizioulas plantea esta personalidad corporativa y la inclusión de los muchos en el uno desde una perspectiva ontológica y no funcional, como lo hace Robinson al referirse a la concepción hebrea de la personalidad corporativa (McPartlan profundiza esta cuestión en *The Eucharist Makes the Church*, 166-186).

69 *Comunión y alteridad*, 101.

la Iglesia sin confusión y sin división, como indisoluble es la unión entre la cabeza y el cuerpo⁷⁰.

La Iglesia es instituida por Cristo y constituida por el Espíritu Santo. Zizioulas intenta evitar así tanto el cristomismo eclesiológico como la absolutización carismática del Espíritu Santo en la Iglesia⁷¹. No existe oposición entre la acción de Cristo y del Espíritu en la Iglesia y, por tanto, entre lo histórico y lo escatológico.

6.3. *La Iglesia, icono del Reino*

Si la identidad de la Iglesia, por su íntima vinculación cristológica, es constituida pneumatológicamente como cuerpo de Cristo (inserta en la *hypóstasis* del Hijo), será también constituida escatológicamente de modo simultáneo. La pneumatología es constitutiva de la eclesiología como lo es de la cristología, y esto hace que la Iglesia esté condicionada ontológicamente por la comunión y la escatología:

Esta hipostatización tiene lugar en el Espíritu Santo, esto es, en libertad (2Cor 3,17) y comunión (*koinonía*; 2Cor 13,13),

70 «C'est l'unité du Christ avec l'Église qui fait que le Christ est distinct de l'Église, juste comme dans le mystère de l'un et du multiple ou dans le mystère de la personne, plus on est uni, plus on devient autre, plus on devient différent» («Le Mystère de l'Église», 331).

71 Cfr. *El ser eclesial*, 146; 154. De esta forma, hacía frente a la propuesta de G. Florovsky, que consideraba la teología de la Iglesia como un capítulo de la cristología (cfr. G. FLOROVSKY, «Le corps du Christ vivant», 9-57), así como al énfasis puesto por los teólogos occidentales en definir la Iglesia casi exclusivamente desde la cristología, reforzando su aspecto histórico e institucional. Zizioulas no acepta esta crítica a la teología occidental poniendo como ejemplo las obras de J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche* (1825), Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (1980) o L. Bouyer, *Le Consolateur* (1980) (cfr. «Le Mystère de l'Église», 325). Por otro lado, responderá a autores como A. Khomiakov, que consideraba la Iglesia como la comunión del Espíritu Santo, sin tener en cuenta el aspecto histórico del cuerpo de Cristo (cfr. *Lectures*, 148-150). En opinión de Zizioulas, lo que aún no se ha logrado ni en la teología occidental ni en la oriental es la síntesis pneumatología-cristología (cfr. *El ser eclesial*, 137-146).

como muestra del estado escatológico de la existencia (Hch 2,18)⁷².

La Iglesia, cuerpo de Cristo, no es, por tanto, una comunidad creada por hombres en la historia, sino una comunión fundamentada en Cristo y constituida por el Espíritu Santo; y, por esta vinculación cristología-eclesiología mediada por el Espíritu, ella reflejará en la historia la verdad escatológica de la humanidad, que Cristo ha hecho ya presente en la historia. La identidad de la Iglesia, por tanto, no se fundamenta en la historia, sino en el futuro. Con estas palabras, que traducimos del original, lo expresará Zizioulas de forma magistral:

*La Iglesia no toma su identidad de aquello que es sino de aquello que será. (...) debemos concebir los *éschata* como el comienzo de la vida de la Iglesia, su *arché*, aquello que origina la Iglesia, que le da su identidad, que la sostiene y la anima en su existencia. La Iglesia no existe porque Cristo ha muerto en la cruz, sino porque él ha resucitado de entre los muertos, es decir, porque el Reino de Dios ha llegado*⁷³.

La verdad futura de la Iglesia como comunión escatológica comenzada en la resurrección de Jesús se realiza en la historia por el Espíritu Santo. Así lo expresa el acontecimiento de pentecostés: «mediante la efusión del Espíritu, los ‘últimos días’ entran en la historia, mientras que se afirma la unidad de la humanidad como diversidad de carismas»⁷⁴. Por ello, la Iglesia puede definirse como icono del reino de Dios en tanto que anticipa el don escatológico de la *koinonía*⁷⁵.

72 *Comunión y alteridad*, 101. Otra afirmación categórica en este sentido: «La Iglesia es *constituida* en y a través de la escatología y la comunión. La pneumatología es una categoría ontológica en eclesiología» (*El ser eclesial*, 146).

73 «*L'Église ne tire pas son identité de ce qu'elle est mais de ce qu'elle sera. (...) A mon avis nous devons concevoir les *eschata* comme le commencement de la vie de l'Église, l'*arché*, ce qui produit l'Église, lui donne son identité, ce qui la soutient et l'anime dans son existence. L'Église n'existe pas parce que le Christ est mort sur la Croix, mais parce qu'il est ressuscité des morts, ce que signifie: parce que le Royaume est venu*» («Le Mystère de l'Église», 323).

74 *El ser eclesial*, 124

75 Cfr. I. ZIZIOULAS, «The Church as Communion», 8.

a) La ontología icónica de la Iglesia

Al considerar la Iglesia desde la perspectiva de la ontología icónica, Zizioulas realiza una síntesis entre las fuentes de las que brota la configuración eclesiológica ortodoxa: la liturgia eucarística de las primeras comunidades cristianas, los Padres Apologetas del s. II y la ascética monástica de finales del s. II y comienzos del s. III⁷⁶. El origen de la Iglesia planteado desde la celebración eucarística recalcaba la dimensión escatológica y comunitaria de la eclesiología; y, por su parte, el ascetismo monacal insistía sobre el origen protológico de la Iglesia⁷⁷.

La síntesis la encuentra Zizioulas en Máximo, el Confesor⁷⁸. Este integra, en primer lugar, el ascetismo en la teología

76 Estas dos perspectivas caracterizan la eclesiología ortodoxa y la diferencian del acento puesto por católicos y protestantes en la predicación y la misión: «When an Orthodox Christian says that he is going to Church, he does not mean that he is going to hear the gospel of Christ being preached as though for the first time. He means that he is going to worship God in the community of the faithful and particularly to participate in the divine Eucharist» (*Lectures*, 121). Zizioulas intenta conciliar estas diferencias en su artículo «The Church as the 'Mystical Body of Christ'», publicado por vez primera en *Comunión y alteridad*. En él afirmará que la experiencia mística no puede ser disociada de la profecía: la palabra escuchada es, al mismo tiempo, la palabra vista; el anuncio del Reino va acompañado por la luz del Reino (cfr. *Comunión y alteridad*, 374-375): «al participar de los sacramentos, ya no oye un eco del Reino, sino que oye desde el interior del Reino» (*Comunión y alteridad*, 375).

77 Zizioulas expone cómo la definición de la Iglesia desde la liturgia eucarística está marcada por un profundo carácter escatológico y comunitario, tal y como se atestigua en los escritos joánicos y paulinos, y en Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon o Justino, mártir. Por su parte, el ascetismo monacal del s. IV, influido por el planteamiento platónico de los teólogos alejandrinos (Orígenes y Clemente), fundamentaba la identidad verdadera de la Iglesia en la participación o unión de las almas en el Logos original preexistente, para los que la materia resultaba un obstáculo. La Iglesia, entonces, debía ayudar al hombre a volver a su situación de perfección original de unión con el Logos, y, para ello, era necesaria una purificación, por lo que la identidad de la Iglesia podía ser considerada como terapéutica, propiciando una visión más individualista de la eclesiología (Cfr. *Lectures*, 121-123, 128-131).

78 Teólogos posteriores, sin embargo, han considerado a Máximo, el Confesor, el gran exponente de la teología de la autopurificación.

eucarística, considerando que en la Iglesia se lleva a cabo la purificación del hombre, pero no rechazando la materia, sino introduciéndola en la comunión con Dios a través de la eucaristía, capaz de transformar la creación⁷⁹. Y, en segundo lugar, reconciliará la cosmología protológica de Orígenes con la escatología de la comunión eucarística de Ignacio de Antioquía, trasladando el punto de referencia del pasado al futuro.

«La verdad de las cosas –según Máximo, el Confesor– se encuentra en el futuro»⁸⁰. Por eso, aunque la Iglesia vive en la historia, encuentra su identidad en el futuro. Ella, en el momento presente, es icono del reino de Dios, es decir, *imago* de la futura comunión de todo lo creado en la comunión de la Trinidad. No se trata, por tanto, de una comprensión platónica de la imagen, que brota de una idea preexistente y que carece de realidad, como lo interpretó Orígenes⁸¹; por el contrario, entre la imagen y la verdad escatológica existe una continuidad ontológica, que nos permite afirmar la identidad al tiempo que la no identificación plena entre la Iglesia y el reino de Dios. El Reino está representado (*depicted*) en la Iglesia. Ella no es el Reino, pero no existe ruptura ontológica entre ambas realidades⁸².

La existencia de la Iglesia es icónica, es decir, su identidad se sitúa entre la historia y la escatología; aunque no será

Opinión con la que Zizioulas se muestra en desacuerdo (cfr. *Lectures*, 124).

79 Cfr. *Lectures*, 124.

80 MÁXIMO, EL CONFESOR, *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2: PG 4, 137D. Zizioulas encuentra fundamental para su teología este pasaje de Máximo, el Confesor, al que ya hemos hecho referencia. Así, podrá afirmar la verdad presente en la imagen, al tiempo que la no identificación total con la misma, tal y como se ve, por ejemplo, en la cuestión de la santidad y el pecado en la Iglesia: «The eschaton projects an image of itself backwards to create the experience of the Apostles which then constitutes the realities of the New Testament. The New Testament is the ‘image’ of the eschaton, the truth, and possesses something of it. The New Testament is the present image of future things. This distinction between image and the truth allows us to talk about the holiness of the Church, and even the holiness of Christians, even while Christians are still struggling with sin» (*Lectures*, 137).

81 Cfr. «Le Mystère de l’Église», 333; *El ser eclesial*, 111-112.

82 Cfr. *Lectures*, 136-137.

en la historia donde encuentre su verdad, sino en el *éschaton*, y por ello su existencia es sacramental o icónica⁸³. En definitiva, la Iglesia es icono, imagen o sacramento del Reino. Ella es misterio⁸⁴.

Las consecuencias de esta existencia icónica o sacramental de la Iglesia son, por una lado, maximalistas y, por otro, minimalistas. Su identidad escatológica maximaliza la Iglesia al vincularla al reino de Dios y Jesucristo, del que es reflejo en medio del mundo, aunque sin identificarse jamás con ningún tipo de sociedad ni institución histórica. Y, al mismo tiempo, la minimaliza, evitando cualquier tipo de triunfalismo eclesial o intento de ocupar el lugar del Reino o de Cristo, como si de un cuerpo sin cabeza se tratara⁸⁵.

Como signo e icono del Reino, por tanto, la *hypóstasis* eclesial hace presente en la historia la comunión escatológica. Ella es el modo de ser de Dios en la historia, el anticipo (*foretaste*) de la *theosis*, donde el hombre puede experimentar lo que es ser persona en comunión, imagen de Dios, abriéndose a la plenitud escatológica de su ser.

83 Zizioulas, al referirse al carácter icónico de las instituciones eclesiales, afirma que estas, por estar condicionadas escatológicamente, se convierten en sacramentales, situadas dialécticamente entre la historia y la escatología dependiendo del Espíritu Santo: «Esto es lo que las hace sacramentales, lo que en el lenguaje de la Iglesia ortodoxa puede llamarse 'icónicas'» (*El ser eclesial*, 152).

84 «The Church is *mystery*. The term 'mystery' indicates that the Church is 'revealed' and thus no complete definition of it is possible. Although the Church comes to us, it comes from the place that we cannot access, so we are unable to take final possession of it» (*Lectures*, 137). Así lo expone en estas lecciones publicadas en 2008, pero en la versión de los apuntes de clase del curso 1990-91 que maneja Y. Spiteris, este traducirá el término misterio refiriéndose a la Iglesia como equivalente a sacramento: «Podemos y debemos decir que la identidad de la Iglesia es escatológica. Dicho de otro modo, la Iglesia no es lo que es, sino lo que será. La Iglesia es misterio (sacramento) por esta razón: porque nos ofrece su identidad, su verdad en una forma histórica, en que se nota su debilidad, las luchas con el mal y con el pecado. A pesar de todo, en esta forma histórica se oculta el tesoro de la verdad que es la verdadera identidad de la Iglesia» (Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa*, 88).

85 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 331-332.

b) La identidad eucarística de la Iglesia

Todo lo que hemos dicho de la Iglesia se corresponde con la eucaristía, pues la Iglesia no es una institución, sino un evento, el evento de la comunión eucarística, en la que se celebra su verdadera identidad de comunidad escatológica que existe en la historia⁸⁶. En la celebración litúrgica de la eucaristía, el sacramento por excelencia, la Iglesia, como cuerpo de Cristo, expresa su identidad comunal y escatológica. De modo que Zizioulas identificará ontológicamente la *hypóstasis* eclesial con la *hypóstasis* eucarística o sacramental⁸⁷.

Del evento eucarístico brotan todas las estructuras e instituciones de la Iglesia, que tendrán identidad eclesial en tanto en cuanto sean eucarísticas. Se trata, por tanto, de una identidad sacramental-eucarística en su realización histórica⁸⁸, de manera que todas las estructuras eclesiales, para ser *hypóstasis* eclesial, han de ser eucarísticas: el episcopado, la relación laicado-presbiterado, la sinodalidad, la relación entre lo local y lo universal, etc. Todo ello ha de estar integrado en la identidad eucarística del misterio de la Iglesia⁸⁹.

Y, ¿en qué consiste la identidad de la *hypóstasis* eucarística? No es más que la del cuerpo de Cristo, constituido por el Espíritu Santo comunitaria y escatológicamente, cuyo misterio se experimenta por antonomasia en la liturgia⁹⁰. A través de la noción bíblico-paulina del cuerpo de Cristo, que tomaron los Padres en la elaboración de su teología, se vincu-

86 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 333.

87 Cfr. *El ser eclesial*, 73. Los apuntes de clase traducidos por Spiteris, ya aludidos, expresan esta identificación así: «No es, por consiguiente, exagerado sostener que la Iglesia y la eucaristía, desde este punto de vista, se identifican. Esto suena a veces como unilateralidad y muchos se sienten a disgusto porque tienen una concepción de la eucaristía muy parcial; no consideran la eucaristía como recapitulación escatológica de todas las cosas en Cristo. Bajo este último aspecto eucaristía e Iglesia se identifican» (Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa*, 92).

88 Cfr. *El ser eclesial*, 74.

89 «Le Mystère de l'Église», 334. Afirmará McPartlan a este respecto: «To have an (ontological) ecclesial identity is to have a (functional) relationship and role, *here and now*, in this concrete event (...)» (MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church*, 178).

90 Cfr. *El ser eclesial*, 145.

lan la cristología, la eclesiología y la eucaristía. Y así también lo presenta Zizioulas, vinculando Cristo-Iglesia-eucaristía, fundamento de su eclesiología eucarística⁹¹.

Por tanto, en la eucaristía, es donde se hace realidad el equilibrio entre el uno y los muchos, es decir, donde se experimenta la auténtica comunión personal en libertad⁹². Y, como tal, una comunión cuya identidad es futura, es decir, escatológica, pues es *imago* o *icono* del Reino, de la futura comunión de toda la creación con la Trinidad⁹³.

Refiriéndonos a la eucaristía desde la ontología icónica⁹⁴, se reafirma la realidad ontológica de la Iglesia, cuya identidad se enraíza en el futuro por la misma relación existente entre el icono y la verdad. La Iglesia que peregrina aún en la historia es *týpos* del que es su causa (*arché*) o arquetipo, el reino de Dios. De ahí que la *synaxis* eucarística sea fundamental para la identidad de la Iglesia, pues ella es icono de su condición futura: el hecho de reunirse en un mismo lugar, en el domingo, la presidencia del obispo que prefigura a Cristo, etc⁹⁵. La Iglesia en la eucaristía se muestra, por tanto, como «un movimiento ‘hacia su término’, un camino hacia el reino, una venida del reino hacia el mundo»⁹⁶.

91 En el capítulo titulado «La Iglesia como cuerpo ‘místico’ de Cristo» expone estas tres dimensiones de la teología paulina, que se continuó en el período patrístico, y que en la escolástica se independizó aplicándose a la Iglesia el concepto de cuerpo de Cristo, al margen de la dimensión cristológica y eucarística. Junto con Afanasiev –aunque entre ellos se observan diferencias– Zizioulas realiza esta contribución a la teología vinculando de nuevo la eucaristía y la eclesiología desde la perspectiva de la eclesiología eucarística (cfr. *Comunión y alteridad*, 363-365).

92 Cfr. *El ser eclesial*, 155; *Comunión y alteridad*, 365-368.

93 Cfr. *Comunión y alteridad*, 371.

94 «The body of Christ is brought into being for us on earth in the Eucharist. It is Christ who prays and worships in the Eucharist (...) Christ the head of the Church, prays and presents the whole economy of creation to the Father, and the Church is part of the Son as he prays to the Father. The Son leads us before the throne of God where God accepts us as members of his Son, and this way we are joined to God» (*Lectures*, 117).

95 Cfr. *El ser eclesial*, 163-167; I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, Magnano 1996, 22-31.

96 I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 27.

Ahora bien, ¿cómo reconciliar esta dimensión escatológica con el hecho de ser memorial o anámnesis, que evoca al pasado? La eucaristía –dirá Zizioulas– es memorial del futuro. Siguiendo a J. Jeremias, considera la anámnesis como memorial de Cristo ante el trono de Dios en el Reino futuro, es decir, del Resucitado, por el que ya ha comenzado la nueva creación⁹⁷. Y, por tanto, el memorial eucarístico será anámnesis de los acontecimientos pasados y también de los acontecimientos futuros, del reino de Dios⁹⁸.

c) Integración del cosmos en la eucaristía

La liturgia eucarística es una liturgia cósmica en la que se integra toda la creación junto con los seres humanos, que existen en relación con lo creado⁹⁹. La relación personal del hombre con la creación hace que esta quede incluida ontológicamente en su propia identidad. Así, todo lo creado queda «hypostasiado» e integrado en el cuerpo de Cristo (cristificado), en el que supera su destino marcado por la muerte para entrar en la nueva creación comenzada en la resurrección¹⁰⁰.

El siguiente texto, que traducimos de *Lecciones sobre dogmática cristiana*, sintetiza de forma extraordinaria este sentido de la liturgia cósmica, en la que queda integrada toda la humanidad y toda la creación, que, a través de la Iglesia,

97 Zizioulas es crítico con la visión occidental del memorial, que –según él– se basa en un recuerdo del pasado, fomentando una eclesiología centrada en el Calvario y la cruz, que no da el salto a la resurrección y a la nueva creación iniciada por Cristo en el acontecimiento pascual (cfr. *Lectures*, 134-135).

98 Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 14-15; 45-61. A este respecto está próxima la publicación del autor titulada *Remembering the Future. An Eschatological Ontology*, en la que abordará también el aspecto escatológico de la eucaristía. Un tema ya apuntado en su artículo «'La fin est notre point de départ'. Pour une ontologie eschatologique», *RvThPh* 147 (2015) 305-324.

99 Sigue la expresión de H.U. von Balthasar, en su obra *Kosmische Liturgie* (1941). Zizioulas tratará este tema en profundidad en *The Eucharistic Communion and the World*, London-New York 2011.

100 Cfr. *Comunión y alteridad*, 121-127.

cuerpo de Cristo, participa ya de la comunión con el Dios trinitario:

Cristo es visible para nosotros solo como Iglesia, y la Iglesia no puede ser contemplada al margen de Cristo. El Padre acepta el cuerpo que Cristo que le ofrece durante la eucaristía. El Hijo ofrece este cuerpo, que está unido a nuestra humanidad, y junto con el Padre acepta esta ofrenda. La Iglesia no tiene otra identidad que Cristo. Esto significa que todo lo que entra en la eucaristía acaba siendo *eclesializado*, se convierte en «Iglesia», al entrar en relación con el Padre en Cristo en la divina eucaristía. Por la Iglesia toda la creación que está en contacto con la humanidad entra en relación con Dios. Por tanto, toda persona trae como ofrenda, tan solo con su presencia física, la totalidad del mundo creado. Junto a las ofrendas del pan y el vino, el hombre ofrece todo el mundo creado, y queda cristificado, es decir, redimido en el cuerpo de Cristo¹⁰¹.

Todo esto adquiere sentido desde la comprensión de la Iglesia como misterio y signo que se realiza en la eucaristía. Pues en ella se anticipa en el momento presente el destino del mundo¹⁰², superándose la división y la mortalidad natural de lo creado, así como el pecado propio de la condición humana, al entrar en la dinámica de la deificación, que hace del ser humano una persona (*imago Dei*) en libertad y comunión¹⁰³. Por eso, la liturgia eucarística podrá ser definida por

101 «Christ is visible for us therefore only as the Church, and the Church cannot be seen without Christ. The Father accepts the body which Christ offers during the Eucharist. The Son offers this body, as he is united with our humanity, and together with the Father he accepts it. The Church has no other identity than Christ. This means that whatever comes into the Church in the Eucharist becomes *ecclesialised*, rendered 'Church', as it relates to the Father in Christ in the divine Eucharist. By 'Church' we mean that all creation is brought into relationship with God through the human being. So whatever a person brings as his offering, even is simply his own physical presence, he brings the whole created world along with him. He takes it with the bread and wine, and with whatever other offerings there are, and these are all '*Christ-ed*', that is redeemed into the body of Christ» (*Lectures*, 118-119).

102 Cfr. «Le Mystère de l'Église», 327.

103 «The Church, as the 'image' or the 'sign' of the eschatological community, offered through the Eucharist the forestate of eternal life by providing believers with the set of relationships that would give them an undying, eternal identity as well as the experience of the life in which all natural and social divisions involving desintegration and death would

Zizioulas como «fármaco» de inmortalidad, porque, al quedar integrada la creación en la *hypóstasis* eucarística, se supera ontológicamente el pecado que la deforma y la conduce a la muerte¹⁰⁴.

Si esta inclusión de lo creado en la eucaristía se produce por la *hypóstasis* del ser humano, el hombre podrá ser definido como sacerdote de la creación, pues el hombre, por formar parte del mundo orgánico, es capaz de insertar en la liturgia a toda la creación¹⁰⁵. Él, al tomar en sus manos la creación, la libera de la muerte y la eleva a la verdad de su existencia hipostática (este es el sentido de la creatividad del hombre y del arte)¹⁰⁶, y, por esta relación personal, quedará integrada en la liturgia eucarística, como oferta del hombre a Dios que participará en la vida divina¹⁰⁷.

Todo el cosmos queda eclesializado en el cuerpo de Cristo¹⁰⁸. Y, puesto que solo en la *hypóstasis* eclesial el hombre experimenta la verdad de su existencia como persona en su más profundo significado, la misión del hombre será la «eclesialización» de toda existencia:

Esto significa, en referencia a nuestra existencia, que deben ser «eclesializados», de modo que alimenten una nueva y verdadera vida en el cuerpo de la Iglesia y en el cuerpo de la eucaristía, donde el amor brota de la libertad y esta se expresa en el amor¹⁰⁹.

Como icono del reino de Dios, la Iglesia es signo y testimonio de esta nueva vida en el mundo y, al mismo tiempo, empuja a toda la creación y a la sociedad a encontrar la verdad de su existencia personal en Dios¹¹⁰.

overcome in the unity of the body of Christ» (I. ZIZIOULAS, «The Early Christian Community», en B. MACGINN – J. MEYENDORFF, ed., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York 1985, 30).

104 Cfr. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, Magnano 1994, 76-77.

105 Cfr. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, 62-68.

106 Cfr. *Comunión y alteridad*, 126-127.

107 Cfr. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, 9-10.

108 Cfr. *Lectures*, 118-119.

109 *Comunión y alteridad*, 331.

110 *Lectures*, 126.

CONCLUSIONES

A la luz de la originalidad del planteamiento teológico de I. Zizioulas, son varias aspectos los que nos gustaría destacar con claras aplicaciones a la vida de la Iglesia, de las que podríamos beneficiarnos en Occidente.

En primer lugar, la comprensión de la Iglesia no tanto como una institución, sino más bien como un evento, como el modo de ser de Dios Trinidad-*koinonía* en la historia. Lo que implica que todo nuestro ser y actuar, nuestra organización, nuestras opciones... han de reflejar el mismo amor que se da al interno de las personas divinas: un amor basado en la libertad, en la igual dignidad, en la referencialidad al otro, con total ausencia de individualismos y divisiones, en una auténtica comunión que no anule la identidad de las personas ni quede absorbida por el protagonismo de unos frente a otros.

Siendo así, podemos afirmar, en segundo lugar, que la Iglesia es el lugar donde el hombre puede ser persona, es decir, donde puede ser *hypóstasis eclesial*, donde ser constitutivamente en relación y abrirse a los otros y al Otro, en libertad y amor; y así experimentar la comunión auténtica, que no es sólo comunión con los hermanos sino participación en la comunión intratrinitaria. Siendo *hypóstasis eclesial* el ser humano puede alcanzar la plenitud de la *imago Dei*, su «deificación».

Se trata de una cuestión urgente en nuestros días, sobre todo para un mundo que experimenta la frialdad del individualismo posmoderno, como denunció el papa Francisco en la carta apostólica *Evangelii gaudium*, en la que dedicó el capítulo segundo a la «crisis del compromiso comunitario» afirmando –como en tantas ocasiones– que vivimos en un mundo donde se ha «globalizado la indiferencia». La crisis económica, política, social y cultura tienen un denominador común: el individualismo y la falta de compromiso comunitario. De ahí que nuestras parroquias, comunidades cristianas, movimientos y asociaciones estén llamadas a ser, en este mundo que genera exclusión, desconfianza, despreocupación ante las necesidades de los demás y soledad, auténticos lugares de encuentro, donde se reaprenda a ser «personas» en comunión de amor y libertad, que en el planteamiento de Zizioulas equivale a ser *hypóstasis eclesial*. La Iglesia, por

tanto, tiene la misión de volver a dibujar en el mundo el rostro de la «persona divinizada» o de la «persona dignificada» en referencialidad constitutiva a sus semejantes y a Dios.

El tercer aspecto que destacamos es la dimensión escatológica de la teología oriental. J.M. Tillard, siguiendo el famoso adagio propio de la escatología «ya, pero todavía no», afirmará que la teología de Zizioulas se encuentra anclada en el «ya» escatológico frente al «todavía» no ponderado en la reflexión teológica occidental¹¹¹. Una perspectiva claramente influenciada por la figura de Máximo, el Confesor: «La verdad pertenece a los *éschata*». La verdad del hombre es futura, la identidad de la Iglesia está más allá de la historia, es escatológica. Es esta una clave fundamental para el hombre occidental que ha sido configurado por la «materia» y se mueve desde criterios puramente consumistas, el hombre que ha establecido su patria en lo inmanente y ha abandonado su patria del cielo, que ha quedado demasiado enraizado en esta tierra y ya no puede vivir con la esperanza del nómada.

Un cuarto aspecto que destacamos es la vinculación de la eclesiología con la liturgia, vivida como experiencia de encuentro del hombre con Dios, como lugar en el que el misterio de Dios se hace presente en el tiempo y transfigura todo lo creado, el mismo ser del hombre, sus relaciones interpersonales y el cosmos. Recuperar el sentido del misterio en nuestras celebraciones puede ser un gran aporte de la liturgia oriental, ofreciendo el «espacio de lo gratuito» que nos hace profundizar sin prisas en el misterio del ser humano. De hecho, el hombre occidental busca esos espacios de manera espontánea, aunque sin referencia a Dios: su necesidad de la fiesta, de la celebración, de la diversión, del fin de semana con los amigos... ¿No son manifestaciones de una huida de la realidad y de búsqueda de espacios donde la gratuidad de las

111 Así lo expresa Tillard en el prefacio a la obra de Baillargeon: «En reprenant la distinction, rendue célèbre par Oscar Cullmann, entre le *déjà* et le *pas encore* dans le temps de l'Église, on peut dire que l'Orient a tendance à absorber le *pas encoré* dans le *déjà*. Cela est net chez Jean Zizioulas, profondément marqué par sa lecture d'Ignace d'Antioche. Il se peut que son accent sur le *déjà* eschatologique soit un peu trop abrupt» (G. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas*, Paris 1989,18).

relaciones y el tiempo compartido sin relojes los introduce en un espacio secular eterno? En este mismo sentido, una liturgia más vivida en clave de misterio, menos racional, colmaría el ansia de eternidad del hombre de nuestro tiempo, que necesita de los símbolos, de las imágenes, de la metáfora y devolverle la poesía a la vida.

Se podrían resaltar otros aspectos, como el sentido cósmico de la liturgia, por el que todo lo creado queda integrado e «hipostasiado» en la celebración. Es la creación la que queda transfigurada por la presencia del Dios eterno que hace una inclusión en el tiempo. El mundo se convierte así en lugar sagrado, y el ser humano aprende a relacionarse con lo creado en armonía, fundamento de una sana ecología, como también el papa Francisco nos ha recordado en su encíclica *Laudato sí* (2015).

Creo que esta reflexión nos puede ayudar a apreciar el tesoro teológico, espiritual, eclesial y litúrgico de Oriente. Occidente necesita de su «otro pulmón» que haga posible una mejor oxigenación a nuestros miembros, como oxigenación necesita nuestra concepto de «persona» que la Iglesia ha de seguir aportando al hombre de hoy.

Dr. Rafael Vázquez Jiménez
Málaga

SUMARIO

El metropolitano de Pérgamo Ioannes Zizioulas es sin duda uno de los mayores exponentes de la teología ortodoxa en la actualidad. No en vano es el asesor teológico principal del patriarcado de Constantinopla y hasta ahora uno de los mejores interlocutores en el diálogo ecuménico de las Iglesias en camino hacia la unidad. El profesor R. Vázquez estudia en este artículo uno de los grandes temas de su teología: el concepto de *persona*, que nace en el ámbito de la doctrina trinitaria cristiana. El autor presenta cómo Zizioulas deduce de aquí las consecuencias antropológicas y eclesiológicas de este concepto original cristiano de persona. Es en la obra «Comunión y alteridad» donde el teólogo ortodoxo mejor ha terminado de expresar su pensamiento sobre esta clave de interpretación de todo el misterio cristiano.

PALABRAS CLAVE: teología ortodoxa, persona, Trinidad, antropología, ecclesiólogía, Zizioulas.

SUMMARY

Pérgamo Metropolitan, Ioannes Zizioulas, is undoubtedly one of the major exponents of Orthodox theology today. He is the main theological consultant of Constantinople Patriarchate, and at present one of the best speakers for the ecumenical dialogue among the Churches on the way to unity. Professor R. Vázquez studies in this article one of the great themes of his theology: the concept of *person*, which originates in Christian Trinitarian doctrine. The author expounds how Zizioulas derives the anthropological and ecclesiological consequences related to the original Christian concept of person. In his work «Communion and Otherness» this Orthodox theologian, reaches the best formulation of his thought regarding this interpretative key for the whole Christian mystery.

KEYWORDS: Orthodox theology, person, Trinity, anthropology, ecclesiology, Zizioulas.