



La cristología en el diálogo ecuménico entre católicos y ortodoxos*

Albert VICIANO

0. INTRODUCCIÓN: DIFICULTADES ACTUALES DE LA ORTODOXIA PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Antes de abordar el estudio de la cristología ortodoxa¹, no está de más que en el contexto de este Congreso Internacional de Cristología, que tiene como objetivo profundizar en los problemas del diálogo interreligioso tal y como se perciben en la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio* (7.12.1990), dirijamos nuestra mirada a las dificultades que la Ortodoxia tiene en la actualidad para entablar a fondo un diálogo entre las diversas religiones. En cambio, la Iglesia Católica ha mantenido ininterrumpidamente un fuerte vigor en el mantenimiento del diálogo interreligioso.

Un buen ejemplo histórico que puede ilustrar el temprano interés de los teólogos occidentales por llegar a un acuerdo pacífico entre las diversas religiones del mundo se encuentra en el cardenal alemán Nicolás de Cusa (1401-1464), cuya vida todavía transcurrió con anterioridad al descubrimiento de América. Con motivo de la toma de Constantinopla por los turcos otomanos el 29 de mayo de 1453, surgió en toda Europa un ambiente agitado y belicoso motivado por el temor de un peligro cada vez más próximo y real de expansión turca, como la historia posterior confirmaría. Inmerso en este ambiente, Nicolás de Cusa, dio a luz en septiembre de 1453 una pequeña obra titulada *De pace fidei* que, además de responder a las circunstancias concretas de su momento, tiene una vigencia que le lleva a trascender su propia época y le dota de una per-

* El autor de este artículo fue uno de los ponentes en el Congreso Internacional de Cristología «Cristo: Camino, Verdad y Vida», organizado por la Universidad Católica «San Antonio» de Murcia del 28 al 30 de noviembre de 2002 y presidido por el cardenal Joseph Ratzinger. El Congreso se celebró con motivo del duodécimo aniversario de la Carta Encíclica *Redemptoris Missio* y del segundo aniversario de la Declaración *Dominus Iesus*. En ese Congreso el Dr. Viciano leyó una versión reducida del texto que a continuación presenta; la versión leída en el congreso, más breve, se publicará en las Actas correspondientes.

1 Por claridad de ideas conviene advertir que en este estudio me refiero sobre todo a la teología ortodoxa bizantina y sólo tangencialmente a la teología de las otras iglesias orientales precalcononenses que también se denominan ortodoxas (u ortodoxas orientales), como la copta, la siríaca, etc.

manente actualidad². El Cusano, al exhortar en esa obra a un diálogo entre todas las religiones mundiales con el fin de que éstas reconozcan la verdad en el Verbo encarnado, es considerado pionero del ecumenismo y de la tolerancia; verdaderamente audaz, y tal vez no exenta de cierto carácter utópico, es su propuesta de lograr «*una religio in rituum varietate*» (*De pace fidei* 6): «*una sola religión en la diversidad de los ritos*».

Es muy significativo que, tras la toma de Constantinopla por los turcos, ningún teólogo bizantino reaccionara como lo hizo Nicolás de Cusa al componer su obra *De pace fidei*, y sigue siendo significativo que en la actualidad la teología bizantina no se plantee el más mínimo interés por esta cuestión.

Una primera causa que podría aducirse para explicar esta diferencia entre el cristianismo oriental y el occidental radicaría en la circunstancia histórica de que las Iglesias orientales han dejado de desplegar una acción misionera tan extensa e intensa como la que despliega la Iglesia latina, la cual ha entrado en contacto con culturas muy diversas en América, Asia y África en los últimos siglos. Pero este argumento entra en contradicción con los hechos históricos, ya que el Oriente cristiano ha desarrollado un gran ímpetu misionero a lo largo de la historia de la Iglesia: sin ir más lejos, el cristianismo se difundió por todo el mundo a partir de Oriente; Constantinopla expandió la fe cristiana por casi todos los pueblos eslavos; la Iglesia rusa llevó a cabo un trabajo misionero importante por Siberia y llegó incluso a Alaska y al Japón, traduciendo, además, los textos bíblicos y litúrgicos a diversas lenguas. Sólo muy tarde el movimiento misionero quedó apagado en la Iglesia griega bajo el dominio turco durante casi cuatro siglos y, posteriormente, en la Iglesia rusa bajo el comunismo³.

Por tanto, las dificultades de la Ortodoxia para entablar en la actualidad un diálogo interreligioso no se explican por la disminución de su afán misionero. Hay que buscar las causas de este desinterés en otra serie de argumentos.

Esos argumentos se incluyen, más bien, en las diferencias culturales que distinguen el Occidente y el Oriente. El cristianismo occidental, precisamente por haberse inculturado sobre la base de la civilización grecorromana, ha logrado integrar e impulsar dos elementos fundamentales que caracterizan la sociedad occidental europea diferenciándola de las sociedades orientales de Europa y Asia: primero, la separación de la teología y la filosofía o, mejor dicho, del pensamiento religioso y el científico (el paso del «mito» al «logos»); y segundo, la separación del poder religioso y el poder temporal⁴. Ambas separaciones, además de permitir respectivamente el

2 SANZ SANTACRUZ, V., *Nicolás de Cusa. La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Pamplona 1996. En este estudio, además de incluirse la traducción castellana del *De pace fidei*, se encuentra abundante bibliografía reciente sobre este tratado del Cusano. Nicolás de Cusa sigue aquí los pasos ya anteriormente marcados por el franciscano mallorquín Ramón Llull (1232-1316); cfr. COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona 1975; IDEM, «Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull»: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 16 (1984) 82-112.

3 Acerca de la historia de estas iglesias orientales puede consultarse HAJJAR, J., *Le christianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine (1684-1968)*, Beirut 1971 y también sus páginas en la *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. 4, Paris 1966, 234-262 y vol. 5, Paris 1975, 479-580; ATIYA, A. S., *A History of Eastern Christianity*, Millwood-New York 1980; POSPIELOVSKY, D. V., «Momentos clave en la historia de la Iglesia ortodoxa rusa»: GONZÁLEZ MONTES, A., *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 255-312.

4 Un estudio clásico acerca de la racionalidad de la cultura europea es el del filósofo Max Weber (1864-1920) en su introducción a la siguiente obra: WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., trad. castellana, Madrid 1987. Esta consideración aparece con frecuencia en las páginas de otra de sus obras: IDEM, *Economía y sociedad*, 2 vols., trad. castellana, México 1964.

desarrollo científico y el progreso político, constituyen la esencia de cómo la sociedad occidental entiende las nociones de racionalidad y de libertad, a partir de las cuales se puede entablar todo tipo de diálogos: religiosos, culturales, filosóficos, jurídicos, políticos (democracia), etc.

Las civilizaciones orientales —y aquí cabría incluir también el cristianismo ortodoxo— no han logrado alcanzar ni la separación del pensamiento religioso y científico ni la separación del poder religioso y temporal. La Ortodoxia, a pesar de que en el siglo XX sus grandes figuras teológicas se hayan abierto a planteamientos propios del mundo occidental, sigue en el fondo sustentándose sobre el fundamento filosófico propio del neoplatonismo, y, como es sabido, la filosofía neoplatónica no contempla una separación entre teología y filosofía, sino que engloba ambas en una sabiduría única. Igualmente, las Iglesias ortodoxas continúan hoy en día concibiendo su relación con el Estado nacional de acuerdo a categorías teocráticas propias de la cristiandad medieval, muy distintas de las relaciones que actualmente mantiene la Iglesia católica occidental con los Estados en que ella ejerce su acción evangelizadora.

La Ortodoxia no ha experimentado en su historia medieval, moderna y contemporánea acontecimientos como la Escolástica, el Renacimiento, el surgimiento de la Modernidad o la Ilustración. Los países ortodoxos apenas han conocido el romanticismo del siglo XIX, a excepción de un fenómeno típicamente romántico como fue el «pan-eslavismo»⁵; pero este movimiento romántico de los países eslavos, mayoritariamente ortodoxos, fue una reacción nacionalista y conservadora que se oponía a los aires ilustrados de Rusia importados de Francia en el siglo XVIII. Así se aprecia en el contenido de la novela *Los demonios* de Fédor Dostoievski⁶ (1821-1881). El argumento de esta obra literaria está basado en unos hechos históricos: el asesinato de un miembro de una célula revolucionaria cometido por compinches suyos antes de que los pudiera delatar. En la novela, el radicalismo revolucionario de los miembros de esa célula es presentado por Dostoievski como una posesión demoníaca, una infección maligna venida de fuera que acabaría por corromper los órganos vitales de Rusia, a saber, la religiosidad instintiva del pueblo ruso, su conciencia nacional, su hondo tradicionalismo y su misión redentora respecto del mundo de Occidente⁷.

5 Además del «pan-eslavismo», la independencia de Grecia en el siglo XIX fue también consecuencia del romanticismo. Pero, como es bien sabido, la independencia de ese país fue impulsada y promovida por las potencias europeas occidentales, sobre todo por Inglaterra, Francia y Alemania, de modo que es válida la tesis de que el romanticismo nace en Occidente y deja sentir sus consecuencias también en el Oriente europeo. El nacionalismo británico y el alemán del siglo XIX rompieron con la admiración tradicional por Roma —que había existido desde Petrarca a Montaigne— para sustituirla por un amor casi exclusivo por Grecia: se exaltaba la «polis» como el paradigma que vinculaba la sociedad y el Estado, la ética personal y la moralidad pública; los alemanes creyeron que su lengua era consubstancial con el griego clásico, hasta el punto de que serían las únicas lenguas aptas para la filosofía. En los años treinta del siglo XIX se llegó a la cursilería de llamar a Berlín «Atenas sobre el río Spree». Estos fueron algunos rasgos del contexto cultural en el que en Occidente se fraguó el afán de lograr la independencia de Grecia del poder turco.

6 He tenido dificultades para transcribir al castellano nombre propios de la lengua rusa; me han servido de ayuda no sólo diccionarios de ruso-castellano, sino también el libro de SÁNCHEZ PUIG, M., *Diccionario de autores rusos (ss. XI-XIX)*, Madrid 1995, pero he observado que unos y otros no siguen al cien por cien los mismos criterios. El problema consiste en que las normas de transcripción o transliteración no están exactamente delimitadas; así, por ejemplo, Sánchez Puig propone la transcripción «Fiódor Dostoyevski», mientras que Novikova (citada en la nota 7) propone «Fédor Dostoievski», y Franco (autor italiano citado en la nota 59) propone «Dostoevskij»; Sánchez Puig propone la transcripción «Serguéi», mientras que otros autores transcriben el mismo nombre como «Sergej», y así se podrían multiplicar los ejemplos.

7 DOSTOYEVSKI, F. M., *Los demonios. I*, traducido por J. LÓPEZ-MORILLAS, Madrid 1984, 8. Cfr. NOVIKOVA, O.-LECHADO, J. C., *Rusia y Occidente (Antología de textos)*, Madrid 1997; CADOT, M., *Dostoievski d'un siècle à l'autre ou la Russie entre Orient et Occident*, Paris 2001.

A todo esto hay que añadir que los países ortodoxos se encuentran en la actualidad problematizados con conflictos y tensiones bélicas entre cristianos y musulmanes, como es el caso de las regiones de Kosovo, Chipre, Chechenia, etc. Esta situación tiende a producir un alto grado de desánimo y de desconfianza que no estimula precisamente el diálogo con el enemigo de guerra. Sin embargo, conviene recordar aquí de nuevo la reacción de Nicolás de Cusa en el siglo XIV, una propuesta dialogante y esperanzadora ante una catástrofe bélica de grandes dimensiones como fue la toma de Constantinopla por parte de los turcos mahometanos. El ejemplo del Cusano hace aflorar más bien la diferencia de mentalidad entre el Oriente y el Occidente, lo que explicaría el desinterés de los cristianos orientales por el diálogo interreligioso.

Se podría objetar a lo hasta ahora expuesto que en la propia patrística griega no faltaron ilustres autores como Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Teodoreto de Ciro y tantos otros que promovieron un claro diálogo con la cultura clásica y helenística no sólo en sus obras apologeticas, sino también en sus tratados teológicos. Y es cierto⁸. También se podría objetar que el mundo bizantino medieval cultivó una inmensa producción científica y filosófica que ratifica la pertenencia de Constantinopla a la cultura occidental. Y, sin duda, es cierto⁹. Todo esto no hace más que demostrar que, en realidad, el cristianismo oriental se fundamenta, como el occidental, en la tradición cultural griega, de suyo abierta al diálogo racional que tanto la Grecia clásica como la helenística impulsaron. El problema que se aprecia actualmente en las Iglesias orientales es que, en parte, por la fuerte influencia del neoplatonismo y, en parte, por las circunstancias históricas de sentirse agobiadas por la intolerancia de los musulmanes y de no haber experimentado los avances propios de la Ilustración han sufrido un proceso de orientalización o de «desoccidentalización» que las hace insensibles a una serie de temas e intereses que en el Occidente apasionan actualmente como es, entre otros, el diálogo entre las religiones mundiales.

Parece que, con esta serie de consideraciones históricas y literarias, nos estamos alejando de nuestro propósito inicial de profundizar en la cristología ortodoxa, pero en realidad no es así. Según tendremos ocasión de exponer en la presente ponencia, la teología cristiana oriental se caracteriza por ser de tipo vertical y asimétrico, es decir, por realzar la divinidad de Cristo por encima de su humanidad y por acentuar los elementos místicos y trascendentes de la vivencia religiosa. Una cristología de este tipo, en la que la humanidad de Jesús sólo interesa en la medida en que en ella se aprecia la acción divinizadora del Verbo de Dios, encaja como anillo al dedo con una concepción teocrática de las relaciones Iglesia-Estado y con unos planteamientos filosóficos en los que teología y filosofía conforman una sabiduría única.

8 Y también es cierto que las Iglesias orientales no bizantinas, de tradición copta y sobre todo de tradición siríaca —precisamente aquellas que apenas voy a tener en consideración en la presente ponencia, según he advertido en la nota 1—, mantuvieron contactos culturales y una convivencia pacífica con árabes mahometanos a lo largo de varios siglos en la Edad Media.

9 Esa producción científica y filosófica del mundo bizantino de la Edad Media dará la clave para la aproximación del Renacimiento occidental al helenismo, ya que los bizantinos no sólo reintrodujeron el conocimiento de la lengua griega en Europa occidental (Italia) a finales del siglo XIV —gracias a la labor pionera de personajes como el diplomático Manuel Crisoloras († 1415) o el eclesiástico Besarión (1395-1472)—, sino que también transmitieron sus propios presupuestos y concepciones a los humanistas, que abordaron el estudio del legado griego a partir de las nociones que ellos les transmitieron. Así por ejemplo, la polémica entre Platón y Aristóteles en el siglo XV fue iniciada entre bizantinos emigrados en suelo italiano y de ahí pasó a convertirse hasta hoy en uno de los debates más recurrentes de la moderna filosofía.

1. EL DEBATE CRISTOLÓGICO DESDE EL CONCILIO DE ÉFESO HASTA EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA III

Para comprender el alcance y las características de la cristología bizantina medieval y de la ortodoxa actual, es necesario remontarse al periodo patrístico, en concreto a los siglos V, VI y VII, en los que los concilios ecuménicos de Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553) y Constantinopla III (680-681) establecieron la definición del dogma cristológico. Sobre esa base dogmática se apoya también la espiritualidad propia del cristianismo oriental, tan íntimamente unida a su comprensión del misterio de Cristo.

El concilio de Éfeso¹⁰ (DH 250-264)¹¹ se planteó a fondo el problema de la unión de las dos naturalezas de Cristo, divina y humana, e hizo suya la teología del patriarca Cirilo de Alejandría (ca. 370-444). Con motivo de la defensa de la fórmula mariológica *θεοτόκος*¹² (= Madre de Dios), rechazada por el patriarca Nestorio de Constantinopla¹³ (ca. 381-450), el concilio de Éfeso (431) explicó la unión de las dos naturalezas del Salvador de acuerdo a la noción de unión hipostática¹⁴ (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*: DH 253). Sobre la base de la unión hipostática de ambas naturalezas, se entiende la obra de la salvación como una deificación —*θέωσις*— de todo lo humano, la cual es el resultado de que en Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado, se da una comunión de destino entre Dios y los hombres: Dios hace suya nuestra situación y nosotros hacemos nuestra su condición divina. Así lo había enseñado el gran san Atanasio de Alejandría¹⁵ (ca. 300-373) en su controversia contra el arrianismo:

«Él (= el Logos) se hizo hombre para que nosotros pudiéramos hacernos Dios (θεοποιηθῶμεν) y se manifestó a través de un cuerpo para que nosotros recibiéramos una idea del Padre invisible; soportó las injurias de los hombres para que nosotros pudiéramos heredar la inmortalidad» (Atanasio de Alejandría, De incarnatione Verbi 54).

El concilio de Éfeso, en plena continuidad con san Cirilo de Alejandría, se contrapuso así a la cristología que a lo largo del siglo IV y a comienzos del siglo V habían enseñado los grandes maestros de la escuela de Antioquía¹⁶. Los doctores antioquenos, como Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428), se centraban en el hombre Jesús, caracterizado como templo de Dios (*Jn 2,21*), en quien habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente (*Col 2,9*). La escuela de Antioquía atribuía así al hombre Jesús un dinamismo autónomo, hasta el punto de que era entendido como un hombre asumido por el Verbo de Dios, y así distinguía con claridad las características de cada

10 LIÉBAERT, J., «Ephesus, ökumenische Synode (431)»: *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982) 753-755.

11 La abreviatura DH se refiere a la última edición del «Denzinger»: DENZINGER, H.-HÜNNERMANN, P. (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.

12 KLAUSER, TH., «Gottesgebäerin»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (1981) 1071-1103.

13 HALLEUX, A. DE, «Nestorius. Histoire et doctrine»: *Irénikon* 66 (1993) 38-51.

14 STUDER, B., «Il Concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina mariana di Cirillo di Alessandria»: AA. VV., *La mariologia nella catechesi dei Padri*, Roma 1991, 49-67.

15 KANNENGIESSER, CH., *Athanase d'Alexandrie. Évêque et écrivain*, Paris 1983.

16 VOGT, H. J., «Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener. Cyrillische Umdeutung christologischer Texte des Theodor von Mopsuestia»: SCHÖLLGEN, G.-SCHOLTEN, C. (eds.), *Stimuli. Festschrift Ernst Dassmann*, Münster 1996, 357-369.

una de las dos naturalezas de Cristo: «duofisismo» (*δύο* = dos; *φύσις* = naturaleza). Puesto que el que asumió era Dios y el asumido era el hombre, la cristología antioquena ha sido caracterizada como cristología de *ὁ λαφθεῖς ἄνθρωπος*, cristología del *homo assumptus* (= hombre asumido). El concilio de Éfeso puso freno a los posibles errores o malentendidos que se podrían derivar de esa cristología antioquena, tendente a ver en Jesucristo no sólo dos naturalezas, sino también dos sujetos individuales, el Verbo de Dios y el hombre¹⁷.

Cuán pasajera e incompleta fue la resolución de Éfeso (431) se muestra en el hecho de que veinte años después fue necesario convocar un nuevo concilio ecuménico en Calcedonia (451) para poner fin a las interminables discusiones teológicas que en esos pocos años enfrentaron a los seguidores de la cristología antioquena y a los de la alejandrina¹⁸. Después de que en Éfeso se rechazara la separación de las dos naturalezas en Cristo, ahora había que acotar las exageraciones surgidas en el seno de la escuela de Alejandría, cuyas posiciones cristológicas habían sido dominantes en el concilio efesino. En efecto, Eutiques (ca. 378-454), un monje egipcio y abad de un monasterio ubicado en la ciudad de Constantinopla, enseñó públicamente que el cuerpo de Cristo ya no era después de la encarnación exactamente de la misma naturaleza que el cuerpo de los demás seres humanos, sino solamente de manera divina. El patriarca Flaviano de Constantinopla condenó esa tesis en el año 448. El problema teológico que aquí se planteaba era el del modo en que sucedió la encarnación: ¿cómo se hizo hombre el Verbo de Dios? El Verbo o Logos se encarna, se hace carne (*Jn* 1,14), Dios se hace hombre; pero Eutiques, representante de la escuela de Alejandría, insistía en que tras la encarnación del Verbo sólo había en Jesucristo una sola naturaleza, divino-humana, en la que el predominio de la divina absorbía de lleno y anulaba las propiedades de la humana¹⁹. Por eso, el error de Eutiques se ha denominado «monofisismo»²⁰, una sola naturaleza (divina) en Cristo (*μόνος* = uno solo; *φύσις* = naturaleza).

De esta forma Eutiques repetía la enseñanza de Apolinar de Laodicea (ca. 315-361), que en el concilio ecuménico de Constantinopla I (381) ya había sido por ella condenado (DH 151). Sin embargo, es probable que el parentesco de Eutiques con Apolinar no sea tan grande como a simple vista pueda parecer, sino más bien superficial. Apolinar había intentado abarcar el misterio de la encarnación en un esquema filosófico-antropológico para hacerlo inteligible a la luz de las categorías filosóficas del helenismo; pero erró en su buen intento, ya que la sustitución del *νοῦς* humano de Jesús por el *Λόγος* divino, propuesta por Apolinar, tenía como consecuencia una humanidad incompleta de Cristo, carente de un *νοῦς* o intelecto humano, y por ello incurría en un cuasi-monofisismo: naturaleza divina perfecta con una naturaleza humana defectuosa, carente de intelecto²¹. Al monje Eutiques, en cambio, no le interesaban las teorías teológico-filosóficas, sino la praxis espiritual propia de la ascesis de un monasterio y, en general, de la vida

17 ABRAMOWSKI, L., «Zur Theologie Theodors von Mopsuestia»: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961) 263-293; ZIEGENAUS, A., «Die Genesis des Nestorianismus»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 23 (1972) 335-353.

18 SELLERS, V., *The Council of Chalcedon*, London 1953; GRILLMEIER, A.-BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon 1/3*, Würzburg 1979; WICKHAM, L. R., «Chalkedon»: *Theologische Realenzyklopädie* 7 (1980/81) 668-675; BREUNING, W., «Chalkedon»: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994) 999-1002.

19 WICKHAM, L. R., «Eutyches / Eutychianischer Streit»: *Theologische Realenzyklopädie* 10 (1982) 558-565.

20 FRIEND, H. C., *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.

21 HÜBNER, R. M., *Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin und Basilium von Caesarea*, Berlin 1989; MÜHLENBERG, E., «Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea»: OORT, J. VAN-WICKERT, U. (eds.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 132-147.

cristiana: Dios se ha hecho hombre, para que el hombre sea divinizado. Este era desde siempre —y sigue siendo aún ahora— el pensamiento preferido de la soteriología oriental; de él vivía —y vive— la piedad oriental, precisamente en los monasterios. A Eutiques no le interesaba la difícil discusión acerca de cómo había que pensar filosóficamente la encarnación de Dios, sino cómo hacer asequible a los hombres la salvación obtenida por Dios en su encarnación. El problema de Eutiques consiste en que, en vez de presentar razonablemente la unión del género humano con el Dios trinitario, incurrió en un craso reduccionismo. Desde una perspectiva monofisita el Logos divino no sólo ha divinizado la naturaleza humana de Jesucristo, sino también absorbido y, por tanto, prácticamente anulado. Éste tenía, según Eutiques, dos naturalezas antes de la unión hipostática, pero tras la unión la naturaleza divina se adueña de la debilidad de la humana, hasta el extremo de que ésta queda como sin consistencia propia, inmersa en la inmensidad de la divinidad del Logos. ¿Acaso no sería bueno que los creyentes esperaran que algo semejante acaeciera en su vida cristiana? De la divinización de la naturaleza humana de Cristo se sigue la del hombre, en la medida en que éste se deja unir con el Logos divino al acudir a los sacramentos: en el bautismo el hombre se convierte en otro Cristo, en la eucaristía se une al cuerpo y a la sangre del Señor. Según el monofisismo, todo creyente anhela la misma divinización física que se produjo en la encarnación del Verbo.

Las doctrinas de Eutiques impulsaron una dura controversia que azotó la paz teológica de los obispos de la época. Incluso se convocó un nuevo concilio ecuménico en la misma ciudad de Éfeso en el año 449, cuyo resultado fue tan frustrante, que el papa León I lo desautorizó como «latrocinio»²². Este papa tomó posición en las cuestiones cristológicas y escribió ese mismo año, antes de la celebración de ese «concilio de ladrones», su famoso *Tomus Leonis* dirigido al patriarca Flaviano de Constantinopla (DH 290-295), en el que intentaba clarificar el problema de la unión de las dos naturalezas en Jesucristo²³. La tensa situación obligó a convocar otro concilio ecuménico que zanjara los debates; se celebró no sin tensiones en Calcedonia en el año 451.

En el concilio de Calcedonia²⁴ confluyen tres tradiciones cristológicas: la alejandrina o ciriliana, la antioquena o teodoriana y la occidental o latina. El cuarto concilio ecuménico logró redactar una fórmula dogmática (DH 300-303) que nacía del intento de salvaguardar los intereses reclamados por esas tres líneas cristológicas:

- La unidad personal de Jesucristo, que es el Verbo encarnado (escuela alejandrina): una persona, la divina, en Jesús. Se trata de una cristología de la unidad siguiendo el esquema «*Logos-sarx*». También se denomina cristología «asimétrica».
- La plenitud de la naturaleza humana de Jesús, el *homo assumptus* (escuela antioquena): dos naturalezas perfectas y completas, la divina y la humana, en Jesús. Se trata de una cristología de la separación siguiendo el esquema «*Logos-anthropos*». También se denomina cristología «simétrica».

22 VRIES, W. DE, «Das Konzil von Ephesus (449), eine Räubersynode?»: *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975) 357-398.

23 Estudios referentes a la cristología de León Magno son, entre otros, ARENS, H., *Die christologische Sprache Leos des Großen*, Freiburg i. Br. 1982; MARTORELL, J., *Mysterium Christi (León Magno)*, Valencia 1983; CÁNOVAS SÁNCHEZ, J. A., «El motivo soteriológico en el *Tomus ad Flavianum*»: *Scripta Fulgentina* 7 (1997) 221-254; CASULLA, L., *La cristología di San Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milano 2000.

24 Ver *supra* nota 18. Vid., además, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Madrid 2001, 248-291.

- La solidaridad de Dios con el hombre y del hombre con Dios en Cristo (teología occidental). Se trata también de una cristología de la separación siguiendo el mismo esquema «*Verbum-homo*». También se denomina cristología «simétrica».

La fórmula dogmática de Calcedonia no describe la totalidad del contenido de la fe, como habían hecho los concilios de Nicea I (325) y de Constantinopla I (381), sino que se delimita a un solo punto conflictivo: cómo expresar correctamente la unidad en Cristo dotado de dos naturalezas²⁵. La decisión conciliar reconoce en una misma medida tanto la unidad como la diferencia en Cristo y reafirma con ello toda la tradición teológica anterior. Al rechazar los extremos del monofisismo y del nestorianismo, surge así un esquema de delimitación negativa que abarca el núcleo de la fe ortodoxa:

«Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo» (DH 302).

Esta fórmula parece una solución de compromiso. Las dos tendencias cristológicas, la de unidad (esquema «*Logos-sarx*»), representada por Alejandría, y la de separación (esquema «*Logos-anthropos*»), representada por Antioquía, han dejado por igual su presencia en la formulación calcedoniana. Este equilibrio es precisamente la fuerza y el acierto de ese concilio, pues pueden ser oficialmente aceptadas por la Iglesia todas las tendencias; a nadie se exige que abandone su propia posición, sino únicamente que no excluya la posición de la otra tendencia teológica. La fe común de la Iglesia se describe en una formulación equilibradamente paradójica para que concilie dos puntos de vista inicialmente enfrentados, de modo que sólo se convierten en erróneos cuando uno se afirma exclusivamente a sí mismo excluyendo al otro.

Definir la fe, como hizo el concilio calcedonense (DH 302), con formulaciones positivas a las que respectivamente se contraponen otras negativas garantiza claridad en la precisión dogmática. Cristo existe en dos naturalezas —*ἐν δύο φύσεσιν*—, establemente y para siempre, pero sin división —*ἀδιαιρέτως*— y sin separación —*ἀχωρίστως*—; él es una única hipóstasis —*ὑπόστασις*— o persona —*πρόσωπον*—, pero sin confusión —*ἀσυγχύτως*— y sin cambio —*ἀτρέπτως*—. Naturalezas y persona no se mezclan, sino que están terminológicamente separadas. La diferencia de lo divino y lo humano se da a nivel de las naturalezas, la unidad de ambas se asienta sobre la hipóstasis o «*πρόσωπον*» o persona. Aunque la definición calcedonense de fe sea un compromiso entre Alejandría y Antioquía, sin embargo describe con integridad y con gran clarificación terminológica la fe en Cristo y establece con exactitud las fronteras a las que ha de atenerse la fe ortodoxa. Por todo ello, Calcedonia, sin llegar a ser la suma total ni el

25 HALLEUX, A. DE, «La définition christologique à Chalcédoine»: IDEM, *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études*, Löwen 1990, 445-480. Entre los especialistas de Patrología se va abriendo camino cada vez más la opinión de quienes sostienen, como A. de Halleux, que la fórmula del concilio calcedonense logra una reconciliación entre la teología de la escuela de Alejandría y la del papa León I (440-461) realizada a través de Basilio de Seleucia († 468), representante de un antioquenismo moderado.

punto final de la cristología, es un punto decisivo, una referencia dogmática que ha fijado límites que no se pueden transgredir y afirmaciones esenciales que no se pueden descuidar.

Sin embargo, con la expresión «en dos naturalezas» (*ἐν δύο φύσεσιν*) en lugar de «de dos naturalezas» (*ἐκ δύο φύσεσιν*), la definición calcedoniana puso el fundamento para las discusiones seculares que dificultaron tremendamente su recepción²⁶. La Iglesia copta terminó por romper su comunión con Constantinopla y con Roma, ya que la formulación calcedoniana, claramente duofisita, se distanciaba de la teología alejandrina, la cual, al afirmar una sola naturaleza (*μία φύσις*) en Cristo después de la unión, derivó en el monofisismo herético. Puesto que las Iglesias monofisitas se extendieron ampliamente por el Oriente cristiano y dificultaron la estabilidad religiosa y política del Imperio bizantino, fueron muchos los intentos de recuperar la unidad religiosa del Imperio sobre la base de actualizar la doctrina calcedonense adaptándola a las distintas variaciones de la discusión teológica; pero casi siempre resultó frustrado el intento de recomponer la unidad religiosa del Imperio en torno a la fe definida en Calcedonia.

¿Por qué provocó Calcedonia tanta oposición? Los monofisitas pretendían encontrar a Cristo, uno y entero, y en él a Dios mismo. En realidad, eso no es impedido por la doctrina calcedonense de las dos naturalezas en Cristo. El problema es que esa distinción conceptual entre dos naturalezas y una persona en el mismo individuo, Jesucristo, puede ser bien entendida sólo a la luz de la filosofía griega. Cuando se enseña a personas que no están formadas filosóficamente y que emplean lenguas distintas a la griega, esta doctrina puede resultar difícil de comprender. Que el Logos divino se una a modo de hipóstasis o persona con la naturaleza humana y que forme con ella una unión no física, sino sólo hipostática y que la naturaleza humana no exista por sí misma, sino que se fundamente únicamente en la naturaleza divina en el sentido de una «enhipóstasis» resulta difícil de ser entendido por gente sencilla.

Con todo, hubo varios teólogos de lengua griega que, a lo largo de los siglos V y VI, profundizaron en esta línea teológica con el fin de mantenerse fieles a las enseñanzas calcedonenses y, a la vez, aproximarse a los monofisitas con espíritu ecuménico²⁷. Surgió así una corriente teológica, denominada «neocalcedonismo», según la cual la humanidad de Jesús era concebida sin individualidad humana, pues sólo la segunda persona de la Trinidad es portadora de la singularidad de Cristo («enhipóstasis»: la humanidad de Cristo sustentada e inserta «en» la «hipóstasis» del Verbo)²⁸. El neocalcedonismo, aun siendo dogmáticamente correcto y fiel a

26 STOCKMEIER, P., «Anmerkungen zum 'in' bzw. 'ex duabus naturis' in der Formel von Chalkedon»: *Studies in Philology* 18,1 (1985) 213-220.

27 GRAY, P. T. R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979; PERRONE, L., «L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione teologica fra IV e V concilio ecumenico»: BERARDINO, A. DI-STUDER, B. (eds.), *Storia della Teologia. I: epoca patristica*, Casale Monferrato 1993, 515-581; ZAÑARTU, S., *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo V al VII*, Santiago de Chile 1994.

28 Tradicionalmente se ha considerado a Leoncio de Bizancio (ca. 495-543) el sistematizador del neocalcedonismo y el acuñador del término técnico «enhipóstasis». Pero modernos investigadores tienden más bien a encuadrarlo entre los representantes del calcedonismo estricto y le otorgan un papel secundario en la formulación de la cristología neocalcedonense; cfr. RÖWEKAMP, G., «Leontius von Byzanz»: DÖPP, S.-GEERLINGS, W. (eds.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1999, 393-394. Ritter considera que la doctrina de la «enhipóstasis» fue propugnada por primera vez por Juan Gramático entre los años 514 y 518; cfr. RITTER, A. M., «Dogma und Lehre in der Alten Kirche»: ANDRESSEN, C. (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. I*, Göttingen 1982, 99-283 (aquí 278). Una exposición histórica y, a la vez, acertadamente sistemática del neocalcedonismo es ofrecida por HELMER, S., *Der Neuchalkedonismus*, Bonn 1962 y por OSSO, C. DELL', «Il Concilio di Calcedonia e il neocalcedonismo»: SCARAFONI, C. (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Roma 2002, 43-62.

Calcedonia, tiene el problema de que se aparta de la manera normal de pensar y de concebir la realidad, pues no cabe duda de que Jesucristo tuvo una singularidad humana concreta como cualquier otro hombre.

Con motivo de la celebración del concilio ecuménico de Constantinopla II²⁹ (553), en el que se condenaron los «Tres capítulos», la doctrina del neocalcedonismo impregnó la redacción de los textos doctrinales de ese concilio (DH 421-438). El neocalcedonismo se apoya en las enseñanzas de san Cirilo de Alejandría acerca de la unión hipostática de Jesucristo e interpreta el símbolo de Calcedonia a la luz de la cristología ciriliana. Tanto los simpatizantes del monofisismo heterodoxo como los defensores del neocalcedonismo, que no era herético, se inclinaban, de acuerdo a las enseñanzas de Cirilo, a una comprensión más unitaria de Cristo y se apartaban del esquema duofisita de la escuela de Antioquía y del concilio de Calcedonia. Los neocalcedonistas no negaban la humanidad de Jesús —por eso, precisamente, eran fieles a Calcedonia—, pero acentuaban el origen, naturaleza y eficiencia divinas en él. Sólo así se podía hablar de salvación, que ellos entendían como participación de la criatura en el Creador, es decir, como santificación y divinización. Ésta será en adelante la inclinación de toda la cristología bizantina hasta nuestros días.

Es cierto que en el concilio ecuménico de Constantinopla III³⁰ (680-681) se planteó un nuevo intento de interpretación de Calcedonia, esta vez no en sentido neocalcedonense, sino más propiamente calcedonense, pues el objetivo predominante de ese concilio fue salvar la integridad de la naturaleza humana de Jesús, dotada, como todo ser humano, de potencias propias (voluntad y capacidad humana de actuación). Este concilio (DH 550-559) supone un claro avance en la cristología bizantina, por cuanto sitúa en primer plano de consideración no la esencia, sino la existencia de Jesús; no su modo de ser, sino su modo de obrar. Eso sí, también en este concilio, siguiendo las enseñanzas de Sofronio de Jerusalén³¹ (ca. 550-638) y de san Máximo el Confesor³² (ca. 580-662), además de reconocer la doble naturaleza de Cristo, se insistió en la doctrina ciriliana de la unión hipostática. Por eso, cuando se analizó el funcionamiento del obrar humano de Jesús, quedó claro que las operaciones de Cristo se daban a partir de la unión unificadora de la persona del Logos, que por una relación subsistencial o acción hipostática confería realidad a su humanidad. Por consiguiente, también la cristología de este concilio es asimétrica, en continuidad con la pauta marcada por san Cirilo alejandrino, por afirmar la iniciativa y el carácter personalizador del Logos sobre la humanidad de Cristo.

Con el concilio ecuménico de Constantinopla III se cerró el ciclo de la cristología patrística, que estuvo centrada primordialmente en las cuestiones de ontología cristológica, motivadas tanto por la preocupación teológica (en Cristo estaba Dios mismo revelándose, dándose al mundo y haciéndolo suyo) como por la preocupación soteriológica (en el ser y en el obrar de Cristo estaban en juego el sentido y el ser del género humano). Se superaron así los extremos erróneos del monofisismo, pero se mantuvo como punto nuclear de toda la teología bizantina posterior la

29 MURPHY, F. X.-SHERWOOD, P., *Konstantinopel II. und III.*, Mainz 1990.

30 *Ibid.*

31 SCHÖNBORN, CH., *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.

32 HEINZER, F., *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg 1980; HEINZER, F.-SCHÖNBORN, CH. (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg 1982; STANILOAE, D., «La christologie de saint Maxime le Confesseur»: *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie* 40 (1988) 112-120.

primacía de la persona y naturaleza divina de Cristo. El origen histórico de esta primacía de lo divino en Cristo se encuentra en la cristología asimétrica de Cirilo de Alejandría y en el neocalcedonismo de los siglos V y VI.

El éxito y la expansión del monofisismo se explican, según ya hemos indicado anteriormente, porque muchos creyentes de Egipto, Siria y Palestina no depositaron su confianza en las sutiles matizaciones de la terminología filosófica griega aplicadas para explicar el misterio de la encarnación, sino que deseaban encontrar a Cristo, Dios y hombre, en la oración y en los sacramentos, lo que la cristología del gran Cirilo de Alejandría fundamentaba de manera muy eficaz. Pero les acechó el peligro de que la verdadera humanidad de Cristo se volatilizase a consecuencia de una fe carente de reflexión y también el peligro de que el Dios-Hombre se convirtiera en un ser mágico, intacto a la suciedad y a las estrecheces del mundo terreno. Las manifestaciones extremas del monofisismo demostraron esa deficiencia cuando sostuvieron la incapacidad de padecer e incluso la condición no creatural del cuerpo de Cristo. En realidad, el monofisismo supuso un retroceso a los primitivos errores de la cristología del siglo II y finalizó en un nuevo docetismo que sólo reconocía en Jesucristo un cuerpo aparente.

2. ALGUNOS RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA CRISTOLOGÍA ORTODOXA ACTUAL

2.1. Plena continuidad con la tradición patrística

Ciertamente se ha de reconocer que la Ortodoxia ha experimentado a lo largo del siglo XX situaciones históricas tan novedosas, que la han llevado a un cierto grado de aproximación a posiciones más cercanas a la teología occidental por cuanto ha tenido que plantearse cuestiones del todo nuevas para la fe y la reflexión teológica. La Revolución de Octubre de 1917 puso a la Iglesia rusa en una situación inédita de falta de poder y de persecución que duró hasta 1989, cuando cambió la realidad político-social de los países de la Europa del este; a partir de esta fecha, las Iglesias autocéfalas de los países ex-comunistas se plantearon su contribución al renacimiento moral y espiritual de sus propios pueblos. En ambas situaciones (1917 y 1989) la cuestión por la identidad y la misión de la Ortodoxia se presentó de manera novedosa a la teología y a la acción pastoral de esas Iglesias³³. Además, la diáspora que siguió a la Revolución de Octubre llevó a muchos ortodoxos a un encuentro nunca antes realizado de manera tan amplia y fecunda con la cultura occidental. Así nacieron nuevos centros de pensamiento teológico, como el Instituto San Sergio de París (1925) y el Instituto San Vladimiro de Nueva York (1937/38). Si a esto se añade el desarrollo del diálogo ecuménico al que la Ortodoxia ha contribuido activa y críticamente, apreciamos un marco propicio para un elevado grado de creatividad entre los teólogos ortodoxos contemporáneos.

Los logros de este desarrollo teológico producido a lo largo del siglo XX se han centrado en reforzar el sentido de la identidad ortodoxa con independencia de los sistemas teocráticos de poder, propios de una sociedad que se derrumbó en 1917; la identidad ortodoxa se ha afianzado, pues, al reconocer que ella se basa en el gran patrimonio de la Patrística griega y oriental. La sín-

33 Acerca de estos acontecimientos políticos y sus consecuencias en la Iglesia ortodoxa rusa, vid. POSPIELOVSKY, D., *art. cit.* en nota 3, 255-312 (sobre todo 289-312).

tesis neopatrística ha contado con testimonios enraizados en la Tradición, como es el caso de Georges Florovsky³⁴ (1893-1979), que ha singularizado un modelo de teología fiel a los Padres griegos y abierta a la mediación cultural de la filosofía griega, que continúa marcando las bases y el desarrollo de la cultura europea³⁵. Sin renunciar a este renacimiento del «helenismo cristiano» y siempre enraizados en la tradición patrística oriental, otros pensadores han preferido entrar en diálogo con el idealismo alemán, como ha sido el caso de Vladímir Soloviov (1853-1900), Serguéi Bulgákov (1871-1944), Nicolái Berdiáev (1874-1948) o Paul Florensky (1882-1948). Novedosa ha sido también la recuperación creativa de la identidad ortodoxa sobre la vía de una teología mística e icónica, como ha sido el caso de Vladimir Lossky (1903-1958), Paul Evdokimov (1900-1970) y, más recientemente, Christos Yannaras³⁶ (*1935) en diálogo también con el pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976). Las consecuencias de estos impulsos innovadores han sido fecundas en el terreno de la eclesiología más que en la cristología; la valoración de la eclesiología eucarística de la Iglesia local (Nicolas Afanassieff [1893-1966] y, en parte, Jean Meyendorff [1926-1992])³⁷ y la eclesiología universal de comunión, expresada en la centralidad de la figura del obispo (Ioannis Zizioulas [*1935]), han influido incluso en teólogos católicos como Jean Tillard (*1949).

Las novedades alcanzadas en el plano de la cristología se enmarcan siempre dentro de la reflexión realizada en torno a la teología patrística; por eso, tales novedades no son más que distintas actualizaciones de conceptos tradicionales. Esta cristología «neopatrística» recalca que es Dios Trinidad el que en Cristo hace partícipe de su vida al género humano y al universo entero; se trata, pues, de un humanismo cristológico que motiva a que el hombre acepte libremente esta realidad primordial que es Dios uno y trino dado al hombre en Cristo.

2.2. Un único modelo cristológico

La cristología ortodoxa actual sigue generalmente un esquema tradicional, basado en la patrística griega, que se ha convertido en clásico. En la Ortodoxia, por tanto, no se puede individuar una pluralidad de modelos cristológicos análogos a los del campo occidental, en el que se distinguen fácilmente distintas modalidades de la cristología tanto entre los católicos como entre los protestantes. Hasta nuestros días la actitud clásica del discurso cristológico de la Ortodoxia consiste en la presentación del Verbo hecho carne por nuestra salvación; de este modo, la reflexión cristológica abarca tanto el misterio de la encarnación como el de la redención, de modo que cristología y soteriología son siempre inseparables en la teología oriental.

34 Varios autores ortodoxos del siglo XX han publicado sus obras bajo la forma francesa de sus nombres y en estos casos han transcrito sus apellidos rusos de acuerdo a las normas de la ortografía francesa, de modo que hasta ahora no es habitual escribirlos en la transcripción del ruso al castellano. Este es el caso de Georges Florovsky, Paul Florensky, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov, Nicolas Afanassieff y Jean Meyendorff. Sin embargo, últimamente comienza la costumbre de citar esos nombres y apellidos de acuerdo a las normas de transcripción del ruso al castellano (Georgui, Pável, Vladímir, Nicolái, Iván, Florovski, Losski, Afanásiev). Y así sucede que, por ejemplo, un mismo personaje es llamado unas veces como «Serge» (forma francesa) y otras como «Serguéi» o «Sergej» (vid. *supra* nota 6).

35 KÜNKEL, CH., *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991.

36 YANNARAS, CH., *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, trad. italiana Brescia 1993.

37 MEYENDORFF, J., *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1959.

La cristología ortodoxa se enmarca dentro del modelo que en Occidente llamamos cristología «descendente» (o «vertical») y abarca una predominante orientación ontológica, soteriológica y cosmológica. La única persona de Cristo tiene como objetivo la deificación de su propia naturaleza humana y por extensión también la de los otros seres humanos que a través de la fe y de los sacramentos de la Iglesia viven místicamente unidos a él. Esta deificación —*θέωσις*— consiste en replasmar, recrear, sustituir la naturaleza humana caída, en rescatarla de la muerte y de la corrupción hasta el punto de introducir esta realidad creatural —la naturaleza humana— en el estado de la infinita eternidad, es decir, en el seno de Dios uno y trino³⁸.

El único modelo cristológico de la teología ortodoxa es el de la gloria de Jesucristo, el Cristo *Παντοκράτωρ* que, como es sabido, está bien plasmado en toda la liturgia e iconografía griegas. Cristo «Pantocrátor» es el que sostiene en sus manos el universo entero, de ahí que la cristología de la gloria pueda llamarse también cristología cósmica, ya que Cristo «Pantocrátor» es el Señor absoluto del cosmos entero. Para la teología ortodoxa la encarnación es un evento cósmico en atención a que el ser humano, habiendo sido creado como señor del cosmos, está llamado por el creador a atraer toda la creación hacia Dios; a causa de la caída del hombre se ha producido una catástrofe cósmica, y por eso sólo el Dios-Hombre puede orientar de nuevo el cosmos a Dios. Por esta serie de razones se puede concluir que para la teología ortodoxa el concepto cristológico es en realidad el cósmico, todo lo cual se exalta y se canta muy bien en la himnología bizantina³⁹.

La preocupación principal de la Ortodoxia no es tanto la de interpretar el misterio de Cristo, cuanto más bien la de entrar en él. Y es por ello por lo que en el centro de todo evento cristológico está la Pascua del Señor; su gloriosa resurrección es la fiesta de las fiestas. Los ortodoxos no se detienen tanto en la «kénosis» (*Fil 2,7*), es decir, en el misterio de la encarnación, de la crucifixión o de la redención de Jesucristo, cuanto sobre todo en su descenso a los infiernos⁴⁰ y en su resurrección. Ellos acentúan la señoría de Jesucristo, su gloriosa resurrección, ya que por medio de ella se obra la deificación del viejo Adán y, por tanto, de todo el género humano.

A excepción de alguna novedad conceptual, como fue el caso de la «sofiología» de Bulgákov, de la que posteriormente hablaremos⁴¹, los teólogos ortodoxos de los siglos XIX y XX se mantienen en los límites de la tradición patrística griega y siguen explícita o implícitamente el siguiente esquema: *a*) motivo de la encarnación del Verbo y de su obra de redención; *b*) la persona del redentor: su divinidad y su humanidad y la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona teándrica de Cristo; *c*) consecuencias de la unión hipostática; y *d*) soteriología, es decir, la triple dignidad del Señor profeta, sacerdote y rey⁴². Además, la cristología oriental está inseparablemente unida al estudio de la madre del redentor o «Madre de Dios» —*θεοτόκος*—, por lo que los orientales prefieren hablar de «teotokología» en lugar de «mariología».

38 URBANO LÓPEZ DE MENESES, P., *Theosis. La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas*, Pamplona 2001, 23-101.

39 MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 151-152.

40 El descenso de Cristo a los infiernos (o al hades) no sólo es la última etapa de la «kénosis» de Cristo y del descenso divino sobre la tierra, sino también el punto de partida de la ascensión de la humanidad hacia la deificación; cfr. ALFEYEV, H., «Le Christ vainqueur des enfers»: *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie* 54 (2002) 232-259.

41 Vid. *infra* notas 59, 60 y 61.

42 En el marco del presente artículo es imposible desarrollar a fondo los temas aquí enumerados. Para un conocimiento general y profundo de la cristología ortodoxa contemporánea, vid. PAVLOU, T., *Saggio di cristologia neo-ortodossa*, Roma 1995.

- a) En lo referente al motivo de la encarnación del Verbo, no faltan teólogos griegos que, como la mayoría de los occidentales, consideran que el fin de la encarnación es la redención del pecado; así es el caso, entre otros, de Christos Andruzzos (1867-1935) o de Panagiotis Trembelas (1886-1977), los cuales se basan en la literalidad de la formulación del símbolo niceno-constantinopolitano: «*por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre*» (DH 150). Pero, en general, la teología bizantina no se ha limitado a considerar la encarnación sólo en relación con el pecado original, sino que la enmarca en un ámbito amplio de tipo cosmológico; por eso, en continuidad con la doctrina de Ireneo de Lyon († 200 ca.) acerca de la recapitulación de todas las cosas en Cristo —doctrina que, fundamentada en las epístolas paulinas (*Ef* 1,10), encontró gran desarrollo en la fase final del período patrístico en autores como Máximo el Confesor (ca. 580-662) o Juan Damasceno (ca. 650-750) y más tarde en los teólogos palamitas del siglo XIV—, la mayoría de los teólogos orientales consideran en la actualidad que la encarnación del Verbo no puede ser la respuesta de Dios a la circunstancia «accidental» de la caída del género humano en el pecado, sino que forma parte del plan divino de perfeccionar la naturaleza humana. Puesto que el hombre es un «microcosmos», es decir, un mundo en pequeño, han de estar presentes en él todos los niveles del ser. En este sentido, los teólogos bizantinos que así piensan (sean mencionados, entre otros muchos más, los griegos Nikos Nissiotis [1925-1986] y Panagiotis Nellas [1939-1986])⁴³ se aproximan a la tesis que en la teología occidental sostiene la escuela franciscana a partir de Duns Escoto (1265/66-1308), según el cual el Verbo se hubiera encarnado aunque Adán no hubiera pecado.
- b) Acerca de la persona del redentor y de la unión hipostática de las dos naturalezas (divina y humana) en la persona teándrica de Cristo ya hemos escrito abundantemente en el apartado 1. del presente trabajo. Señalemos a continuación que la recepción de Calcedonia (451) por parte de la cristología bizantina se distancia algo de la recepción de ese mismo concilio por parte de la cristología latina u occidental. En efecto, en el Occidente cristiano se aceptó con serias reservas el quinto concilio ecuménico (el constantinopolitano II [553]), cuyos textos dogmáticos estaban impregnados de neocalcedonismo, y, por el contrario, la Iglesia latina interpretó Calcedonia a la luz del *Tomus Leonis ad Flavianum*, en el que se resaltaban con fuerza las dos naturalezas de Cristo en conformidad con una cristología simétrica (y no asimétrica, como es la neocalcedonense). El quinto concilio ecuménico (553) sostiene que los milagros y el padecimiento son atribuidos a «*un solo y el mismo Señor nuestro Jesucristo, el Verbo de Dios que se encarnó y se hizo hombre*» (DH 423), y de este modo se acentúa la unidad de la persona divino-humana de Jesucristo; el *Tomus Leonis* del año 449 sostiene, en cambio, que «*el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias*» (DH 294). Consecuencias posteriores de esta diversidad de recepciones de Calcedonia (la bizantina y la occidental) serán que en la Iglesia latina se realce más la naturaleza humana y la figura histórica de Jesús de Nazaret (un

43 Información bibliográfica acerca de los cuatro teólogos griegos que hemos mencionado en este párrafo (Andruzzos, Trembelas, Nissiotis, Nellas) se encuentra en el libro de SPITERIS, Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.

ejemplo de ello es la costumbre piadosa de los belenes o de la imaginería de la Semana Santa), mientras que la teología oriental está más orientada hacia la única persona, experimentable en la Divina Liturgia y que obra nuestra salvación.

- c) En lo referente a las consecuencias de la unión hipostática, dos temas han de ser mencionados: el conocimiento humano de Cristo y su conciencia personal. Como consecuencia de resaltar la divinidad de Jesús, la cristología ortodoxa —al igual que muchos teólogos latinos de la Edad Media— atribuyen a la humanidad de Jesucristo un conocimiento altamente completo —ciencia infusa— y, por ello, han tenido que interpretar con esfuerzo aquellos pasajes del Evangelio y de algunos Padres de la Iglesia que dan a entender un cierto desconocimiento de Cristo en algunos temas (como, por ejemplo, el día del Juicio final: *Mc* 13,32). Respecto a su conciencia personal, la teología ortodoxa afirma que en Jesucristo hay sólo un «yo», el «yo» divino: «Yo y el Padre somos uno» (*Jn* 10,30); pero Jesús nunca afirmó que «Yo y el Verbo somos uno», porque él mismo era la revelación humana del Verbo. En Cristo, pues, no hay dos «yos», sino uno solo, el divino. A propósito de esta cuestión de la autoconciencia personal del Señor, los teólogos ortodoxos (Yannarás, Ziziulas) han profundizado en la noción de «persona» y han extraído ricas conclusiones también en el campo de la antropología⁴⁴. La «teantropía» personal de Cristo ha suscitado serios análisis teológicos de los textos evangélicos relativos a la pasión y muerte de Cristo. El Dios-Hombre sufre y conoce la muerte —explica Bulgákov— no sólo en su humanidad, sino también en su deo-humanidad, y esto acaece porque la «kénosis» consiste en el hecho de que el Hijo de Dios se ha humillado en su divinidad y, por eso, se ha convertido en el sujeto mismo, en la hipóstasis o persona de la vida teantrópica de Cristo sufriendo hipostáticamente todo lo que sufría su humanidad, si bien su divinidad, aun probando la muerte humana, no moría⁴⁵.
- d) En relación a la obra redentora de Cristo en su triple ministerio de profeta, sacerdote y rey, la Ortodoxia actual rechaza claramente las nociones de «satisfacción» y de «mérito» que impregnan la soteriología occidental, sobre todo, desde el *cur Deus homo* de Anselmo de Canterbury (1033-1109). Bien es verdad que, durante varios siglos, los teólogos bizantinos compartieron también este mismo punto de vista que los occidentales; pero a partir de Filaret Drozdov (1782-1867) y de Alexéi Jomiakov (1804-1860), los teólogos ortodoxos combaten el juridicismo presente en las nociones de «satisfacción» y «mérito» y, eliminadas de la soteriología estas nociones jurídicas, acentúan el gran amor, la misericordia y el ejemplo del redentor, lo que a veces implica que algunos autores se aparten de afirmaciones claramente presentes en la propia tradición patristica griega acerca de la redención objetiva de Cristo⁴⁶.

44 Léase el texto de Ziziulas citado *infra* en nota 72.

45 Información bibliográfica acerca de los teólogos ortodoxos mencionados en este párrafo (Yannarás, Zizioulas, Bulgákov) se encuentra en el libro de PAVLOU, T., *Saggio di cristologia neo-ortodossa*, Roma 1995.

46 Acerca de la redención obrada por Cristo, según es expuesta por teólogos orientales de los siglos XIX y XX, vid. ZUZÉK, R., *L'opera di Cristo secondo autori russi. Introduzione alla soteriologia russa moderna*, Roma 1984 (este trabajo no es propiamente un libro, sino las *notulae* o apuntes que el profesor Zuzek distribuyó a modo de libreta entre los estudiantes del Instituto Pontificio Oriental de Roma, donde todavía actualmente se puede consultar); PAVLOU, T., «Il cristocentrismo nella teologia ortodossa contemporanea»: SCARAFONI, C. (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Roma 2002, 115-148.

Resulta difícil acertar con el calificativo que mejor podría definir a la teología bizantina: ¿«cristocéntrica» o «triodocéntrica»? ya que en el seno de la teología ortodoxa no se sabe bien si el acento recae en Cristo o en la Santísima Trinidad⁴⁷. En cualquier caso, es cierto que, al igual que en la teología católica, en la Ortodoxia también el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, aun estando perfectamente unidos entre sí, son distintos, pero no separados; la diferencia entre católicos y ortodoxos consiste en la diversa interpretación de la procesión del Espíritu Santo, ya que la cuestión del *Filioque* repercute en la explicación de la monarquía del Padre. Los teólogos griegos critican el «filioquismo» occidental no sólo desde una perspectiva meramente trinitaria, sino también cristológica y antropológica. En efecto, según ellos, el «filioquismo» sería la causa del exagerado «cristocentrismo» occidental que más bien debería ser descalificado como «cristomonismo», ya que el *Filioque* tiende a subordinar al Espíritu Santo y a centrarlo todo en el Hijo. De ahí se derivaría también el subjetivismo espiritual típico de la teología occidental, cuya expresión máxima se encontraría en el individualismo extremo de la antropología protestante que reduce la vivencia sacramental a la mínima expresión. Es decir, según los ortodoxos, la teología occidental olvida que el Espíritu Santo ejerce su obra santificadora sobre todo eclesialmente y no tan sólo en el plano personal, de modo que actúa con un contenido cristológico sacerdotal; éste es, según la Ortodoxia, el corazón de la actuación del Espíritu Santo⁴⁸.

Y, por último, señalemos brevemente una diferencia que distancia la piedad occidental de la oriental: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús⁴⁹ es rechazada con toda rotundidad por la teología bizantina actual que ve en ella una especie de «nestorianismo» piadoso que venera sólo la naturaleza humana de Cristo⁵⁰.

2.2. Cierta tendencia al monofisismo

Es del todo cierto que la teología ortodoxa guarda actualmente plena continuidad con el concilio de Calcedonia⁵¹ y con las decisiones cristológicas de los demás concilios de la Iglesia antigua. De hecho, en la celebración de la Divina Liturgia se incluyen reprobaciones explícitas de la

47 PAVLOU, T., *art. cit.* en la nota anterior, 124-131.

48 Para profundizar en la pneumatología bizantina, un buen punto de partida pueden ser las referencias bibliográficas que ofrecen, sistemáticamente presentadas, los siguientes estudios: JANERAS, S., «Introducción a la teología ortodoxa»: GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 213-219; FELMY, K. CH., *Teología ortodoxa actual*, trad. castellana, Salamanca 2002, 157-170.

49 La devoción al Sagrado Corazón de Jesús, que cuenta con precedentes entre los teólogos y místicos de la Edad Media y Edad Moderna latinas (no así entre los orientales), se remonta en la forma que reviste actualmente a la segunda mitad del siglo XVII, impulsada por la religiosa francesa de la Orden de la Visitación, llamada Margarita María Alacoque (1647-1690). La curia romana aprobó oficialmente este culto en el año 1765, siendo papa Clemente XIII.

50 Las razones en las que se basan los ortodoxos para rechazar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se encuentran expuestas en el libro de POMAZANSKY, M., *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Albany-New York 1999, 215-216. La teología occidental ha respondido a las críticas de los ortodoxos alegando que el culto al Sagrado Corazón no se dirige al corazón físico en sí mismo e independiente de su unión hipostática con el Verbo divino, sino que siempre tiene en cuenta que el corazón de Cristo es el de una persona divina, esto es, del Verbo encarnado y que, por tanto, representa todo el amor que el Verbo ha tenido y tiene por el género humano. Así se expresó el papa Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas* del año 1956 (DH 3922-3925).

51 HABRILAK, G., «Chalcedon and Orthodox Christology today»: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989) 127-145.

postura monofisita, como sucede, por ejemplo, con el «Rito de la Ortodoxia» del primer domingo del Gran Ayuno (*Triodion* 155-166), y otras reprobaciones anti-monofisitas se escuchan en el día de la conmemoración de los Padres del cuarto concilio ecuménico, el de Calcedonia (*Triodion* 114-117)⁵².

Sin embargo, la interpretación de tipo neocalcedonense que los mismos defensores de Calcedonia realizaron poco después de la celebración de este concilio orientó el desarrollo de la cristología bizantina a admitir algunos objetivos de los adversarios monofisitas de la decisión de Calcedonia. Éstos se sentían molestos por la expresión «en dos naturalezas» (*ἐν δύο φύσεσιν*: DH 302) que ese concilio había establecido; tampoco les agradaba el enunciado del *Tomus Leonis ad Flavianum*: «Una y otra forma (= naturaleza), en efecto, obra lo que le es propio con comunión con la otra» (DH 294). En esta frase las «formas» o «naturalezas» aparecen como sujeto y no la única «persona» que consta de dos naturalezas; así se da la impresión de que la peculiaridad de cada naturaleza se asocia con una persona o con una hipóstasis y recuerda las tesis nestorianas, según las cuales en Jesús hay dos personas.

Por este motivo, la Iglesia ortodoxa bizantina, aun no pudiendo desdecirse del símbolo calcedonense, fue aproximándose con espíritu ecuménico a algunos aspectos de la postura monofisita hasta aceptar algunos de sus objetivos, en concreto, la doctrina ciriliana de la unión hipostática, también reconocida como ortodoxa por Calcedonia. Varios especialistas hablan, por tanto, de un «monofisismo», no dogmático, claro está, pero existente de manera subliminal en la teología ortodoxa⁵³. Este rasgo peculiar de la teología ortodoxa está relacionado íntimamente con su orientación hacia la oración contemplativa y la experiencia litúrgica, ya que en el culto divino se experimenta a Cristo como el «Exaltado», como aquel que, glorificado, va a venir de nuevo. Es cierto que este Cristo no es sólo verdadero Dios, sino también verdadero hombre. Pero los ortodoxos hacen hincapié en que a través de su humanidad resplandece claramente y sin velos la gloria de la divinidad, como sucedió en el día de la Transfiguración, según se canta en el «tropario» y en el «kontakion»⁵⁴ de la fiesta de la Transfiguración, una de las solemnidades más sobresalientes de la liturgia bizantina⁵⁵. La divinidad de Cristo —y con ella toda la Trinidad— es acentuada más intensamente que su humanidad en la teología y, sobre todo, en la piedad ortodoxas.

La sintonía entre la Iglesia ortodoxa bizantina y las Iglesias de orientación monofisita se ha hecho manifiesta en algunas conferencias que ellas celebraron entre los años 1964 y 1990. En estos encuentros se reunieron teólogos ortodoxos que aceptaban las decisiones de Calcedonia y

52 El *Triodion* es un libro de la liturgia bizantina que contiene los textos del oficio de Cuaresma.

53 HEILER, F., *Die Ostkirchen. Neubearbeitung von 'Urkirche und Ostkirche'*, München-Basel 1971, 427; FELMY, K. CH., *Teología ortodoxa actual*, trad. castellana, Salamanca 2002, 101-106.

54 El «tropario» es el elemento constitutivo de la himnodia religiosa que se canta en la liturgia bizantina. Es una composición poética de variable duración, cuyo ritmo se fundamenta sobre el acento tónico. Originados en el siglo V, actualmente los troparios forman parte de las sucesivas composiciones litúrgicas de los «kontakia» y de los cánones; con frecuencia el tropario es el desarrollo de una antífona sálmica. El «kontakion» es un himno, también de origen antiguo (siglo V-VI), compuesto de estrofas isosilábicas o isorrítmicas con un estribillo cantado por el pueblo. El célebre himno mariano *Akáthistos* es un kontakion.

55 Acerca de la cristología contenida en la himnodia ortodoxa que canta la Transfiguración del Señor, vid. BRECK, J., «The Troparion Monogenes. An Orthodox Symbol of Faith»: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 26 (1982) 203-228; METALLINOS, G. D., *Leben im Leibe Christi. Einführung in die Orthodoxye*, Athen 1990, 244-271.

teólogos de las antiguas Iglesias orientales que las rechazaban⁵⁶. Ya en la primera de estas conferencias, celebrada en Aarhus (Dinamarca) en 1964, que se denominó cautelosamente «no oficial», los representantes de ambas familias eclesiales reconocieron sin ambages que ambas profesaban la misma y única fe ortodoxa de la Iglesia:

«Quince siglos de distanciamiento no nos han hecho desviar de la fe de nuestros Padres... Sobre la esencia del dogma cristológico, nuestras dos tradiciones continúan encontrándose en un acuerdo pleno y profundo. Por medio de terminología diferente, utilizada por ambas partes, vemos expresada la misma verdad... Ambas partes han encontrado que han seguido fundamentalmente la doctrina cristológica según la tradición de la Iglesia una e indivisa, formulada por san Cirilo»⁵⁷.

No en vano esta declaración hace referencia explícita a san Cirilo de Alejandría, ya que esto no sólo guarda continuidad con las decisiones mismas de Calcedonia, sino principalmente con el desarrollo de la teología bizantina después de Calcedonia, de acuerdo al así denominado «neocalcedonismo», fundamentado en las posiciones cristológicas de san Cirilo⁵⁸.

2.3. Marcada exaltación del misterio y de la transcendencia

Hemos constatado en la cristología de las Iglesias bizantinas una especie de «monofisismo», no dogmático, pero latente en ella de manera subliminal. Claro está que sólo se puede hablar de tal «monofisismo» larvado en la Ortodoxia, cuando se admita también la tendencia hacia un «nestorianismo», no dogmático tampoco, pero que late en la propensión de la cristología occidental. El interés de los teólogos católicos del siglo XX por la figura histórica de Jesús de Nazaret, por las circunstancias sociológicas de las comunidades cristianas primitivas, por plantear la cristología no desde una perspectiva «descendente», sino «ascendente», por el desarrollo teórico y práctico de la Doctrina Social de la Iglesia, por apreciar en las circunstancias cambiantes de la sociedad humana «signos de los tiempos» que impulsan a nuevas formulaciones de acción pastoral, por desarrollar la así denominada «teología de las realidades terrenas» que presupone un cierto grado de autonomía de lo temporal (a diferencia de la concepción teocrática del Estado sacralizado, tan arraigada en la Ortodoxia), así como el interés por el diálogo interreligioso manifiestan a las claras las no pocas diferencias de orientación entre la teología cristiana occidental y la oriental.

56 Las ponencias pronunciadas en algunos de estos encuentros están publicadas en la revista *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964-65) 7-160, 13 (1968) 123-320, 16 (1971) 3-209 y 211-259. Cfr. GREGORIOS, P.-NISSIOITIS, N. (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Genève 1981.

57 El texto aquí citado está traducido al castellano en el artículo de VILLAR, J. R., «El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos orientales»: GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 656. Este artículo ofrece una exposición de los encuentros ecuménicos mantenidos entre ortodoxos y ortodoxos orientales y entre católicos y ortodoxos orientales.

58 HALLEUX, A. DE, «Actualité du néochalcedonisme. Un accord christologique récent entre Orthodoxes»: *Revue Théologique de Louvain* 21 (1990) 32-54; SUTTNER, E. CH., «Der christologische Konsens mit den Nicht-Chalcedonensern»: *Ostkirchliche Studien* 41 (1992) 3-21; KOUREMBELES, I., «Neuchalcedonismus und orthodoxe Terminologie»: *Orthodoxes Forum* 12 (1998) 187-214.

Una novedad cristológica ausente de la tradición patristica, si bien basada también en ella, se encuentra en la «sofiología» del filósofo Vladímir Soloviov⁵⁹ (1853-1900) y del teólogo Serguéi Bulgákov⁶⁰ (1871-1945). Esta novedad de la «sofiología» no hace sino reforzar más, si cabe, la primacía de lo espiritual y trascendente en la teología oriental. La «sofiología» se sitúa como premisa y condición ontológica tanto de la cosmología como de la antropología. La unión de las dos naturalezas de Cristo, según Bulgákov, es la unión de dos «Sofías»: una increada y celeste, y otra creada y terrestre. Su unión es posible porque la naturaleza humana es de suyo capaz de lo divino, y la naturaleza divina capaz de lo humano. Esto significa que en el momento de la creación «a imagen de Dios» la estructura del ser humano era ya en potencia deiforme o teándrica, es decir, divino-humana; la Sofía terrestre está hecha a imagen de la Sofía celeste. La diferencia entre las dos radica sólo en su modo de existencia: la Sofía celeste está en el eterno pensamiento divino, la Sofía terrestre está situada en el devenir temporal. La Sofía celeste es la unidad orgánica de las ideas, el panorganismo de los pensamientos divinos sobre el mundo, la eterna humanidad arquetípica en Dios. Hipostasiada en Logos, ella es la imagen de Dios en Dios mismo; en su Sofía Dios se ama a sí mismo en su autorrevelación. En la Sofía terrestre y creada, Dios se repite y se mira como en un espejo. Lo divino es co-humano en Cristo y lo humano es teándrico; este hecho condiciona el reencuentro y la unión en Cristo de las dos Sofías sin contradicción ontológica, separadas por el pecado, pues el «arquetipo» celeste se une a su «tipo» terrestre. A los pensamientos divinos reunidos en la Sofía celeste —*κόσμος νοητός*— responden las semillas —*λόγοι σπερματικοί*— reunidas en la Sofía terrestre; su contenido idéntico y su semejanza explican cómo el Verbo de Dios pudo hipostasiar la naturaleza humana. Por tanto, según Bulgákov, la Sabiduría divina fundamenta la posibilidad de la encarnación, afirmación ésta que se basa en la idea clave del pensamiento filosófico de Soloviov, que es la idea de la divino-humanidad⁶¹.

Pero de hecho observamos que, pese al esfuerzo de modernizar el pensamiento tradicional de la teología ortodoxa, apenas se aprecian en Bulgákov grandes innovaciones respecto a la teología patristica griega; Bulgákov mismo afirma que su cristología guarda continuidad con la de Leoncio de Bizancio⁶², es decir, con aquel teólogo del siglo VI que hizo fraguar la interpretación «neocalcedonense» del cuarto concilio ecuménico.

Sin embargo, no todos los teólogos ortodoxos han aceptado de buen grado la «sofiología», entre otras razones porque el intento positivo de Bulgákov de explicar la unión de las dos naturalezas en Cristo acentúa tan fuertemente la «kénosis» o autoanonadamiento de la naturaleza divina, que llega a sostener que la persona divina del Logos ha sustituido el alma de la naturaleza humana de Cristo; de esta forma Bulgákov reincide en el error del apolinarismo⁶³, ya con-

59 Una exposición sumaria y, a la vez, completa de la «sofiología» de Soloviov es ofrecida por POMAZANSKY, M., *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Albany-New York 1999, 400-418. Cfr. FRANCO, F., «La gnosi cristiana in Solov'ev e Dostoevskij»: TOLOMO, I. (ed.), *Ritorno della gnosi?*, Padova 2002, 133-161.

60 BULGAKOV, S., *The Wisdom of God. A brief Summary of Sophiology*, London 1937; IDEM, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.

61 EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970, 179-194; ZUZEK, R., «Una mística para hoy: la visión sofianica de la realidad»: *Orientalia Christiana Periodica* 46 (1980) 161-177; BUNNEN, A. VAN, «Actualité de la christologie du P. Serge Boulgakov»: *Le Messager Orthodoxe* 98 (I-II 1985) 13-44.

62 Ver *supra* nota 28. En tiempos de Bulgákov todavía era opinión generalizada que Leoncio de Bizancio había sido el impulsor del neocalcedonismo.

63 Vid. *supra* nota 21.

denado en el concilio de Constantinopla I (381). Por ello, esta doctrina no ha sido reconocida oficialmente por la Iglesia rusa como doctrina teológica. Así Meyendorff⁶⁴, apoyándose en la patrística griega y en el gran teólogo bizantino Gregorio Palamas (1296-1359), la criticó y, en cambio, se adhirió a la síntesis neopatrística de Florovsky, dominante por lo demás en la teología ortodoxa contemporánea.

Ha quedado claro que la teología ortodoxa de los siglos XIX y XX, pese a cierta aproximación a corrientes filosóficas occidentales (la «sofiología» es en parte deudora del idealismo alemán), mantiene la constante tradicional de exaltar lo divino y lo trascendente de la vida religiosa.

3. APORTACIÓN DE LA ORTODOXIA AL DIÁLOGO ECUMÉNICO CON LA IGLESIA CATÓLICA

En 1995 se publicó la Carta apostólica de Juan Pablo II *Oriente lumen*, que alaba la contribución de las Iglesias de Oriente al patrimonio común de los cristianos⁶⁵. Los rasgos del cristianismo oriental que deberían ser tenidos en consideración por la Iglesia latina son, entre otros, los siguientes: el sentido profundo y la estima de la Tradición patrística, entendida como transmisión viva de la revelación en la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo; la centralidad de la Divina Liturgia, enriquecida por el «misterio» proclamado de la palabra de Dios y surgida del «misterio» vivido en el testimonio de la fe y de la caridad; la fuerte sensibilidad pneumatológica, por la que la persona divina del Paráclito, que en el Occidente no pasa de ser a menudo el «gran Desconocido», ha permanecido en el centro de la contemplación teológica y de la experiencia espiritual; el testimonio del monacato y la actitud apofática de la reflexión y de la praxis creyente.

Si la Iglesia latina occidental valorase positivamente e incorporase estas aportaciones procedentes de las Iglesias orientales, podría superar los inconvenientes o reduccionismos que actualmente se aprecian en ella a consecuencia de la tendencia a un cierto nestorianismo, no dogmático, pero latente en algunas de sus posiciones teológicas y en algunas de sus actuaciones pastorales. Según advierte Ratzinger, la atención excesivamente centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega, y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de nuestro Señor⁶⁶. Ratzinger se esfuerza por marcar las pautas que posibiliten el cambio de tendencia en esas posiciones de la actual teología occidental y, entre otras, sugiere volver a reflexionar en la cristología de la tradición oriental, en concreto, en la de san Máximo el Confesor⁶⁷ (ca. 580-662), a quien se debió la superación de la última variante del monofisismo, el monotelismo. Para Máximo es esencial que veamos realmente en el hombre Jesús al Padre; de otro modo toda su teología del monte de los Olivos y de la cruz, del éxodo de la humanidad con el nuevo Moisés pierde sentido. Pero Máximo es también, con esto, la superación decisiva del nestorianismo, que nos aleja del misterio de la Trinidad y hace de nuevo

64 MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.

65 El texto latino de *Oriente lumen*, acompañado de la traducción castellana, se encuentra publicado en: GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 719-787.

66 RATZINGER, J., *Un canto nuevo para el Señor*, trad. castellana, Salamanca 1999, 34-39.

67 Ratzinger tiene en consideración estudios recientes acerca de Máximo el Confesor: SCHÖNBORN, CH., *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984 y también los libros de Heinzer y de Schönborn citados *supra* en nota 32.

prácticamente impenetrable el muro de la trascendencia; si los hombres se quedan a este lado del muro, se hacen esclavos de Dios y no amigos suyos.

Esta relación de amistad con Dios debería impulsar a los cristianos occidentales a aprender de los orientales a encontrarnos a nosotros mismos en el silencio y en la actitud contemplativa, en la paz de un claustro o en el espacio de un templo, ante los árboles verdes y el cielo azul y también en la apoteosis del movimiento y del ruido propios del trabajo y de la vida cotidiana, para, acto seguido, adentrarnos en el desierto del hombre interior.

El diálogo ecuménico de la Iglesia católica con las Iglesias orientales⁶⁸ debería suponer un enriquecimiento para nosotros, cristianos occidentales, en la medida en que humildemente supiéramos aceptar las correcciones de mejora que nuestros hermanos orientales nos hacen⁶⁹. De esta forma, el concilio de Calcedonia no se limitaría a ser mero recuerdo histórico, sino que se convertiría realmente en un punto de encuentro y de estímulo mutuo⁷⁰.

4. CONCLUSIÓN: EL CONSTANTE PELIGRO DEL MONOFISISMO Y DEL NESTORIANISMO

Es muy de agradecer que el concilio de Calcedonia, con motivo de su condena del monofisismo, haya provocado numerosas consecuencias teológicas (y también de política eclesiástica). Durante los siglos V a VIII se levantaron diversas polémicas en torno a su recepción. Su rechazo sirvió de fundamento a las iglesias nacionales de orientación monofisita y cismáticas respecto a las sedes patriarcales de Roma y de Constantinopla, que reconocían la validez del concilio calcedonense. Algunos aspectos de esta resistencia a Roma y Constantinopla pueden ser comprensibles, otros se basan en presupuestos difícilmente explicables y planteados más bien emocionalmente. Hasta el momento presente el monofisismo constituye en la vida de la Iglesia un serio peligro no sólo como desviación dogmática o como organización eclesiástica de tipo cismático, sino ante todo y sobre todo como una forma unilateral y recortada de pensamiento y de obrar teológico o, en general, religioso.

El dogma de Calcedonia abarca un inconcebible misterio de la fe: Cristo es Dios y hombre con todas las consecuencias que de ahí se obtienen para la concepción cristiana de Dios y del hombre. Dios no es sólo el absolutamente otro y trascendente, sino también el cercano al hombre, no accesible por medio de demiurgos o seres intermedios, sino sólo por sí mismo. A su vez, el hombre no está cerrado en sí, sino abierto para Dios y, en una dimensión totalmente nueva, creado para Él⁷¹. Esta tensión entre lo increado y lo creado aquí presente debe mantenerse no tan

68 En el libro de GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 347-592, los autores P. RODRÍGUEZ, A. GONZÁLEZ MONTES y E. FORTINO exponen con sumo detalle los diálogos teológicos mantenidos entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa desde 1962 hasta la actualidad.

69 Con esta actitud de aprendizaje personal y con el afán de dar a conocer la espiritualidad oriental entre los teólogos occidentales Hausherr pronunció en 1967 una importante conferencia en el «Pontificio Istituto Orientale» de Roma, publicada ese mismo año: HAUSHERR, I., «Pour comprendre l'Orient chrétien: la primauté du spirituel»: *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967) 351-369.

70 WENDEBOURG, D., «Chalkedon in der ökumenischen Diskussion»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995) 207-237.

71 ZIZIOULAS, J., «Christologie et Existence. La dialectique crée-incrée et le dogme de Chalcedoine»: *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie* 36 (1984) 154-172; BRECK, J., «Reflections on the 'Problem' of Chalcedonian Christology»: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989) 147-157.

sólo en la formulación de unas frases dogmáticas, sino sobre todo en la existencia cristiana cotidiana. Así se expresa con acierto un teólogo ortodoxo contemporáneo, Ioannis Zizioulas:

«La cristología es así la buena nueva anunciada al hombre: la naturaleza humana puede ser asumida, 'hipostatizada', independientemente de la necesidad ontológica impuesta por la hipóstasis biológica; pues esta última no conduce más que a la individualidad trágica y a la muerte. Gracias a Cristo el hombre puede finalmente también él 'existir', afirmar su existencia en cuanto persona, sin apoyarse sobre la ley inviolable de su naturaleza, sino fundamentándose sobre la relación con Dios, la misma con la que Cristo como Hijo libremente y por amor mantiene con el Padre. La esencia del bautismo es precisamente esta adopción del hombre por parte de Dios, esta identificación de su hipóstasis con la del Hijo»⁷².

Ahora bien, el problema consiste en que la piedad, la oración y la liturgia tienden a menudo a disolver esa tensión orientándose unilateralmente hacia la divinidad de Cristo. Eso no sería de suyo erróneo, si a la vez no se olvidaran a partir de la humanidad de Jesús las necesidades de los hermanos y hermanas. Puesto que con frecuencia uno se desengaña de los hombres, acude en la oración a los brazos de Dios en busca de refugio.

Pero, en realidad, la piedad cristiana ha de tener siempre dos dimensiones, la horizontal y la vertical. Sólo cuando ambas se cruzan, aparece la cruz a la vista, bajo la cual debe situarse toda la piedad. La cruz misma contiene esa doble dimensión. Su importancia consiste en que es el Hijo de Dios el que en cuanto hombre padece el destino mortal del género humano. Si falta la dimensión vertical, la cruz se convierte en un signo de protesta social y política; si falta la dimensión horizontal, queda reducida a un mero símbolo de buenos valores. En ambos casos le falta la fuerza de la redención. De manera semejante, el amor cristiano a los hermanos, fundado en el hombre Jesús, se convierte en una acción que quizás ayuda a los necesitados, pero que realmente no los puede hacer libres. La reducción de lo cristiano a pura humanidad es igualmente una unilateralización en cierto modo monofisita como lo es la reducción de lo cristiano a mero culto y adoración⁷³.

⁷² ZIZIOULAS, J., «Du personnage à la personne. La notion de personne et l'hypostase ecclésiale»: ZIZIOULAS, J., *L'être ecclésiale*, Genève 1981, 47-48. Cfr. IDEM, «Human Capacity and Human Incapacity: a Theological Exploration of Personhood»: *Scottish Journal of Theology* 28 (1975) 401-447. Respecto al nombre de este autor griego sucede algo similar a lo que hemos indicado anteriormente acerca de algunos ortodoxos rusos (vid. *supra* nota 34), ya que unas veces aparece su nombre en la forma francesa «Jean» y otras en griego que, transcrito al castellano, es «Ioannis». Y, puesto que desde hace unos años este teólogo es obispo titular de Pérgamo, también se lo cita como Ioannis de Pérgamo; es decir, Jean Zizioulas, Ioannis de Pérgamo o Juan de Pérgamo es la misma persona. Y, para complicar aún más esta situación, es obligatorio advertir que la forma correcta de transcribir su apellido del griego al castellano sería «Zizioulas», pues «Zizioulas» responde a los criterios de transcripción del griego al francés, lengua en que este autor ha publicado muchas de sus obras.

⁷³ Sólo una observación terminológica: la reducción de lo cristiano a mera divinidad es el extremismo tradicionalmente denominado «monofisismo», por cuanto los monofisitas de la Antigüedad sólo reconocían en Jesucristo la naturaleza divina; la reducción de lo cristiano a pura humanidad se conoce con la denominación de «nestorianismo», por cuanto Nestorio, al separar indebidamente las dos naturalezas de Jesucristo, concedió a la naturaleza humana una autonomía independiente de la acción divina. Por eso, el «nestorianismo» es también en cierta medida una especie de «monofisismo».

Junto al monofisismo cristológico hay otro eclesiológico. También la Iglesia puede ser entendida monofisitamente en esos dos extremos; pero está verdaderamente impregnada de calcedonismo cuando se mantiene la tensión en que ella vive: en el mundo, pero no del mundo. La Iglesia no es sólo una asociación de culto para adorar a Dios ni es meramente un factor social para humanizar el mundo. No es éste el lugar de mostrar cómo la equivocación monofisita amenaza siempre a la Iglesia y ha oscurecido de hecho varias actuaciones de ésta a lo largo de la historia. Siempre acecha este peligro cuando la tarea de la Iglesia se pretende reducir sólo a su función político-social y crítico-social o cuando, por el contrario, se exige que la Iglesia deba mantenerse al margen de las pendencias de este mundo para dedicarse libremente al servicio de Dios, que es el único que puede salvar a los hombres y liberarlos de sus angustias terrenas. Detrás del término «sólo» pueden ocultarse unilateralidades que señalizan el peligro de la estrechez monofisita o de la nestoriana. En la Iglesia deben regir el «y» y el «tanto como» porque Cristo no es Dios u hombre, sino Dios y hombre. La estructura calcedonense del «y» es también el rasgo de la Iglesia.

La Iglesia no está inmune hasta hoy en día de reduccionismos monofisitas o nestorianos en todos los ámbitos de la enseñanza y de la vida. Por eso es muy importante que, a la luz de Calcedonia, los extremismos puedan ser reconocidos como tales y corregidos. De ahí que la Iglesia no deba nunca abandonar los pies de Calcedonia no sólo por la fórmula cristológica entonces definida, sino también porque toda la vida cristiana tiene que permanecer dirigida a Dios y a la vez al hombre, los cuales se han unido, sin mezcla y sin separación, en la divinidad y humanidad del uno y mismo Cristo⁷⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- GRILLMEIER, A.-BACHT, H., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. I: Der Glaube von Chalkedon. II: Entscheidung um Chalkedon. III: Chalkedon heute*, Würzburg 1951-1979.
- ERNI, R., *Das Christusbild der Ostkirche*, Stuttgart 1963.
- TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique. II*, Brugges 1967.
- EVDOKIMOV, P., *Ortodoxia*, trad. castellana, Barcelona 1968 (original francés, Neuchâtel 1965).
- MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
- EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970.
- MEYENDORFF, J., *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975.
- ASSFALG, J.-KRÜGER P., *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Wiesbaden 1975 (existe traducción francesa: Bruxelles 1991).
- GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2 vols., Freiburg i. Br., 1979-1990.
- LOSSKY, VL., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, trad. castellana, Barcelona 1982 (original francés, Paris 1944).
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Enchiridion oecumenicum*, 2 vols., Salamanca 1986 y 1993.

⁷⁴ En estas reflexiones finales he seguido a DASSMANN, E., *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999, 112-114.

- CLÉMENT, O., *La Iglesia Ortodoxa*, trad. castellana, Madrid 1990 (original francés, Paris 1980).
- STANILOAE, D., *Orthodoxe Dogmatik. II*, trad. alemana, Zürich 1990 (original rumano, Bucarest 1978).
- SPITERIS, Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992 (original griego, Atenas 1988).
- ROBERTSON, R. G., *The Eastern Christian Churches*, Roma 1993.
- YANNARAS, CH., *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, trad. italiana, Brescia 1993 (original griego, Atenas 1988).
- PAVLOU, T., *Saggio di cristologia neo-ortodossa*, Roma 1995.
- EVDOKIMOV, M., *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*, Paris 1996.
- GONZÁLEZ MONTES, A., (ed.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000.
- FORTE, B., *¿Dónde va el cristianismo?*, Madrid 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, Madrid 2001.
- FELMY, K. CH., *Teología ortodoxa actual*, trad. castellana, Salamanca 2002 (original alemán, Darmstadt 1990).