

**ECLESIOLOGÍA ORIENTAL ORTODOXA
DEL SIGLO XV AL SIGLO XX**

MARIANO G. FERNÁNDEZ ALMENARA

ÍNDICE GENERAL

| | <i>Págs.</i> |
|---|--------------|
| ABREVIATURAS Y SIGLAS USADAS..... | 5 |
| INTRODUCCIÓN..... | 6 |
| CAPÍTULO I: ECLESIOLOGÍA DE LOS ORIENTALES..... | 8 |
| 1. ¿Eclesiología oriental ortodoxa?..... | 8 |
| 2. Carácter y método de la eclesiología oriental | 9 |
| 3. Método y sistema de nuestro curso..... | 10 |
| 4. Fuentes y bibliografía..... | 10 |
| CAPÍTULO II: DEFINICIÓN GENERAL DE LA IGLESIA..... | 13 |
| 1. Sentido de la cuestión | 13 |
| 2. Definiciones formuladas por los protestantes | 13 |
| 3. Definiciones católicas..... | 13 |
| 4. El Concilio Vaticano II..... | 14 |
| 5. Convergencias-divergencias | 15 |
| 6. Sentencias de los ortodoxos..... | 15 |
| 7. Definiciones de la Iglesia en la Escuela Tradicional..... | 16 |
| 8. Parecido con la católica..... | 17 |
| 9. Definición de la Iglesia elaborada en la escuela de T. Prokopovic - filoprottestante (Siglos XVII, XVIII, inicio XIX)..... | 17 |
| 9.1. M. Krytopulos | 17 |
| 9.2. T. Prokopovic | 17 |

| | |
|--|-----------|
| 9.3. P. Levsin | 18 |
| 9.4. T. Gorskinj | 18 |
| 10. Escuela Eslavófila (chomjakoviana)..... | 18 |
| 11. A.S. Chomjakov | 18 |
| 12. Revalorización de la eclesiología de Chomjakov | 19 |
| 13. Chomjakov contra el protestantismo | 19 |
| 14. Influjo de Chomjakov en Akvinolov | 20 |
| 15. Tendencia eclesiológica “latitudinarísta”..... | 20 |
| 16. P. Svetlov | 21 |
| 17. J. E. Mesoloras | 22 |
| 18. La Escuela de los Neoeslavófilos: eclesiología “sophianica”..... | 22 |
| 19. Iglesia- “Sofía” (Sabiduría) Divina | 23 |
| 20. La eclesiología de V. Soloviev (1853-1900)..... | 23 |
| 21. Eclesiología eucarística: N. Afanasiev (1893-1966)..... | 24 |
| 22. Eclesiología “triadología”..... | 25 |
| CAPÍTULO III: NATURALEZA DE LA IGLESIA..... | 27 |
| 1. Premisas | 27 |
| 2. Naturaleza | 28 |
| 3. La doctrina ortodoxa sobre las notas de la Iglesia en su conjunto | 28 |
| CAPÍTULO IV: ALGUNAS PROPIEDADES ESENCIALES | |
| DE LA IGLESIA | 31 |
| 1. Visibilidad | 31 |
| 2. Indefectibilidad (en su devenir y en su identidad esencial) | 32 |
| 3. Infallibilidad | 32 |

| | |
|---|-----------|
| CAPÍTULO V: NOTAS DE LA IGLESIA PROFESADAS EN EL | |
| SÍMBOLO DE LA FE NICENO-CONSTANTINOPOLITANA: UNIDAD..... | 34 |
| CAPÍTULO VI: NOTAS DE LA IGLESIA PROFESADAS EN EL | |
| SÍMBOLO DE LA FE NICENO-CONSTANTINOPOLITANA: SANTIDAD .. | 44 |
| CAPÍTULO VII: NOTAS DE LA IGLESIA PROFESADAS EN EL | |
| SÍMBOLO DE LA FE NICENO-CONSTANTINOPOLITANA: | |
| CATOLICIDAD..... | 49 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 56 |

ABREVIATURAS Y SIGLAS USADAS

AAA: “Acta Apostolicae Sedis”.

AG: Ad gentes, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia.

CD: Christus Dominus, Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia.

CIC: Código de Derecho Canónico.

DH: Dignitatis humanae, Declaración sobre libertad religiosa.

DS: Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.

GS: Gaudium et spes, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

LG: Lumen gentium, Constitución dogmática sobre la Iglesia.

OE, Orientalium Ecclesiarum, Decreto sobre las iglesias orientales católicas.

PT: Pacem in terris, Carta encíclica de Juan XXIII.

RH: Redemptor hominis, Carta encíclica de Juan Pablo II.

UR: Unitatis redintegratio, Decreto sobre el ecumenismo.

INTRODUCCIÓN

El material que ofrecemos trata de presentar la doctrina sobre la Iglesia de los cristianos orientales ortodoxos, sobre todo bizantinos y eslavos. Antes de adentrarse en los folios que siguen es recomendable acercarse a una visión de conjunto de la Iglesia ortodoxa y a los caracteres generales de esta teología en sus fuentes e historia¹.

Es evidente la importancia de un curso sobre la Iglesia. Hay preguntas que permanecen siempre actuales: ¿qué es la Iglesia?, ¿dónde está?... La mayor parte de los orientales ortodoxos afirma abiertamente que la verdadera causa del gran cisma entre Oriente y Occidente, que el obstáculo más grande para la reconciliación, consiste en la diferencia acerca de la constitución de la Iglesia².

Los teólogos orientales más antiguos trataban y acentuaban, sobre todo, la cuestión del primado del romano pontífice, es decir, la cuestión del cabeza supremo de la Iglesia. Los más recientes, además examinan la noción misma de la Iglesia y ven como la principal causa de separación entre los cristianos las distintas interpretaciones del concepto general de "Iglesia" de Cristo.

Es necesario añadir algunas características peculiares de nuestro tiempo. En primer lugar, y en el campo católico, el Concilio Vaticano II con su Constitución Dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), y con los Decretos sobre el Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*) o sobre las Iglesias Orientales (*Orientalium Ecclesiarum*). En el campo no católico: el Movimiento ecuménico, los Convenios panortodoxos de Rodas, de Chambesy y otros, o los Convenios de los delegados de las Iglesias no calcedoneas, y otras iniciativas ecuménicas³.

Hasta ahora los católicos teníamos conocimientos demasiado inexactos de los ortodoxos y viceversa.

Esto lo admiten o insinúan los ortodoxos⁴.

¹ Cf. SANTOS HERNANDEZ A., *Iglesias orientales separadas*, en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia*, Vol. 30, pp.12-45; Id., *Iglesia Ortodoxa*, en G.E.R.

² Cf. SVETLOV P., *Dov'è la chiesa universale?* (1905) p. 56. Antes que él postula la misma sentencia CABASILA N., *MG* 149, 684; y después es repetido insistentemente por los controversistas de los siglos XVI y XVII.

³ Para el diálogo entre las Iglesias romana y ortodoxa, véase SALACHAS D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1986. Un tratado elemental del tema del ecumenismo es el de VERCRUYSE J.E., *Introducción a la teología ecuménica*, Navarra 1993.

⁴ Cf. por ejemplo H. ALEVISATOS, *Exigencias fundamentales de la ortodoxia para con la Iglesia católica*, en "Concilium" n.14 (1966) 538-544.

Igualmente los católicos. Pio XI en su documento sobre los estudios orientales pone de relieve que los estudiantes conocen poco las sentencias de los ortodoxos⁵, y eso mismo vale para las cuestiones eclesiológicas. Aunque se subrayaban los notables progresos en la cultura eclesiológica; no obstante, muchas veces se trataba de conocimientos bastante genéricos y superficiales. No se prestaba atención generalmente a las cuestiones orientales. Hasta el Concilio Vaticano II la preocupación es apologética, mirando fundamentalmente los errores manifestados en el área occidental. Así las primeras *Summae de Ecclesia*, escritas en el s. XIV de J.de Viterbo, E. Romano y A. Triunfo de Ancona tratan de las controversias entre el papa Bonifacio VIII y Felipe, rey de Francia. En el s. XV Juan de Torquemada compone su *Summa de Ecclesia* y otros libros sobre la autoridad del Romano Pontífice polemizando con los autores del conciliarismo. En el período del progreso de la Reforma protestante S. ROBERTO BELARMINO refutaba en el volumen II de sus *Controversiae de Ecclesia* la doctrina eclesiológica protestante. En los siglos siguientes los hermanos BALLERINI desarrollaron la eclesiológica belarminiana dirigiéndola contra las teorías de Febronio; otros, FRANZELIN, PALMIERI, PESCH, BILLOT, MUNCUNILL, STRAUB, DIECKMANN, SCHULTES... la usaron contra los errores del liberalismo, racionalismo y modernismo.

De este modo la teología católica sobre la Iglesia se desarrolló sobre todo en oposición a las "falsas" opiniones aparecidas en occidente en el curso de los siglos, no mirando apenas la relación entre católicos y orientales ortodoxos. Sólo al final del siglo pasado algunos autores comenzaron a interesarse. Por esta razón se pusieron a escribir por ejemplo Vladimiro SOLOV'EV, autores anónimos orientales, católicos como el P. Stanislao TYSZKIEWICZ S.J., Francesco GRIVEC, el P. PALMIERI, Martino JUGIE, Charles JOURNET y otros autores más recientes⁶. Un nuevo progreso se ha manifestado entre los teólogos católicos después del Concilio Vaticano II.

⁵ Cf. "Acta Ap. Sedis", 20/1928, pp. 283 s.

⁶ Cf. la bibliografía citada en los folios 10 y 11.

CAPÍTULO I: ECLESIOLOGÍA DE LOS ORIENTALES

1. ¿Eclesiología oriental ortodoxa?

No faltan autores que niegan la existencia de una verdadera y propia teología de la Iglesia de los orientales ortodoxos⁷.

Si bien la eclesiología de los orientales se ha desarrollado menos que la católica, no faltan tratados sobre este argumento, sobre todo entre los Bizantinos y los Eslavos.

a) Abstrayendo ciertos elementos de una doctrina teológica sobre la Iglesia que se encuentra en los escritos de los Santos Padres Orientales y de aquellos que se pueden deducir como sustrato doctrinal de la vida y de la historia de los cristianos orientales durante el primer milenio, es necesario decir que los primeros gérmenes de un tratado teológico sobre la Iglesia aparecen en el siglo XI en los comentarios canónicos compuestos por Teodoro BALSAMON y otros autores, donde se trata de la constitución de la Iglesia y se propone la teoría de la Pentarquía.

Algunos elementos doctrinales sobre la Iglesia se pueden recoger también de las relaciones conservadas de los convenios y de las disputas entre los legados occidentales y bizantinos que tuvieron lugar en los siglos XII-XIV. Igualmente descubrimos ciertos elementos de la doctrina eclesiológica en las obras de Nilo CABASILA, Mateo Angel PANARETO, Demetrio CHRYSOLORA y de otros apologetas bizantinos. Sin embargo, estos autores tratan casi exclusivamente la cuestión del primado del Romano Pontífice.

Podemos seleccionar otros elementos de aquellos autores de los siglos XVI-XVII que tratan de refutar la obra apologéica de S. Roberto BELARMINO. Se pueden recabar varios elementos eclesiológicos en *Libri Symbolici Ecclesiae orientalis orthodoxae*⁸.

b) Tratados más amplios y detallados aparecen del siglo XVIII en adelante en los compendios teológicos que explican la doctrina teológica sobre la Iglesia contenida en los *Libri Symbolici* o también en recopilaciones más independientes. Tales tratados difieren en muchos puntos unos de otros. Esto proviene del carácter diverso de las distintas escuelas teológicas y de la diversa dirección ideológica que predomina en las escuelas teológicas ortodoxas.

Podemos distinguir:

- La escuela filoprotestante (del s. XVIII hasta el año 1836) a la que pertenecen estos autores: Theophanes PROKOPOVIC, Platon LEVSIN, Teophilactus GORSKIJ y otros, preferentemente eslavos.

⁷ Así por ejemplo: F. KATTENBUSCH; D. S. BALANOS ...

⁸ Cf. SPACIL T.; op. cit., en "Orientalia Christiana", vol. IV, pp. 55 ss.1

- La escuela clásica tradicional, a veces llamada simplemente "La Escuela", que prevalece en el Imperio Ruso de los tiempos de la reforma de las escuelas teológicas introducidas por el conde Protasov hasta inicios de nuestro siglo, y que permanece como sombra hoy en algunos ateneos, institutos o seminarios teológicos ortodoxos.

El tratado típico para ésta escuela es la obra del metropolitano de Moscú Macario BULGACOV *Theologia dogmatica orthodoxa*, y la obra del mismo autor *Introductio in theologiam dogmaticam orthodoxan*. Además podemos citar otros muchos autores eslavos, griegos y de otras naciones, por ejemplo: Filarete GUMILEVSKIJ, Sylvester MALEVANSKIJ, Zicos RHOSIS, Chrestos ANDRUTSOS, TREMPELAS, etc.

Algunos siguen el método usado y propugnado por Malevanskij, el de la historia de los dogmas, tomando además en consideración sobre todo la doctrina de Cristo y de los Apóstoles -como hacen por ejemplo Ivan MANSUETOV y Eugenio AKVILONOV-; otros, por el contrario, examinan la constitución de la Iglesia primitiva - como por ejemplo A.N. MURAVEV, A.P. LEBEDEV, B.N. MYSCIN, y en tiempos más recientes KONIDARIS y Giovanni ZIZIULA.

- La escuela chomjakoviana, que merece la máxima consideración por su profundo y permanente influjo desde mediados del siglo XIX.

Los escritos de Alessio Stepanovic CHOMJAKOV (del que se deriva el nombre de esta escuela) que tratan las cuestiones eclesiológicas se encuentran en el II volumen de la colección de sus obras publicadas por vez primera en Berlín en 1868 por Jurij SAMARIN, y por segunda vez, en Moscú en 1879 con el "nihil obstat" del Sínodo.

Entre los Orientales Ortodoxos son muchísimos los seguidores de la eclesiología chomjakoviana, de tal modo que en la actualidad es difícil encontrar un teólogo ortodoxo que no acepte al menos algún concepto eclesiológico de esta escuela. Sergio BULGAKOV, durante el I Congreso Internacional de teología ortodoxa en Atenas de 1936, declaró sin rodeos que la eclesiología chomjakoviana es la única ortodoxa.

- Una mención especial merece Vladimiro SOLOV'EV, cuyos escritos referentes a la eclesiología, particularmente el carácter divino-humano de la Iglesia, tienen un eco grande.

- Finalmente indicamos la reciente escuela -si podemos llamarla así- de la considerada eclesiología eucarística, fundada por Nicola AFANASIEV y propagada por muchos autores ortodoxos contemporáneos. Véanse por ejemplo los escritos de Paolo EVDOKIMOV, Alessandro SCHEMEMAN, Giovanni MEYENDORFF y otros.

2. Carácter y método de la eclesiología oriental

En el sistema teológico oriental el tratado sobre la Iglesia normalmente forma parte de la dogmática y sigue inmediatamente después del tratado sobre Dios Santificador. Viene titulado: *Sobre la Iglesia santa como instrumento con el cual Dios obra nuestra santificación* (es el título que pone Macario Bulgakov) o lleva un título similar.

Por tanto, los orientales enmarcan el tratado en la *teología dogmática*, no en la *fundamental*, como era lo normal entre los católicos en tiempos de Melchor Cano hasta el Vaticano II.

Tal consideración diversa tiene como consecuencias varias distinciones, e imprime al tratado de la Iglesia un carácter particular. Es decir, la *teología fundamental* considera a la Iglesia sobre todo como el principio directivo de la fe, como la maestra infalible de la verdad; tal naturaleza de la Iglesia viene demostrada mediante el método apologetico, de la

Escritura como fuente histórica digna de fe, o de la Tradición cristiana, o también "ex facto Ecclesiae", considerada como realidad histórica que presupone la Revelación sobrenatural. Por tales razones el tratado de la Iglesia es apologético y sirve de introducción a la teología en el sentido estricto.

En la *teología dogmática*, por el contrario, la Iglesia viene considerada como el lugar del depósito de la verdad y de la gracia de Cristo⁹, el cual confió a la Iglesia todos los medios de la gracia. Los argumentos teológicos son tomados de las mismas fuentes, esto es, de la Escritura y de la Tradición, considerada, como divinamente inspirada e interpretada bajo la dirección del infalible magisterio eclesiástico.

Los teólogos orientales ortodoxos, a causa de su antigua tradición y de las circunstancias históricas en las que viven sus comunidades, desarrollan la doctrina de la Iglesia con el método dogmático, dedicando la máxima atención a su aspecto místico, a su competencia en lo referente a la santificación de los hombres; mientras examinan menos la forma social de la Iglesia, su constitución jerárquica, su estructura y sus competencias¹⁰. Esta observación vale especialmente para la eclesiología chomjakoviana.

En las escuelas de Imperio ruso la apologética venía enseñada juntamente con la teología dogmática hasta la mitad del siglo pasado. En 1856 es introducido un curso especial de apologética en el que la explicación de la doctrina venía orientada a la controversia con los Viejos-creyentes, contra las sectas eslavas. De ese tiempo en adelante se escriben parecidos tratados apologéticos, destinados a las escuelas eclesiásticas.

Algunos autores examinan en sus tratados apologéticos primero la religión en general y la revelación cristiana; otros en cambio, tratan los dogmas principales, pero desde el punto de vista apologético, mientras la doctrina de la Iglesia es tratada solo de modo sumario.

La obra que más se asemeja a los tratados sobre la teología fundamental católica es la de Macario BULGAKOV.

3. Método y sistema de nuestro curso

Desarrollaremos solamente los principales capítulos de la eclesiología. Comenzaremos con la noción y definición misma de la Iglesia, pasando después a examinar su constitución. Citaremos sobre todo los autores bizantinos o eslavos, porque los otros teólogos orientales, o escriben poco de la Iglesia, o siguen a éstos.

4. Fuentes y bibliografía

- Teólogos ortodoxos:

AFANASIEV N., *L'Eglise du Saint Esprit*, París 1975.

ALIVISATOS H.S., *The holy Greek Orthodox Church*, en "The Nature of the Church", Londres 1952.

BERDJÀEV N., *L'idée russe*, París 1969.

BRATSIOTIS P., *The Greek Orthodox Church*, trad. de J. Blenkinsopp, University of Notre Dame Press, Londres 1968.

BULGAKOV S., *The Orthodox Church*, Londres 1935.

⁹ IRENEO, *Adversus Haer.*, 3, IV, 1

¹⁰ Cf. SZEPTICKIJ A., *Deux mentalités*, en "Irenikon", 1929, pp.232 ss.

EVDOKIMOV P., *L'Orthodoxie*, Paris 1960.

FLOROVSKIJ J., *L'Eglise, sa nature et sa tâche*, en "Desordre de l'Homme et Desein de Dieu", I, Neuchatel-Paris 1949; *Id.*, *Le Corp du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Eglise*, en "La sainte Eglise Universelle", Neuchatel-Paris 1949.

LOSSKIJ V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bolonia 1967.

MEYENDORFF J., *The Orthodox Church: its Past and its Role in the World today*, Nueva York 1962; *Id.*, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965; *Id.*, *Initiation à la Théologie Byzantine*, Paris 1975.

PATELOS C. (dir.), *The Orthodox Church an the Ecumenical movement. Documents and statements 1902-1975*, Genova 1978.

SOLOV'EV V., *Sulla Divinoumanità e altre scritti*. Obras escogidas, I, a cargo de P. Modesto, Milan 1971.

TREMBELAS P., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Chevetogne 1967.

WARE T. K., *L'Orthodoxie. L'Eglise des sept conciles*, Brujas 1968.

ZERNOV N., *Cristianismo Oriental*, Madrid 1962.

ZIZIOULAS J.D., *Ortodossia*, en "Enciclopedia del Novecento", V, Roma 1980.

Autores no ortodoxos:

BARON P., *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^o siècle Alexais S. Khomiakov*, en "Or.Chr.An." 127, Roma 1940.

BOUYER L., *La Chiesa di Dio*, Asis 1971.

CIOFFARI G., *Breve storia della Teologia russa*, Bari 1987; *Id.*, *La sobornost' nella teologia russa. La visione della chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo*, Bari 1978; *Id.*, *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Bari 1991.

CONGAR Y.M.-J., *Quatres siècles de desunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique*, en "Istina" 2 (1968), pp. 131-152.

JUGIE M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, 5 volúmenes, Paris 1926/35.

LANNE E., *Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe*, en "Irenikon", 1962, XXXV, pp. 171-212.

LE GUILLOU M.J., *Lo spiritu dell'Ortodossia greca et russa*, Catania 1962.

PEANO L., *La chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

SALACHAS D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1986.

Revistas:

Echos d'Orient, después de 1942 "Etudes byzantines", Paris.

Irenikon, Chevetogne.

Istina, Paris.

La pensée orthodoxe, Paris.

Nicolaus. Revista de Teología Ecuménico-Patristica, Bari.

Orientalia Christiana Analecta, Roma.

Orientalia Christiana Periodica, Roma.

Oriente Cristiano, Palermo.

Russie et Chrétienté, Paris.

Saint Vladimir's Semynary Quarterly, New York.

Sobornost', Londres

CAPÍTULO II: DEFINICIÓN GENERAL DE LA IGLESIA

1. Sentido de la cuestión

No es algo inútil porque así se manifiesta la esencia misma de la Iglesia y en síntesis viene trazada casi toda la eclesiología.

Además, algunos autores orientales han tratado de demostrar que el concepto de la Iglesia tomado de los cristianos occidentales está desde hace mucho tiempo deformado¹¹ más adelante. Seguiremos los puntos que se proponen a continuación.

2. Definiciones formuladas por los protestantes

Los primeros protestantes definieron la Iglesia como *la unión, la comunidad invisible de los justos* (según los luteranos) o de *los predestinados* (los calvinistas).

Algunos protestantes admiten que la iglesia, que es una sola, es al mismo tiempo visible e invisible (como mantienen los anglicanos); negando que la sociedad eclesial visible tenga un valor esencial.

3. Definiciones católicas

Es muy difícil formular una definición propiamente tal y adecuada a la Iglesia que incluya en sí misma la realidad terrestre y los misterios sobrenaturales.

En la *Sagrada Escritura*, tal entidad, la Iglesia viene designada con varios términos: Reino de Dios, Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Ciudad de Dios, etc.

En la *teología católica* la noción y definición de la Iglesia permaneció durante mucho tiempo un poco vaga, imperfecta e incompleta expresando solo algunos aspectos de su realidad. Los teólogos antiguos frecuentemente descuidaban la distinción entre las distintas acepciones y los distintos estados de existencia en la Iglesia: hablando de la Iglesia unas veces entienden la Iglesia terrestre, otras de otro mundo, a veces expresan la realidad que hoy algunos llaman "communio sanctorum"¹².

Las primeras definiciones formales católicas de la Iglesia aparecen en el tiempo de la Reforma protestante, asumiendo la forma de afirmaciones apologéticas opuestas a la nueva doctrina eclesiológica. Los protestantes tratan de deducir del concepto de Cuerpo Místico argumentos contra la institución divina de la jerarquía eclesiástica; los católicos comienzan a poner más en relieve la naturaleza y constitución social, visible y jerárquica

¹¹ Cf. Chomjakov, o entre los más recientes, Alex. Schememann y otros.

¹² Cf. el Credo Apostólico: "credo... communionem sanctorum". Continúan las discusiones acerca del sentido de "sanctorum": a) "sancti" = todos los fieles que creen en Cristo; b) "sacra" = sacramentos del Nuevo Testamento.

¹²¹

de la Iglesia, dejando de lado las consideraciones sobre el Cuerpo Místico que estaban en uso durante el medioevo.

Entre otras definiciones se hace famosa la formulada por S. Roberto Belarmino¹³: "La Iglesia es la sociedad (comunidad) de los hombres unidos en la profesión de la misma fe cristiana y en la comunión de los mismos sacramentos, bajo el régimen de los legítimos pastores y del único vicario de Cristo sobre la tierra, el Romano Pontífice".

Esta definición resulta directamente opuesta a la propagada por los protestantes, en cuanto afirma expresamente que la Iglesia es esencialmente un cuerpo religioso social "visible", unido mediante "vínculos invisibles". El autor quería indicar con esta definición, en oposición a los protestantes, el mínimo requerido para la existencia y la constitución de la Iglesia y para la pertenencia a ella¹⁴.

La definición belarminiana, en su aspecto positivo, afirmativo, es correcta y ha permanecido en la eclesiología católica como definición preferida por mucho tiempo. No se puede decir, sin embargo, que sea una definición del todo perfecta y completa. Ya a mediados del siglo XIX algunos teólogos, como el P. Passaglia, comenzaron a hablar de los elementos "interiores" de la Iglesia. Después, cuando el Concilio Vaticano I, comenzó la discusión acerca del Esquema de la Constitución sobre la Iglesia, varios padres se opusieron a que el Concilio adoptase como suya la proposición belarminiana¹⁵. Otros padres conciliares propusieron que el Concilio adoptase la definición: "La Iglesia es el cuerpo Místico de Cristo". Pero tampoco fue aceptada esta propuesta, por lo que se usaron otras expresiones: "el pueblo de Dios", "el Reino de Cristo".

Después del Vaticano I hubo tentativas de alargar la concepción de la Iglesia. Así, por ejemplo, a inicios del siglo XX, B. Barry enseñaba que a la Iglesia pertenecen todos los hombres que viven en el estado de gracia santificante¹⁶.

En 1943 Pio XII en la encíclica *Mystici Corporis* definió a la Iglesia como "el Cuerpo Místico de Cristo" y le hace un precioso comentario autorizado.

Seguidamente vienen compuestas muchísimas otras definiciones de varios teólogos católicos¹⁷.

4. El Concilio Vaticano II

En cierto sentido pone fin al período postridentino de la eclesiología y da comienzo a un nuevo período en el desarrollo de la eclesiología católica.

No elaboró una definición en sentido estricto. Incluso expone más ampliamente la noción y definición de la Iglesia sobre todo en los documentos:

- Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (especial. cap.I y II).

¹³ *Controv.*, t.II, col.100.

¹⁴ *Ibid.* col. 101.

¹⁵ Cf. MANSI, *Coll. Conc.*, t. 53, col. 317 s., t. 51, coll. 751 ss.

¹⁶ Cf. su artículo: *A plea for more comprehensive definition of the Church*, en "The New York Review" 2 (1906-07).

¹⁷ Véanse por ejemplo las indicadas por JOURNET CH., *Theologie de l'Eglise*, ed. 1958, pp.399 ss.

- Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*.

- El Decreto sobre Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*.

- El Decreto sobre las Iglesias orientales católicas *Orientalium Ecclesiarum*.

Vale también recordar la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam* (06.08.64) y su *Credo del Pueblo de Dios* (30.06.68).

Al presentar la Iglesia en su compleja realidad, el Concilio Vaticano II, recoge los datos eclesiológicos sobre su naturaleza, esencia, consistencia, existencia ..., que se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y pone de relieve sobre todo los elementos "interiores", es decir, los elementos espirituales y sobrenaturales ("invisibles") de la Iglesia. Hace una redimensión de los elementos "exteriores", "visibles"; o sea, de las estructuras "visibles" (la jerarquía, etc.), en relación con los elementos "interiores"-espirituales, sobrenaturales, y un encuadre y valoración más adecuado y comprensivo de los distintos elementos esenciales constitutivos de la Iglesia.

En segundo lugar, el Vaticano II, reexamina las cuestiones:

1) ¿Cuál es la posición eclesial objetiva (efectiva) de los "hermanos separados" (los cristianos separados de la Iglesia católica) en relación a la Iglesia de Cristo?

2) ¿Qué valor eclesial tienen las Iglesias y comunidades cristianas no unidas a la Iglesia católica?

La respuesta viene dada en base a un nuevo principio o presupuesto jurídico-moral-teológico: los "hermanos separados" son cristianos "*de buena fe*", (lo contrario debe ser positivamente probado), y por tanto, tienen la gracia santificante y los sacramentos (todos o al menos algunos sacramentos fundamentales, como el bautismo y el orden); por tanto, son miembros vivos del Cuerpo Místico de Cristo, aunque insertos en la Iglesia de Cristo de modo imperfecto o en comunión no perfecta con ella. Además se reconoce que las Iglesias separadas conservan el carácter esencial de Iglesias-portadoras (mediadoras) de la gracia divina.

Este análisis eclesiológico y eclesial viene llevado adelante por Pablo VI en la *Ecclesiam suam* y en su enseñanza posterior, y es recogido y hecho suyo por Juan Pablo II.

5. Convergencias-divergencias entre las definiciones protestantes y las católicas

Convergencias: las afirmaciones de los elementos sobrenaturales e invisibles de la Iglesia.

Divergencias: la principal y fundamental consiste en el hecho de que los protestantes no consideran esencial la estructura visible de la Iglesia, niegan el origen divino del sacerdocio, de la jerarquía eclesiástica, el carácter sacramental del sacerdocio y el origen divino de las respectivas competencias, y afirman que solo a la Iglesia invisible fueron hechas las promesas divinas y destinados los dones divinos¹⁸.

6. Sentencias de los ortodoxos

¹⁸ Cf. lo que escribe MÖLHER I.A., *Symbolik*, ed. 1895, pp.328-443, part. 419 ss.

Los siete primeros *Concilios Ecuménicos* reconocidos legítimos por los orientales, no formularon ninguna definición verdadera y propia de la Iglesia de Cristo. Tampoco los *Libri Symbolici Ecclesiae Orthodoxae Orientalis* resultan más abundantes en esta materia.

Para conocer la doctrina ortodoxa sobre este argumento es necesario consultar los manuales teológicos más recientes. Así distinguiremos varias definiciones provenientes de las diversas escuelas de las que hablamos en la introducción.

Señalemos otro hecho: a las definiciones los ortodoxos le atribuyen un valor solo relativo.

7. Definiciones de la Iglesia en la Escuela Tradicional

Según Filarete DROZDOV: "La Iglesia es una sociedad de hombres, instituida por Dios, unidos por la fe ortodoxa, por la ley divina, por la sagrada jerarquía y por los sacramentos"¹⁹.

Filarete GUMILEVSKIJ en cierto sentido completa la definición de Drozdov: "La Iglesia de Cristo es la sociedad de los creyentes en Cristo, instituida por el Señor y unida mediante la Palabra divina, los sacramentos y la jerarquía, bajo el influjo del Espíritu Santo, para la salvación eterna"²⁰.

Estas definiciones vienen aceptadas y seguidas por todos los escritores pertenecientes a la Escuela tradicional, sean eslavos o griegos o de otras naciones.

Citamos algunos ejemplos:

Macario BULGAKOV: "Iglesia es la sociedad de los creyentes de fe ortodoxa y bautizados en Jesucristo, fundada bien inmediatamente por El mismo, bien mediante los santos Apóstoles y por El mismo vivificada, que viene guiada a la vida eterna *visiblemente* por pastores espirituales mediante el magisterio, la administración de los sacramentos y el gobierno, y al mismo tiempo *invisiblemente* mediante la eficacísima gracia del Espíritu Santísimo"²¹.

Nic. MALINOVSKIJ: "La Iglesia cristiana, terrestre o sea visible, es la sociedad, fundada por nuestro Señor Jesucristo, de aquellos que verdaderamente creen en Él y forman el Cuerpo espiritual de Cristo, en la cual, con la doctrina de la fe, los sacramentos y el visible gobierno de la jerarquía, mediante la invisible acción del Espíritu Santo, bajo la guía del Cabeza invisible, Jesucristo, viene y vendrá continuada y perpetuada aquella gran obra de perfección y santificación de los hombres que hizo nuestro Redentor durante su vida terrestre; y cuyo fin es conducir a todos los hombres por el camino de la salvación y de la unión con Dios, hasta el Reino de Dios"²².

Chrestos ANDRUTSOS: "La Iglesia es el sagrado edificio construido por el Verbo Divino Encarnado para la salvación y santificación de los hombres, el cual lleva en sí Su divina autoridad y potestad, de los hombres que profesan la misma fe y participan de los mismos sacramentos, divididos en pueblo y clero dirigente, que recibe su autoridad de los

¹⁹ Cf. *Catechismo maggiore*. Sobre el artículo IX del Credo.

²⁰ Cf. *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie*, paragra. 292.

²¹ Cf. *Pravoslavnoe dogmat. bogoslovie*, ed. S. Petersburgo 1883, vol. II, p. 235.

²² Cf. *Pravoslavnoe dogm. bogoslovie*, ed. 1909, t. III, pp. 476-477.

Apóstoles mediante la ininterrumpida sucesión y transmitida a los Apóstoles por el mismo Señor"²³.

Panaghiotes TREMPELAS: "La Iglesia es la comunión (Koinonia) instituida por Dios, de los hombres que vienen llamados por Dios de todas las generaciones, desde el principio hasta el fin, y son unidos por vínculos de la misma recta fe y de la participación en los mismos sagrados misterios (sacramentos), y que del Señor, su Cabeza, vienen reunidos en un solo cuerpo moral, que es visible y al mismo tiempo invisible, y que es servido y gobernado por el clero, el cual, según la ininterrumpida tradición ha sido constituido por el Señor mismo. Este cuerpo continúa mediante la inspiración y la potencia del Espíritu, la obra salvadora del Señor hasta su segunda venida"²⁴.

Sustancialmente similares son las definiciones de la Iglesia propuestas por Giov. KARMIRIS, Justin POPOVIC y otros teólogos ortodoxos.

8. Parecido con la católica

Examinando bien todos los elementos indicados positivamente, se puede constatar que todas estas definiciones o descripciones de la Iglesia de Cristo se asemejan mucho al concepto y a las definiciones tradicionales de los teólogos católicos. Sería difícil decir en que elementos esenciales propios se distingue la concepción ortodoxa de la católica.

Es necesario llamar la atención del siguiente hecho: cuando los Ortodoxos llaman a la Iglesia "sociedad", este término no viene necesariamente entendido con el mismo significado que le atribuyen los Católicos. Estos consideran a la Iglesia "una sociedad (de un género específico, es decir, religiosa) *perfecta*, es decir, plenamente "sui iuris"; mientras que los Ortodoxos entienden el término "sociedad" referido a la Iglesia en un sentido que responde al lugar y al rol que le viene atribuido a la Iglesia en la sociedad humana según la concepción del mundo propia de los bizantinos.

9. Definiciones de la Iglesia elaboradas en la Escuela de Teofane PROKOPOVIC -filoprotestante (siglos XVII, XVIII, inicios XIX)

9.1. M. Krytopulos

Entre los griegos debemos nombrar en primer lugar a Metrofane KRYTOPULOS (+1639) que propone la siguiente definición: "La Iglesia es, según algunos, la congregación de todos aquellos que en cualquier modo creen la predicación del Evangelio, sean ortodoxos o herejes. Según otros, por el contrario, la Iglesia es sólo la congregación de los ortodoxos y de aquellos que profesan plenamente toda la doctrina cristiana"²⁵.

Tales definiciones resultan muy similares a las contenidas en la *Confesión de fe de Augburgo*.

9.2. T. Prokopovic

Teofane PROKOPOVIC (1681-1636) propone una definición que no resulta abiertamente protestante, si se toman en consideración los elementos afirmados positivamente en ella. Pero considerada en su conjunto, mirando lo que es omitido, el

²³ Cf. *Dogmatike*, p. 262, cit. de JUGIE M., *D.T.C.O.D.*, vol.IV, p. 283.

²⁴ Cf. *Dogmatike tes orthodoxou Katholikes Ekklesias*, vol. II, 1959, p. 340.

²⁵ Cit. por PALMIERI A., *Theologia dogmatica orthodoxa*, 1911, t.I, p. 574.

influjo de la posición protestante se manifiesta bastante claro. En su obra *Primera instrucción para los niños* (Petersburgo, 1720) encontramos la siguiente definición: "La Iglesia es la unión espiritual entre los cristianos que cumplen la doctrina de Cristo, como la presentan los Padres y los Concilios Ecuménicos"²⁶.

9.3. P. Levsin

Platone LEVSIN (1737-1812): "La Iglesia es la congregación de aquellos que creen en Jesucristo". "Propiamente forman la Iglesia solamente aquellos que tienen la verdadera y viva fe en Jesucristo"²⁷.

Esta definición afirma como elemento constitutivo esencial de la Iglesia solo la fe (ortodoxa y viva), propone abiertamente el concepto protestante de la Iglesia.

9.4. T. Gorskinj

Teofilato GORSKIJ (+1788): "La Iglesia es la sociedad (coetus) de aquellos que profesan la verdadera fe de los santos, que la suma Benignidad divina llama mediante la predicación del verbo divino a alcanzar la eterna salvación. Solo aquellos que poseen la verdadera fe que les une con Cristo como Cabeza, forman la verdadera y propia Iglesia y por eso son también llamados miembros del Cuerpo de Cristo..."²⁸. Resulta una idea de Iglesia puramente invisible, formada por los "santos".

10. Escuela Eslavófila (chomjakoviana)

Es muy abundante la bibliografía de éste capítulo. Los escritos de Alessio St. CHOMJAKOV (1804-1860) recopilados y publicados primero en francés, fueron más tarde traducidos al ruso por Jurij Samarin y publicados en Berlín en 1868, en el vol. II de la colección de Chomjakov, mientras la 2ª ed. fue imprimida en Moscú en 1879 con el "nihil obstat" del Sínodo, y la 3ª en Moscú en 1886²⁹.

Son innumerables las obras críticas sobre Chomjakov y su teología³⁰.

11. A.S. Chomjakov

Trata de distinguir su concepto de la Iglesia de Cristo de la de los Católicos y de los Protestantes³¹. Nunca llegó a hacerlo en forma de definición. Para conocer su pensamiento acerca de la naturaleza de la Iglesia es necesario recoger conjuntamente varias de sus afirmaciones eclesiológicas.

²⁶ Cit. por JUDIE M., *op. cit.*, IV, p. 278.

²⁷ *Ibid.*, p. 279.

²⁸ *Ibid.*, p. 278.

²⁹ Para nosotros son especialmente importantes dos obras: *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vie de l'Eglise d'Orient, y Cerkov'odna.*

³⁰ Cf. BARON Pierre, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle Alexis Stépanovich Klomiakov (1804-1860). Son écclesiologie. Exposé et critique*, Roma 1940; CIOFFARI P., "Sobornost" (disertación para tesis doctoral defendida en P.I.O.).

³¹ Cf. *L'Eglise Latine ...*, pp. 119, 303.

Empujado de una radical oposición a la filosofía y a la teología escolástica, o mejor, contra el escolasticismo, y contra el racionalismo ateo de los occidentalistas rusos, Chomjakov usa muy frecuentemente la expresión "Iglesia" en *sentido amplísimo*, si bien muchas de sus afirmaciones se refieren objetivamente a la Iglesia peregrinante en la tierra, es decir, a la "Iglesia militante", como se decía hasta el concilio Vaticano II. Así, algunas acepciones valen solo para la situación de la Iglesia en el Imperio ruso.

Según Chomjakov *La Iglesia es una entidad espiritual orgánica- un organismo espiritual, cuyo principio vital es la gracia divina del amor mutuo*³².

Según la concepción de Chomjakov la Iglesia de Cristo en ningún modo es una sociedad jurídica, es (exclusivamente) un *organismo espiritual* -el Cuerpo de Cristo- *vivificado por el Espíritu Santo*, cuya Cabeza invisible es exclusivamente Jesucristo glorioso.

Con otras palabras, la Iglesia se puede definir así: un organismo espiritual de vida divina, fundado y dirigido por Cristo, su única Cabeza, vivificado por la gracia del Espíritu Santo, unido por la libre unanimidad (libre consenso) y por el mutuo amor- que nacen de la gracia divina. La Iglesia es la "Sobornost" cristiana, o sea la comunión (eclesial) integral en Cristo, en la libre unanimidad bajo el influjo de la gracia del Espíritu Santo.

Según tal definición la unidad de la Iglesia tiene su fundamento en Cristo, su Cabeza única e invisible, y además en la gracia y acción del Espíritu Santo que la vivifica; la Iglesia consiste y se manifiesta en la unanimidad, que surge del amor, en la libertad, bajo el influjo de la gracia divina.

Según las convicciones de Chomjakov en la Iglesia es necesario excluir cualquier tipo de autoridad externa, sea la del magisterio o la del gobierno en sentido propio. La única autoridad que admite es aquella interna, es decir el influjo íntimo de Cristo y del Espíritu Santo, que actúan mediante la gracia divina en los fieles.

Dos decisiones graves según él son:

- el filioque.
- la infalibilidad del papa.

12. Revalorización de la eclesiología de Chomjakov

Es probable que la eclesiología de Chomjakov tenga una revalorización. Su doctrina eclesiológica contiene elementos auténticamente cristianos, si vienen interpretados en sentido positivo, afirmativo, y no en sentido excluyente. Toma sus ideas eclesiológicas de varias fuentes:

a. En parte corresponden a la genuina tradición cristiana y salen de su oposición contra el racionalismo y el materialismo ateo de los "occidentalistas". (Chomjakov, sin embargo, gratuita y erróneamente creía que la Iglesia Católica había sido invadida del mismo racionalismo y espíritu mundano).

b. En parte, tal vez, tales ideas parecen provenir de la herencia de las ideas filoprotestantes penetradas en el Imperio ruso en el siglo XVIII e inicios del XIX que aún ejercían un cierto influjo.

c. En parte, son deducibles de la asimilación del idealismo alemán de Hegel, Ritschl y especialmente Schelling, difundido en la escuela eslavófila.

³² *Ibid.*, p.119.

13. Chomjakov contra el protestantismo

Cuando Chomjakov escribe contra el protestantismo, admite en modo explícito la visibilidad y la constitución jerárquica de la Iglesia, individuando el principio de la unidad eclesial no sólo en la libre unanimidad inspirada del amor de la gracia divina, sino también en la común profesión de fe, en los sacramentos y el culto. Además, alguna vez, distingue entre la santidad personal de los ministros de la Iglesia y su sagrada potestad³³.

14. Influjo de Chomjakov en Akvinolov

Chomjakov ejerció un fortísimo influjo sobre los teólogos ortodoxos eslavos y lo continúa ejerciendo en todos los teólogos ortodoxos.

Uno de los primeros tentativos de introducir sus ideas eclesiológicas en la teología eslava del Imperio ruso fue el emprendido por Eugenio AKVILONOV, profesor en la Academia eclesial de Peterburgo y lo hace en dos ediciones (1894 y 1904) de su tratado sobre la Iglesia³⁴.

15. Tendencia eclesiológica "latitudinarista"

Cuando -después del Concilio Vaticano I- se fundó la Iglesia de los Viejos Católicos, pronto se establecieron contactos y relaciones entre estos y la Iglesia Ortodoxa en el Imperio ruso, a fin de restablecer posiblemente la plena comunión eclesial entre las dos iglesias.

Fueron muchos los promotores de éste movimiento en Rusia: JANYSEV (1826-1900); BOTOLOV (1854-1900); KIREEV (+ 1911); Pavel SVETLOV y otros. En los años 1874-75 tuvieron lugar en Bonn (Alemania) varios encuentros conocidos con el nombre de "conversaciones de Bonn". Más tarde, en 1893, es instituida por parte de la Iglesia Rusa una comisión especial para ocuparse de éstas cuestiones.

Los teólogos ortodoxos eslavos, inspiradores y promotores de este movimiento, elaboraron y propusieron una propia concepción de la Iglesia. Se formaron en Rusia dos corrientes teológicas profundamente opuestas entre sí.

Según una postura más rígida, sostenida por muchísimos Ortodoxos, la Iglesia de Cristo, desde el punto de vista histórico, viene identificada, después del gran Cisma, con las Iglesias Orientales existentes, consideradas en su conjunto como una sola Iglesia Ortodoxa³⁵. Entre estos conservadores rígidos, para los que la Iglesia (universal) de Cristo se identifica con la Iglesia Ortodoxa, podemos citar a: Alexander Fedorovic Gusev (1842-1904); Vladimir A. Kerenskij; Sergio, obispo de Finlandia.

La misma idea viene expresada en la Carta encíclica del patriarca de Constantinopla Antimo VII al papa León XIII (1895) y en la carta del Sínodo Dirigente de la Iglesia Rusa al patriarca constantinopolitano Joaquín III (1903).

³³. Cf. BARON P., *op. cit.*, pp.131, 213.

³⁴. Cf. LUSKA J., *De argumentis Eugenii Akvilonov contra conceptum Ecclesiae prout ea est societas*, Olomout, 1940. Respecto a este capítulo Cf. JUGIE M., *op. cit.*, IV, pp. 284-288; JAKI S., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1975, pp. 101-115; varios artículos del SCHULTZE P.B.

³⁵ Cf. Las revistas de la Academia Eclesial rusa, especialmente las de los años 1902-1906.

Otros, por el contrario, al final del XIX e inicios de XX, defendían abiertamente la sentencia según la cual la Iglesia Ortodoxa histórica es sólo una parte de la Iglesia universal de Cristo. Las razones que llevaban a ésta opinión eran varias: 1) Los fieles cristianos pueden alcanzar la salvación no solo en la Iglesia ortodoxa, sino también en la Católica Romana y en las otras comunidades cristinas; 2) Mientras dura la separación entre las iglesias, la Iglesia griego-eslava no puede por sí sola celebrar un verdadero concilio ecuménico; 3) A causa de su gran cisma, la Iglesia ha perdido su unidad externa.

Filarete DROZDOV, de joven sostenía la sentencia de que la Iglesia "griego-eslava" era sólo una parte de la Iglesia universal, aún admitiendo que sólo la Iglesia Ortodoxa Oriental había conservado la pureza de la verdad, mientras la Iglesia Occidental había permitido que en la doctrina salvífica de la fe se mezclasen opiniones falsas y nocivas. La doctrina de la fe ha sido expresada en los siete primeros Concilios Ecuménicos. La promesa de Cristo acerca de la duración perpetua de la Iglesia, se refiere a la Iglesia universal, no a las iglesias particulares.

Similar idea expresa Andrej Nikolaevic MURAVIEV (1806-1874) en la obra *Parole d'Orthodoxie catholique au catholicisme romain*³⁶.

El metropolitano de Kiev Platone (GORODERSKIJ) (1803-1891) pronunció la misma idea con estas palabras: "Los muros que dividen a la Iglesia no se alcanzan hasta el cielo".

Añadamos también a Avdias VOSTOKOV, o sea, Anatolio MARTYNOVSKIJ, arzobispo de Moguilev (+1872)³⁷.

16. P. Svetlov

En la tendencia eclesiológica anterior destacan entre otros autores P. SVETLOV, profesor de teología en la Academia eclesiástica de Kiev (1861-1930)³⁸.

Su pensamiento se desarrolla partiendo de las siguientes premisas:

- Todas las Confesiones cristinas están de acuerdo en las partes esenciales de la doctrina de la fe.

- Las divergencias de hecho existentes entre las distintas Confesiones cristianas, también de los dogmas, han sido de hecho muy exageradas.

- No se puede demostrar que la Iglesia Occidental sea herética, porque ningún concilio la ha condenado como tal nunca.

- Todas las iglesias, sean orientales u occidentales, pertenecen a una sola Iglesia universal de Cristo. Son iglesias particulares, y en relación a la Iglesia universal de Cristo, son partes y miembros de la misma.

³⁶ Esta obra es traducida del ruso. Moscú 1853, (19ª ed.). Del mismo autor en ruso: *La Verdad de la Iglesia Universal* (1841) y *De la Sede Romana y de otras sedes patriarcales* (1849).

³⁷ Cf. *Sulle relazioni della Chiesa Romana alle altre Chiese cristiane ed a tutto il genere umano* (2 Vol), Petersburgo 1857; trad. italiana, Roma 1874.

³⁸ Cf. sus obras: *Dov'è la chiesa Universale*, Serghiev Posad 1905; *La Dottrina della fede cristiana spiegata nel modo apologetico*, 3ª ed. Kiev 1910.

De estas premisas llega a la siguiente conclusión: la Iglesia Universal de Cristo es la totalidad de los fieles dispersos en las Iglesias particulares de Oriente y de Occidente; o lo que es lo mismo, la Iglesia Universal es la suma de las la Iglesias particulares, orientales y occidentales. A causa de la externa división no sería posible convocar un concilio Ecuménico, falta una perfecta y visible unidad; no obstante, ellas, en virtud de la interior unidad de fe y de la vida espiritual, que está en Cristo, reivindican para sí el título de Iglesia de Cristo y de Cuerpo de Cristo.

“Este concepto de Iglesia como una invisible, o sea, espiritual sociedad de los creyentes, existentes en todas las Iglesias cristianas -afirma Svetlov- supone que de hecho existe en la Iglesia una división, la cual no es total y absoluta, más bien solamente imperfecta, externa y relativa... La esencia de la unidad visible no afecta a aquella invisible. Existen diversos grados de unión con la Iglesia y de participación en la vida espiritual del Cuerpo de Cristo. En la Iglesia se distinguen en efecto dos elementos: uno visible, otro invisible, que corresponden al alma y al cuerpo en el hombre. Como en el hombre el alma es en su ser en un cierto modo independiente y puede subsistir sin el cuerpo, así también la Iglesia, en cuanto invisible, no depende de su elemento visible y puede subsistir sin él”³⁹.

Y además se lee:

“En una palabra: las Iglesias cristianas, unidas entre ellas solamente mediante la concordia, o sea, mediante la unidad en la fe, pueden causar temor a los enemigos del nombre cristiano. Pero esta unidad en la fe puede venir reforzada solo gradualmente, mediante las mutuas relaciones fraternas de las iglesias. Una unidad así aún no se ha hecho, todavía no existe, viene propuesta a la Iglesia como una cima a alcanzar mediante el crecer progresivo de los cristianos en la vida espiritual”⁴⁰.

17. J. E. Mesoloras

No faltan entre los Griegos los que acogen tal sentencia (que la Iglesia universal ha perdido la unidad visible, sin que venga a ser menos del todo). Así por ejemplo J. E. MESOLORAS⁴¹.

18. La Escuela de los Neoeslavófilos: eclesiología “sophianica”

Como hemos mencionado anteriormente, A. Chomjakov tuvo y continúa teniendo muchos seguidores en eclesiología. Su concepción de la Iglesia como "sobornost" tiene un influjo profundo.

En general los que le siguen evitan deliberadamente formular cualquier verdadera y propia definición de la Iglesia y afirman que, siendo un organismo de vida espiritual, no puede ser, en sentido propio, definida por el intelecto humano; sólo puede ser conocida mediante la intuición experiencial mística, es decir, mediante la experiencia mística.

Además, la Iglesia, siendo vida de gracia, organismo espiritual... no puede encerrarse en ninguna realidad o concepto jurídico. Resulta una disminución sustancial de

³⁹ *Op. cit.*, 3ª ed., t.I, pp. 208 ss.

⁴⁰ *Idem.*, pp.225 ss.

⁴¹ F. *Orthodoxos christianike katechesis*, 3ª ed., Atenas 1891, publicado con la aprobación del S. Sínodo de la Iglesia de Grecia. Para éste capítulo cf. JUGIE M., *DTCO*, IV, pp. 303-314; o Vol. I, pp. 616 ss., 627, etc.

la función de la jerarquía y por lo mismo viene negada la prerrogativa de la infalibilidad de su magisterio.

Esta es la línea seguida por Nicola Berjàev, Segio Bulgakov, Nicolas Arseniev, etc.

19. Iglesia- "Sofia" (Sabiduría) Divina

Otra idea, muy querida por muchos de los neochomjakovianos, es aquella de la Iglesia- "Sofia" (Sabiduría) Divina, o sea, sobre la divinización del universo por la obra de la Sofia-Iglesia.

Entre los primeros autores de la sofiología citamos a Vladimiro SOLOVIEV⁴². El argumento viene afrontado, en el presente siglo, por otros muchos: Paolo FLORENSKIJ; Sergio BULGAKOV; Nicola BERDIAEV; Vladimiro LOSSKY⁴³.

La "Sophia"- "Sapienza" de por sí indica la Sapienza Divina, el Verbo Divino. Pero la expresión viene después extendida para designar a la Virgen María y a la Iglesia.

El problema fundamental que viene afrontado por los "sofinianicos" es el siguiente: en que modo el universo creado tiene el fundamento en Dios. Y en particular, en que modo tenemos fundamento en Dios:

Sophia = a) Cristo- el Verbo Encarnado.

b) La B. Virgen María- Madre del Verbo Encarnado.

c) La Iglesia.

Entre los autores señalados arriba, cada uno desarrolla el problema en modo diverso y no siempre presentan las ideas del todo fijas. Así, por ejemplo, crea dificultad la opinión de S. Bulgakov según el cual la Sophia Divina es una entidad intermedia entre Dios y el Mundo creado, y en ella Dios y el mundo se unen.

20. La eclesiología de Vladimiro Soloviet (1853-1900)

Merece una particular atención sobre todo porque por la definición de la Iglesia como *sociedad divino-humana*. Según Soloviev la Iglesia es una sociedad divino-humana (un cuerpo social religioso) que en toda su naturaleza y constitución refleja el carácter de su fundador Jesucristo, Dios-Hombre, es decir, el carácter de una sociedad religiosa plénamente humana y al mismo tiempo sobrenatural, divina. Estos caracteres son para la Iglesia esenciales, análogamente a las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo⁴⁴.

Esta doctrina sobre la naturaleza divina y humana de la Iglesia, o sea, de la conformación de la Iglesia a Cristo, Verbo Encarnado (menos adecuado sería el término "natura teándrica", "teandrismo"), viene pronto aceptada como doctrina genuinamente ortodoxa entre los teólogos eslavos.

Se corresponde al concepto católico de la Iglesia, que propuso LEON XIII en la Encíclica *Satis cognitum* (29.06.1896). Más tarde la desarrolló más profundamente PIO XII en la encíclica *Mystici Corporis* (29.06.1943), explicando las relaciones entre ambos

⁴² Cf. su opúsculo: *La Rusia et l'Eglise Universelle*.

⁴³ Cf. JAKI, *op. cit.*, pp. 106 ss.; SCHULTZE B., art. varios.

⁴⁴ Cf. *Obras completas*, Pietroburgo, vol. III, pp. 165 ss.

elementos divino y humano en la constitución de la Iglesia, mediante la aplicación del principio de la subordinación instrumental o ministerial.

En el campo ortodoxo antes que Soloviev un teólogo de nombre A. KATANSKIJ⁴⁵, resumía el concepto Ortodoxo de la Iglesia afirmando que la Iglesia es una síntesis armoniosa de los elementos visibles e invisibles, divino y humano, análoga a la unión de la humanidad y de la divinidad en la persona de Cristo, Dios-hombre.

Después de V. Soloviev otros autores propusieron de varios modos la íntima unión de los elementos divinos y los humanos en la Iglesia. La idea fundamental puede ser considerada hoy día como común por los ortodoxos⁴⁶.

21. Eclesiología eucarística: Nicola Afanasiev (1893-1966)

Hace pocos decenios surge una nueva escuela eclesiológica, sobre todo gracias a N. Afanasiev, profesor de derecho canónico en el Instituto teológico ortodoxo S. Sergio de París⁴⁷.

En su pensamiento la Iglesia de Cristo es la comunidad de fieles reunidos en Cristo. Esto se realiza sobre todo en la celebración de la Eucaristía (presidida por el obispo). Donde está Cristo está su Iglesia, porque la Iglesia es el *Cuerpo de Cristo*. En los Sagrados Dones de la Eucaristía Cristo está presente enteramente. Pero también la Iglesia local, reunida con su obispo en la celebración de la Eucaristía, realiza plena y perfectamente a la Iglesia de Cristo, o sea, se identifica con la Iglesia de Dios en Cristo y posee toda la plenitud.

El aumento o disminución de las Iglesias locales no influye sobre la plenitud y la unidad de la Iglesia, cambia solo el número de las manifestaciones de ella en la realidad empírica.

(N.B. ejemplo: hombre-esencia del hombre: el hecho de que estemos muchos hombres (numéricamente) no aumenta el grado de humanidad. // eclesiología: el hecho de que haya muchas iglesias no da más plenitud a la Iglesia.

* ejemplo: el sacrificio de Cristo es único y fue en la cruz. Nosotros en la Eucaristía no multiplicamos su sacrificio, sino que lo actualizamos, lo hacemos presente... pero eso no aumenta el sacrificio de Cristo).

El autor contrapone este concepto místico-sacramental de la Iglesia a aquel jurídico-universalista. Las Iglesias locales son -según el autor- del todo iguales entre ellas. Las mutuas relaciones, estando fundadas en la Eucaristía, en Cristo, incluyen necesariamente la mutua comunión y la unanimidad en la fe. Lo contrario será signo de

⁴⁵ En el artículo, *Le Caratteristiche della Ortodossia; del cattolicesimo romano e del protestantesimo*, en "Christianskoe Ctenie", 1875, t. I, pp. 3-32.

⁴⁶ Cf. BULGAKOV S.; LOSSKY Vl., *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, p. 148 (tal vez acentúa demasiado el "teandrinismo": la Iglesia es el organismo teándrico... una entidad que posee, como Cristo, dos naturalezas, dos voluntades, inseparables y al mismo tiempo distintas).

⁴⁷ Para su bibliografía Cf. "Irenikon", 1967, II, pp. 297-300; CHULTZE B., *Eclesiologia universale o eucarística?*, en "Unitas" XX (1965), pp.14-33.

que han abandonado a Cristo. Pero no hay ninguna subordinación, ni ninguna verdadera y propia autoridad jurisdiccional.

Cada Iglesia local tiene su Cabeza, el obispo, que es Vicario de Cristo, en cuanto Maestro y "pontífice" ministro de los sacramentos. Esto pertenece a la esencia de la Iglesia local, a la esencia de su unidad y catolicidad.

(N.B: diferente católica: el papa es el "Vicario de Cristo").

Pero los obispos son del todo iguales entre ellos (conecta con la tradición Chomjakoviana). Crearán una coordinación entre las Iglesias locales. En la ordenación de obispos intervienen tres obispos para expresar la comunión entre las iglesias.

Si existe en la Iglesia un primado de orden universal, se trata de un primado de testimonio, o sea de un privilegio providencial y proveniente de la gracia, que no incluye ningún derecho. Tal privilegio podría por disposición de la Divina Providencia, ser transferido a otra Iglesia local. De aquí resulta, como dice el autor, la necesidad de distinguir entre el *primado*-de postestad (jurídico) y la *prioridad*- de la autoridad moral de una persona.

La *universalidad*, en tal suposición, viene entendida como un elemento de la *catolicidad* de la Iglesia, en cuanto que la Eucaristía infunde a la comunidad local el aliento, el empuje interior misionero y enciende en ella la caridad mutua.

Pero la Iglesia de Cristo no debe ser concebida como la sombra de las Iglesias locales, consideradas como partes integrantes de ella. Por esto es necesario rechazar la "*eclesiología universalística*", sea la católica o la ortodoxa. Afanasiev supone que en la eclesiología universalista (después de Constantino) las Iglesias locales son consideradas únicamente como partes (integrantes) de un todo, es decir, como partes integrantes constitutivas de la Iglesia universal.

Tal concepción de la Iglesia de Cristo, afirma Afanasiev, es mas reciente que la eucarística. Esta última ha sido siempre vivida en la Iglesia Ortodoxa si bien actualmente la está redescubriendo con plena conciencia.

(N.B. En el esquema 2º de 1964 se decía algo que parecía no importante, y sin embargo, teológicamente si lo era: "en las Iglesias locales existe verda/plénam la Iglesia una, santa, católica y apostólica". Es cita literal de N. Afanasiev.

Entonces: ¿Cómo justificar el primado del papa, de los obispos, concilio...? ¿Tiene sentido si todos son iguales y si la iglesia local realiza plenamente...?).

Examinando detenidamente la eclesiología de Afanasiev se puede ver el origen y el fundamento de esta concepción en la vida y en tradición eclesiástica, sea en la teología eslavófila o en la neoeslavófila (sobre todo en el pensamiento del mismo Chomjakov).

Es una tendencia muy difundida actualmente entre los Ortodoxos, sobre todo entre los eslavos⁴⁸.

(N.B. Tesis doctoral p.96 hace una crítica: la Iglesia está ya instituida antes de la celebración de la Eucaristía, por la fe y el bautismo. La Eucaristía ciertamente es el vínculo supremo que crea la Iglesia, contiene a Cristo, que es Cabeza de la Iglesia, pero también la

⁴⁸ Cf. a este propósito los escritos de MEYENDORFF G.; SCHMEMANN A.; EVDOKIMOV P.; así como de todos los teólogos ortodoxos rusos que viven el extranjero. Entre los griegos muchos examinan la cuestión con más cautela y críticamente, cf. ZIZIULA.

fe y el bautismo. Además, la celebración de la Eucaristía, en la concepción católica, es siempre hecha en nombre, en beneficio de la Iglesia universal, no solamente de la Iglesia particular. Cristo es Cabeza de toda la Iglesia no solo de una comunidad particular. Por eso la idea de N. Afanasiev no es suficiente. Por último, Afanasiev identifica Cuerpo de Cristo, Cuerpo de la Iglesia y Cuerpo Eucarístico.

22. Eclesiología “triadología”

Algunos autores ortodoxos contemporáneos proponen otro principio guía para construir la doctrina eclesiológica, es el de la analogía con la Santísima Trinidad. Por ejemplo, SOFRONIJ⁴⁹.

V. LOSSKIJ, Pietro L'HUILLIER, Olivier CLEMENT, Paolo EVDOKIMOV, publicaron algunas consideraciones a favor de esta tendencia, encontrando en ella la posibilidad de construir una eclesiología auténticamente ortodoxa oriental.

⁴⁹ Cf. *La Tridologia ortodossa come base della ecclesiologia ortodossa* (1950).

CAPÍTULO III: NATURALEZA DE LA IGLESIA

1. Premisas

Por el camino recorrido podemos concluir que Cristo ha instituido la Iglesia en la tierra como una sociedad perfecta divino-humana, para perpetuar su obra de salvación en favor de los hombres.

Por tanto, la Iglesia, sea como resultado de su naturaleza misma, o por la determinación positiva de su Fundador, tiene unas propiedades esenciales que le son propias.

De estas propiedades esenciales algunas son tan propias y específicas que hacen a la Iglesia fácilmente reconocible, a pesar de la diversidad de confesiones cristianas.

Las verdaderas *notas* de la Iglesia son, por tanto, propiedades específicas esenciales (y por lo mismo no pueden faltar) perennes y "visibles" (que manifiestan a la Iglesia).

El número de estas notas (en sentido estricto) en general viene reducido por los teólogos católicos a las cuatro que enumera el Credo Niceno-Constantinolitano: "Credo in... unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam"⁵⁰.

La Iglesia de Cristo posee esas propiedades esenciales y notas. No se excluye, sin embargo, la posibilidad de que tales propiedades se puedan encontrar, al menos en cierto grado, en las comunidades cristianas que no están en plena comunión.

Para que sea Iglesia de Cristo no es suficiente quedarse con cada nota aisladamente, sino que se deben considerar en su conjunto las cuatro.

Pío IX en la Encíclica del 16 de Septiembre 1864 dirigiéndose a los obispos de Gran Bretaña dice: "La verdadera Iglesia de Jesucristo ha sido constituida por la autoridad divina, y es reconocida mediante las cuatro notas que afirmamos creer en el Símbolo. Cada una de estas notas está tan íntimamente unida a las demás, que no puede separarse de ellas"⁵¹.

⁵⁰ DS., 86.

⁵¹ DS., 1686; o FIC 543.

El Concilio Vaticano I dice: "Dios, por obra de su Hijo Unigénito, instituyó la Iglesia y la dotó de notas que manifiestan su fundación divina, a fin de que pueda ser reconocida por todos como guardiana y maestra del verbo revelado"⁵².

El Concilio Vaticano II trató las propiedades y notas de la Iglesia más detalladamente, de modo descriptivo, no sistemático.

Algunos autores critican el método católico apologético tradicional de servirse de las notas de la Iglesia⁵³, mientras que otros se oponen a tales críticas⁵⁴.

En el pasado las notas de la Iglesia se estudiaban normalmente en el tratado de apologética, y eran consideradas como un medio para distinguir y demostrar a la verdadera Iglesia.

Más recientemente se estudiaban en el tratado de dogmática de la Iglesia. Conviene distinguir el sentido en el que son entendidas y descritas por los Santos Padres de la Iglesia, y como se han profundizado posteriormente en la reflexión teológica.

Tal comprensión es del todo legítima y tiene a su favor la sanción del magisterio eclesial⁵⁵.

Los protestantes en esta cuestión niegan la visibilidad de la Iglesia e indican como notas:

- a. La recta predicación de la palabra de Dios.
- b. La recta administración de los sacramentos.

2. Naturaleza

Cf. CIOFFARI G., *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Bari 1991, pp.19-30:

1. Icono de la Trinidad.
2. Prolongación de la Encarnación.
3. Continuación de Pentecostés.
4. La Iglesia como Eucaristía.
5. Iglesia visible e Iglesia invisible.
6. Un tentativo de definición.
7. Infalibilidad y Conciliaridad.
8. Las notas de la Iglesia.

3. La doctrina ortodoxa sobre las notas de la iglesia en su conjunto

⁵² DS., 1793.

⁵³ Cf. THILS G., *Les notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique depuis la Reforme*, 1937.

⁵⁴ Cf. por ejemplo, el artículo de ZAPELENA en "Gregorianum" (1938), pp. 445-464.

⁵⁵ Cf. Vaticano II.

La mayor parte de los orientales Ortodoxos no admite la sentencia citada de los antiguos protestantes.

Los primeros teólogos ortodoxos orientales que se ocupan de modo explícito de las notas de la Iglesia proponen las cuatro notas mencionadas en el Credo Niceno-Constantinopolitano. Así P. MOGHILA⁵⁶ o el patriarca de Jerusalén DOSITEO⁵⁷.

En el siglo XVIII, por el contrario, la Escuela de T. PROKOPOVIC (1681-1736) se acercó a la sentencia protestante. Por ejemplo, Ireneo FALKOVSKIJ (que hizo un compendio de las obras de Prokopovik) escribe: " Donde está la íntegra profesión de la fe, allí está la verdadera Iglesia (...). Por tanto, no puede ser verdadera aquella Iglesia en la que los pecadores no son conducidos a una seria corrección en su vida. Y al contrario, aquella Iglesia que llega liberar a algunos de los más duros y peores pecadores, de todos los vicios y a mantenerlos hasta la muerte en una continua penitencia, no puede ser falsa"⁵⁸.

En el siglo pasado, los Griegos citan algunas veces a Metrofane KRYTOPOULOS (+1641) que en su *Confessione* (Cap. VII) propone las siguientes cuatro notas: a) La completa concordia entre doctores y pastores (unidad doctrinal); b) la ferviente aceptación de todo aquello que viene presentado y testimoniado por muchos hombres dignos de fe; c) la persecución aceptada sin que la Iglesia venga a menos; d) el conservar fiel y sinceramente la Palabra de Dios.

Refiriéndose a este aspecto el P. Spacil afirma: "... el patriarca Melecio y otros en Rusia están en esta materia favorables a la doctrina protestante"⁵⁹.

Sobre las propiedades y notas de la Iglesia muchos orientales o son muy concisos o hacen silencio. Por ejemplo en el *Catecismo* escrito por Filarete de Moscú encontramos muy poco⁶⁰.

El mismo silencio eclesiológico mantienen los teólogos ortodoxos que siguen el "latitudinarismo" afirmando que a la Iglesia universal de Cristo pertenecen igualmente los ortodoxos, los romano-católicos o los anglicanos. Así se manifiesta P. SVETLOV y otros.

Algunos, sobre todo los autores de manuales teológicos, admiten en el sentido propio las cuatro notas del Símbolo Niceno-Constantinopolitano.

Son consideradas como propiedades esenciales de la Iglesia. Así, según algunos, son éstas las únicas propiedades específicas de la Iglesia. Otros acentúan la nota de la santidad, que a su juicio, está en grado eximio solamente en la Iglesia ortodoxa.

Así por ejemplo, Filarete CERNIGOVKIG; MALINOVSKIJ; Alejandro LEBEDEV; Eugenio AKVILONOV.

Sobre todo Pedro TERNOVSKIJ (+1874) que trata de las cuatro notas mas detalladamente.

⁵⁶ Cf. *Confessio Orthod.*, p. I, qu.82 ss.

⁵⁷ Cf. *Confessio*, Oros 10.

⁵⁸ Cf. *Christianae orthodoxae theologiae olim a Theophane Prokopovic adornatae compendium*, ed. 1802, pp. 150 ss.

⁵⁹ *Op. cit.*, p.90, nota 1.

⁶⁰ Cf. la exposición del art. 9 del Símbolo de la fe.

N. MASLINOVSKIJ enseña que a estas cuatro notas no se puede añadir ni quitar nada. En cuanto a los católicos piensa que no han permanecido fieles a la doctrina tradicional tampoco en esta materia.

Con todo, no podemos concluir que estos teólogos ortodoxos tengan las mismas opiniones acerca de las cuatro notas del símbolo como los católicos⁶¹. Desarrollando las notas en particular, a veces manifiestan considerables diferencias en las opiniones. Por ejemplo, cuando tratan la apostolicidad, parece que afirman que la legitimidad de la sucesión apostólica viene demostrada por la verdad de la doctrina profesada.

Macario BULKGAKOV (1816-1882) hace esta observación: "En el símbolo se afirma que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica; pero no está indicado el sentido que es necesario atribuir a cada una de éstas expresiones (...) aquellas notas no expresan un principio claro y positivo"⁶².

Propone la siguiente nota: " La verdadera Iglesia es aquella que realmente y sin variación alguna conserva la doctrina infalible de la Iglesia antigua y se adhiere a todas partes de tal doctrina"⁶³.

La misma sentencia ha sido propuesta por Jacinto KARPINSKIJ (+1798) en su *Compendio della dottrina teologica ortodossa* (1768). Igualmente, mas tarde, Silvestre MALEVANSKIJ (+ 1866) y otros.

Según todos estos autores la doctrina de la Iglesia antigua se encuentra expresada en los decretos y cánones de los siete primeros Concilios Ecuménicos. Afirman que su inmutabilidad es esencial (nada se puede añadir ni quitar) y se debe expresar siempre con las mismas palabras.

Esta opinión muy difundida entre los Ortodoxos antiguos en tiempos pasados, en cierto sentido, todavía hoy viene mantenida por muchos. Pero surgen serias dificultades por el hecho de suponer que, como parece, la Iglesia haya quedado privada del vivo magisterio a partir del Séptimo Concilio Ecuménico.

MALINOVSKIJ resuelve el problema del sentido de los términos usados en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano diciendo que ya los Padres antes del Gran Cisma, en sus escritos habían explicado tal sentido.

Pero la opinión de que toda la doctrina ortodoxa ha sido expresada de modo inequívoco en los siete primeros concilios Ecuménicos, no es hoy sostenida por todos. Es una de las cuestiones que deberán tratarse en futuros Sínodos panortodoxos, al igual que otras cuestiones elaboradas en los convenios panortodoxos que tuvieron lugar en Rodas, el año 1961 en adelante, o en los documentos preparatorios al Concilio Panortodoxo⁶⁴.

Algunos ortodoxos introducen con insistencia una nota subsidiaria: La Iglesia de Cristo está siempre sujeta a la humillación, al odio y a la persecución, pero no puede ser

⁶¹ Cf. el artículo de SMEMANT A., *Le moment de Verité pour l'Orthodoxie*, en "Contacts" n. 45, 1964, p.9 ss, especialmente p. 13.

⁶² *Vvedenie v Prav.*, Bogoslovie, parágr. 143.

⁶³ *Loc. cit.*

⁶⁴ Cf. "Il Regno" 1973, I, p. 20. Para la cuestión del ecumenismo con los ortodoxos véase CIOFFARI G., *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Bari 1991, especialmente pp. 60-74.

destruida, porque es indefectible. Ahora bien, sólo la Iglesia Ortodoxa ha permanecido fiel a la imitación de Cristo paciente y humillado. Así lo leemos en la encíclica publicada por los Patriarcas Orientales en 1848 y en los documentos de muchos ortodoxos eslavos. Tal opinión fue muy querida por escritores rusos como F. DOSTOIESKI y A. S. CHOMJAKOV.

CAPÍTULO IV: ALGUNAS PROPIEDADES ESENCIALES DE LA IGLESIA

Los teólogos enumeran sobre todo las siguientes propiedades esenciales de la Iglesia: visibilidad, indefectibilidad, indestructibilidad, infalibilidad, conformidad con Cristo, necesidad para conseguir la salvación, etc. Seleccionamos algunas.

1. Visibilidad

Algunas sectas místicas, sobre todo protestantes, negaban que la Iglesia fuese necesariamente visible. Debían explicar entonces donde había estado la Iglesia antes de que naciese el protestantismo. Cuando más tarde han tenido que luchar contra las fracciones más recientes del movimiento protestante tendrían que buscar un criterio para distinguir la verdadera Iglesia de las sectas. Por tales motivos en la eclesiología protestante siempre existía una cierta ambigüedad.

En cuanto a los *Ortodoxos*, aquellos que siguen la sentencia tradicional, afirman la visibilidad de la Iglesia.

Pero la situación efectiva de las Iglesias ortodoxas, esto es, el sistema de autocefalía y autonomía de cada Iglesia ortodoxa nacional, sin una visible unidad de gobierno en el conjunto de ellas, hace oscura esta propiedad de la Iglesia.

Esto aparece en la eclesiología chomjakviana que pone de relieve el aspecto espiritual de la Iglesia.

Abiertos adversarios de la visibilidad de la Iglesia fueron los creadores de la corriente de los *adogmáticos rusos* a inicios de este siglo⁶⁵.

P. SVETLOV y otros de la escuela "*latitudinarística*" declararon no esencial esta propiedad de la Iglesia. Estos concebían el Cuerpo espiritual, místico de Cristo, vagamente como una realidad invisible, en la que están incluidas y unificadas todas las iglesias cristianas. No sería esencial la estructura visible de la Iglesia porque la Iglesia en su esencia es "un organismo de santidad y de amor", un "organismo espiritual" y por tanto, invisible.

⁶⁵ Cf. el I Convenio filosófico-religioso de S. Petersburgo.

Análogamente, afirmaciones usuales de la eclesiología ortodoxa moderna, nos inducirían a pensar lo mismo:

a) La unidad de la Iglesia universal bajo Cristo glorioso, la única Cabeza (invisible).

b) La Iglesia celeste y la terrestre forman conjuntamente una sola Iglesia de Cristo.

Llevadas al último extremo conducen a la negación de esta propiedad.

Nicolás SUVOROV indicó que el primero en sostener tal opinión fue el patriarca de Jerusalén NETTARIO (s. XVII) para el que cualquier Iglesia autocéfala es visible en su individualidad, mientras la Iglesia universal es invisible. Pero critica tal opinión con estas palabras: "Esta sentencia no está de acuerdo, sobre todo con la historia, que demuestra que la noción misma de autocefalía es de origen bastante reciente. Además, tal sentencia, que es una incoherente y contradictoria mezcla de la doctrina católica sobre la visibilidad de la Iglesia y de la protestante sobre la invisibilidad, conduce a la negación del Concilio Ecuménico mismo como expresión visible de la unidad eclesial, porque la Iglesia universal, que fuese invisible en su esencia, no podría hacerse visible tampoco en el Concilio Ecuménico"⁶⁶.

Con el problema de la visibilidad de la Iglesia está estrechamente ligada la cuestión de la naturaleza del Concilio Ecuménico, y cerca de su constitución esencial está la cuestión de quiénes son los que deben participar para que tal Concilio sea Ecuménico.

Así, la preocupación eclesiológica ecuménica inclina a los Ortodoxos modernos a mostrarse favorables a la visibilidad de la Iglesia.

En el I Convenio Teológico Ortodoxo de Atenas en 1936 así lo indicaron muchos participantes.

Tales cuestiones preocupan a los ortodoxos en los últimos decenios, al mismo tiempo que comenzaron a pensar en un Concilio panortodoxo después de la experiencia del Concilio Vaticano II.

2. Indefectibilidad de la Iglesia (en su devenir y en su identidad esencial)

Esta propiedad de por sí es afirmada fielmente entre los ortodoxos. Sin embargo en los autores recientes observamos una cierta variedad de opiniones sobre los motivos de esta indefectibilidad.

Ya vimos a P.SVETLOV y a otros, para los que la Iglesia de Cristo ha perdido su visible unidad universal después del gran cisma.

También V. SOLOVIEV hablaba al final de su vida de una "Iglesia joannea" que debería surgir antes de la consumación de los tiempos, reuniendo en sí a todas las iglesias cristianas.

Más recientemente Alessandro SCHMEMANN en un artículo sobre la naturaleza del primado de la Iglesia parece suponer que la Iglesia actual no puede ser identificada sin más con la Iglesia primitiva de Cristo, porque esta última estaba privada de la estructura jurídica⁶⁷. Schmemann y otros autores contemporáneos consideran todos los elementos de carácter jurídico en la Iglesia como elementos profanos e indebidamente introducidos en la estructura de la Iglesia.

⁶⁶ Cf. *Ucebnik cerkovnovo prava*, 5^a ed., 1913, pp. 199 s.

⁶⁷ Cf. la obra colectiva *La primauté de Pietro dans l'Eglise Orthodoxe*.

3. Infallibilidad de la Iglesia

La cuestión de la infalibilidad de la Iglesia, propuesta bajo este aspecto específico, es tratada en la eclesiología católica del siglo XIV, con la controversia conciliarista. En el siglo XVI se desarrolla más detalladamente. Sin embargo, su doctrina se conocía anteriormente aunque con otros términos:

"En la base de la fe no puede haber algo falso".

"La Iglesia universal no puede errar".

Los ortodoxos en general admiten la infalibilidad de la Iglesia. Pero tratan esta propiedad de modo genérico, tomándola en su totalidad.

Algunos teólogos más recientes estudian el problema más profundamente. Como resultado se ha manifestado una cierta diversidad de opiniones entre ellos mismos.

Algunos hacen un examen sobre todo al problema del criterio cognoscitivo de la infalibilidad y del sujeto de ella. En general tratan de evitar la institucionalización de este carisma de la Iglesia. Positivamente, describen la infalibilidad de la Iglesia afirmando:

a) el sujeto de tal carisma es la Iglesia misma en su totalidad, cuando en la libre unanimidad de los miembros (que deriva de la gracia divina y del mutuo amor) profesan la fe;

b) la causa, el principio generador, de la infalibilidad de la Iglesia es Cristo mismo (místicamente) presente en la Iglesia que profesa (como Pedro) la fe, en el Espíritu Santo, preservándola de todo error.

En coherencia con esta opinión N. AFANASIEV critica la opinión de los teólogos ortodoxos que contestan la infalibilidad del Romano Pontífice y la atribuyen por contrario al Concilio Ecuménico. Critica también a aquellos que niegan la infalibilidad del Concilio Ecuménico en cuanto afirman que los decretos conciliares, para ser válidos, deben ser necesariamente aprobados y acogidos por todos los fieles. Afanasiev sostiene que la infalibilidad no va reconocida de ningún modo a ningún órgano o institución de la Iglesia, sea personal (Romano Pontífice) o colectivo (Concilio Ecuménico), La infalibilidad de la Iglesia viene entendida como una cosa interior, inherente a la Iglesia misma, en cuanto ella es la "sobornost"⁶⁸.

Una opinión similar es la de Sergio BULGAKOV en la obra *Le dogme du Vatican*, traducida a varias lenguas.

⁶⁸ Cf. el artículo de AFANASIEV, *L'infallibilité de l'Eglise du point de vue d'un theologien orthodoxe*, en la obra *L'infallibilité de l'Eglise*, Journées eocuméniques de Chevetogne, 25-29 septembre 1961, Chevetogne 1963.

CAPÍTULO V: NOTAS DE LA IGLESIA PROFESADAS EN EL SÍMBOLO DE LA FE NICENO-CONSTANTINOPOLITANO: UNIDAD

1. La doctrina de la *Iglesia Católica* sobre la unidad de la Iglesia viene tratada en muchos documentos del magisterio eclesiástico. Por ejemplo:

- La profesión de fe prescrita a los Valdenses⁶⁹ (año 1208).
- Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII⁷⁰ (año 1302).
- Carta del Sto. Oficio a los obispos de Gran Bretaña⁷¹ (año 1864) sobre la doctrina de las "Tres ramas".
- La Encíclica *Satis cognitum* de León XIII, (del 1896).
- La Encíclica *Mortalium animos* de Pío XI, (de 1928). Condena el latitudinarismo.
- La Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, (de 1943).
- Constitución dogmática *Lumen Gentium* (1964),
- Decreto *Orientalium Ecclesiarum* (1964).
- Decreto *Unitatis redintegratio* (1964).
- Encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, (1964).
- Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la doctrina católica de la Iglesia, aprobada por Pablo VI, el 11.05.1973 y hecha pública el 24.06.1973.

En los documentos se puede observar un progreso en la exposición de la doctrina católica acerca de la unidad de la Iglesia. Mientras en los siglos pasados la atención se centraba en los elementos de la unidad de la Iglesia, y el estado de las Iglesias separadas era considerado sobre todo en su aspecto negativo, subrayando que habían perdido la

⁶⁹ DS., 423.

⁷⁰ DS., 468.

⁷¹ DS., 1685 ss.

unidad, durante el Concilio Vaticano II, la atención se refiere en primer lugar a los elementos místicos, sacramentales y sobrenaturales de esta unidad, a fin de que, mediante un examen mas profundo de todos los elementos de la unidad de la Iglesia y de la mutua correlación, emerja este carisma en toda su realidad divino-humana. El estado eclesial de los hermanos separados viene tratado en modo positivo, poniendo en relieve que cosas -de los individuos o de las comunidades eclesiales- han conservado de la Iglesia de Cristo⁷².

2. La doctrina de los ortodoxos sobre la unidad de la Iglesia.

Sobre este capítulo existe una amplia concordancia entre la doctrina católica y la ortodoxa si la unidad viene considerada en los elementos carismáticos, sacramentales o místicos; pero si se toman en consideración los elementos sociales visibles, inmediatamente emergen las divergencias. La causa es fácilmente comprensible: la unión social visible entre las iglesias ortodoxas, nacionales o locales, es diversa de la unidad vigente entre las Iglesias locales católicas.

La explicación de tal hecho se puede buscar sobre todo en la historia de la Iglesia de siglos pasados. El desarrollo histórico de las Iglesias Orientales ha favorecido la formación de una tendencia que aspiraba a la unidad eclesial interior, mística, mientras que la unidad de la comunión externa entre las diversas partes de la cristiandad se descuidaba. Basta acercarse a los cismas, a las herejías y a otras divisiones frecuentes en la historia del Oriente antiguo. A estas divergencias "confesionales", por así decir, se deben añadir las diferencias nacionales, rituales o jurisdiccionales.

Se debe tener en cuenta su sistema político-social de la "sinfonía" o, del "cesaropapismo", que condicionaba la existencia de la Iglesia en Oriente, reservando la mayor parte de las cuestiones eclesiásticas externas al emperador cristiano (por ejemplo, la delimitación de los confines de las diócesis y metrópolis, la convocación de los sínodos, etc.) más a la unidad y pureza de la fe profesada que a la unidad del régimen de la Iglesia universal, atribuyendo mas importancia a la unidad mística y a la comunión eclesial interior que a la unidad externa de gobierno de la Iglesia universal.

La idea del Concilio Ecuménico podía representar un cierto estímulo y remedio en lo referente a una concepción demasiado unilateral acerca de la Iglesia universal. Pero la institución del concilio Ecuménico no es un órgano permanente de gobierno y de comunión eclesial de la Iglesia. Además, desde el Concilio Niceno II (a.786) no se ha celebrado ningún otro Concilio reconocido como ecuménico por todos los ortodoxos orientales. Algunos teólogos más recientes, como por ejemplo Meyendorff, anotan entre los concilios ecuménicos los sínodos palamitas desarrollados en los años 1341 y 1351, y algunos otros sínodos. Se trata, sin embargo, de opiniones que pocos sostienen.

De hecho, el Gran Cisma, del siglo XI, e incluso antes, desde los tiempos de las controversias y de las escisiones por la doctrina cristológica y, sobre todo, después de la invasiones musulmanas en el siglo VII, y como consecuencia, cada Iglesia local oriental vive y es gobernada independientemente de las demás.

Tal situación histórica favorece la formación de la idea de una unidad eclesial mística, con Cristo como Cabeza invisible, que se manifiesta externamente mediante la identidad de la fe profesada, la comunión de los sacramentos, el culto eclesial esencialmente idéntico, las mutuas relaciones fraternas, pero con plena independencia canónica sin ninguna sujeción a una suprema autoridad eclesial universal.

⁷² Sobre este particular existe una amplísima bibliografía. Cf...

Entrando en más detalles podemos sintetizar brevemente la doctrina de los ortodoxos del modo siguiente:

1. Los Autores Orientales bizantino-eslavos más antiguos (después del Gran cisma) no escriben casi nada sobre este argumento.

M. Jugie menciona la definición de SIMON DE SALONICA contenida en su obra *Esposizione del Sacro Simbolo*: "(Creemos) en una (sola) Iglesia, porque uno solo es el Dios de la Ley y de la Gracia, porque es (la Iglesia) una sola para los ángeles y para los hombres, construida sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y porque (confiesa) una sola fe, un solo bautismo; y uno solo es Cristo, su piedra angular y el fundamento que la reúne"⁷³.

De estas afirmaciones se pueden sacar conclusiones opuestas. Si existe una sola Iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento, se podría decir que la Iglesia es una sola en virtud de la unidad mística. Y se podría argumentar que la unidad de la fe y de los sacramentos exige necesariamente también una unidad del magisterio y de la misión pastoral de la Iglesia. Sobre todo esto el autor no se pronuncia explícitamente.

2. La doctrina sobre la unidad propuesta en los *Libros simbólicos* (catecismos oficiales) de la Iglesia oriental acentúan sobre todo los vínculos interiores de la unidad.

Metrofane KRYTOPOULOS⁷⁴, enseña que la unidad de la Iglesia consiste en la uniformidad de la fe. Además afirma: "mediante el vínculo del Espíritu Santo, todas las Iglesias particulares forman la Iglesia católica".

Pedro MOGHILA habla de la unidad y de la unicidad de la Iglesia: "... como Cristo es uno, así también su esposa es única, como se dice en el cap. 4 de la carta a los Efesios, vers. 5: un sólo Señor, una sola fe, un sólo bautismo"⁷⁵.

Tal unidad se manifiesta mediante el consenso en la "confesión de la fe y de la doctrina apostólica"⁷⁶.

Filarete DROZDOV, tratando en su catecismo el artículo IX del Símbolo, afirma que la Iglesia es una "porque es un cuerpo espiritual, tiene una sola Cabeza, Cristo, y es animada por un (solo) Espíritu Divino".

A la cuestión de en qué modo se puede conciliar con la unidad de la Iglesia el hecho de que existan tantas Iglesias particulares independientes unas de otras, Drozdov responde: "Estas son Iglesias particulares, osea partes de una sola Iglesia universal. El estar separadas entre ellas en cuanto a su estructura visible, no impide que sean, al menos espiritualmente, grandes miembros del único cuerpo de la Iglesia universal y que tenga una sola Cabeza, Cristo, así como un solo espíritu de fe y de gracia"⁷⁷. Tal unidad se manifiesta visiblemente a través de una idéntica confesión de la fe y a través de una idéntica confesión en la oración y en los sacramentos.

⁷³ PG, vol.155, col. 769, cit. por JUGIE, *DTCO*, vol. IV, p. 53.

⁷⁴ *Confessione della fede*, ed. Michalcescu, p. 216.

⁷⁵ *La Confesion Ortodoxa*, p.I, qu.83.

⁷⁶ *Pequeño Catecismo*, qu. 84, cit. por MALVY-VILLER, en *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*, p. 135.

⁷⁷ 1889, p. 43.

El autor, además, afirma que existe una unidad entre la Iglesia terrestre y la celeste basada en las relaciones de ambas Iglesias con Cristo, única Cabeza, y en comunión mutua entre ellas. Entre los medios de esa comunión entre ambas cita el culto ("la oración de la fe y la caridad") y la intercesión de los santos en favor de los miembros de la Iglesia militante en la tierra.

La Encíclica del patriarca Constantinopolitano ANTIMO VII y del Sínodo patriarcal celebrado en Agosto de 1895 respondiendo al papa León XII afirma que la Iglesia de Cristo subsiste de hecho ahora sólo en la Iglesia Ortodoxa⁷⁸; la unidad se realiza en la saludable fe en Cristo y en el vínculo de la paz y del espíritu⁷⁹. Cada Iglesia particular es del todo autónoma e independiente de las demás, igualmente los obispos son completamente independientes unos de otros, cada una en los límites de su diócesis, y están sujetos sólo a los decretos de los Concilios Ecuménicos, tribunal supremo para toda la Iglesia. La unión de las Iglesias surge, por tanto, de la unidad de la norma de la fe, del fundamento de la doctrina apostólica que viene transmitida desde antiguo por nuestros predecesores, "de Jesucristo mismo que es la gran piedra angular"⁸⁰.

3. En la escuela de Teofane PROKOPOVIC (filoprottestante) se sostiene una idea sustancialmente idéntica acerca de la unidad de la Iglesia, que consiste en la unidad del mismo Cabeza, Cristo, de la fe, del Espíritu Santo y de las virtudes teologales. Así:

Lorenzo ZIZANIA escribe en el *Gran catecismo*: "La Iglesia viene llamada una porque está fundada del único Espíritu de Cristo y sobre una única fe, porque cumple los mismos dogmas y sacramentos y porque viene directamente de una única Cabeza, Cristo".

Teofilato GORSKIJ dice en el compendio de la teología dogmática: "La unidad (de la Iglesia) requiere la unidad del cuerpo, de la Cabeza, del espíritu, de la fe, de los carismas, de la caridad y de la esperanza"⁸¹.

4. La escuela eslavófila, o sea, chomjakoviana, propone que la unidad interior es la única esencial⁸². Según CHOMJAKOV, la verdadera de Iglesia de Cristo es aquella que conserva la unidad de los patriarcas orientales, pero su unidad no es de carácter jurídico. La Iglesia es un organismo de vida espiritual, de gracia divina y de caridad mutua. La unidad eclesial surge de la verdadera fe (de la fidelidad a la sagrada tradición), al amor fraterno y a la libre concordia en la fe, en la gracia del Espíritu Santo y bajo Cristo como Cabeza. La unidad externa es manifestación externa de la unidad interna de la Iglesia. Esta unidad espiritual se manifiesta mediante la unidad del culto y de los sacramentos⁸³.

⁷⁸ Cf. nn. 19-20; 23-24.

⁷⁹ Cf. final del n.24.

⁸⁰ Cf. nn. 5, 14, 15, etc. Ver también el Mensaje del patriarca ecuménico Demetrio I al papa el 14 de Diciembre de 1974.

⁸¹ Cit. por JUGIE M., *DTCO*, IV, p. 533.

⁸² Cf. CHOMJAKOV, *L'Eglise Latine et le Protestantisme...*, pp.285,287 etc.

⁸³ Cf. las anotaciones críticas de SOLOVIEV V., en *La Russie et l'Eglise Universelle*, o la monografía de BARON, *Un théologien laïc orthodoxe au XIX siècle*, en "Or.Chr. Analecta", n. 127, Roma 1940, pp.149 ss.

La doctrina de Chomjakov la interpreta Nicola BERDJÀEV así: la unidad de la Iglesia es la unidad del amor⁸⁴.

5. Otros teólogos ortodoxos más recientes, sobre todo del tiempo de la difusión de la eclesiología chomjakoviana, se distinguen por una considerable variedad de opiniones. Las cuestiones principales y más difíciles de responder para los ortodoxos son estas:

a) ¿pertenece la unidad externa (visible) a la esencia de la unidad de la Iglesia universal de Cristo?;

b) ¿Qué elementos incluye necesariamente esa unidad?, ¿forma parte de la unidad esencial de la Iglesia el estar bajo un órgano supremo de gobierno de la Iglesia universal?.

Las respuestas son diversas:

6. Algunos prefieren permanecer en silencio sobre la cuestión de la unidad visible de gobierno de la Iglesia. Así hace por ejemplo un teólogo de tendencia tradicional, Filarete GUMILEVSKIJ (obispo de Cernigov), que a las dos cuestiones planteadas responde: a) La Iglesia es una. Se basa en la doctrina de Cristo y de los Apóstoles, expresada en la afirmación: "una Iglesia, un reino, un redil y un cuerpo", como enseñan los Santos Padres;

b) La unidad de la Iglesia consiste en la profesión de la misma fe, en la comunión de los mismos sacramentos y en la unidad del amor fraterno. De la unidad de gobierno no dice ni una palabra. Casi del mismo modo procede Macario BULGAKOV que deduce la unidad de la Iglesia: 1) de la unidad de origen (Cristo); 2) de la unidad de la estructura interna, estando todos los fieles ligados con una sola Cabeza, Cristo, y entre ellos, formando un solo cuerpo y un solo espíritu; además de la unidad de la estructura externa, en cuanto divididos en pastores y ovejas, pero siempre permanecen unidos por la fe, la esperanza y el amor; 3) de su fin, que todos estén unidos con Cristo y entre ellos.

Si alguno usa la expresión de la unidad de gobierno la entiende solamente como obediencia de los fieles hacia los sagrados pastores, pero no referida a la propia unidad pastoral y de magisterio. Así Chrestos ANDROUTSOS⁸⁵.

7. La sentencia de los "latitudinarios", entre los que sobresale Paolo SVETLOV. Según estos autores (ver Capít. I) la Iglesia Ortodoxa Oriental forma solo una parte de la Iglesia universal. De esto se puede deducir lo siguiente: la Iglesia universal, a partir del Gran Cisma entre Oriente y Occidente ha perdido su unidad visible. Del resto, cada Iglesia particular (local), en lo que concierne a su gobierno, es del todo independiente de las demás y no está sujeta a ningún poder eclesiástico externo, supremo y universal⁸⁶.

La Iglesia Oriental Ortodoxa, Anglicana, Romano-Católica y la de los Viejos Católicos vienen entendidas, entonces, en su conjunto, como los tallos en parte rotos, pero no completamente arrancados del mismo árbol, o sea, de la Iglesia universal de Cristo. Esta en cuanto es una sola y universal, ahora es invisible. La verdadera Iglesia de Cristo

⁸⁴ Cf. sus escritos: A. S. Chomjakov, Moscú 1912, pp. 79 ss.; *L'idée religieuse russe en L'Ame russe*, Paris 1926. También *Acta V Conventus Velehradensis*, 1927, pp. 87-96.

⁸⁵ *Dogmatiki...*, cit. por JUGIE M., IV, p. 536.

⁸⁶ Esta es la opinión de MESOLORA J.E. en su *Catechismo cristiano ortodosso*, 3ª ed., Atenas 1981, y de algunos otros autores griegos: Cf. JUGIE M., *op. cit.*, IV, p. 314.

continúa existiendo sin la unidad visible, del mismo modo que el alma humana, aunque separada del cuerpo, continúa su existencia sin la forma externa de la encarnación.

Otra opinión cercana a la precedente es la de algunos seguidores de la *eclesiología eucarística* actualmente. Por ejemplo, Paolo EVDOKIMOV⁸⁷.

Esta escuela se basa en el siguiente principio fundamental: cada iglesia local, reunida con su obispo en la celebración eucarística, es el Cuerpo de Cristo. La unidad de la Iglesia consiste en el hecho de que bien individualmente, bien conjuntamente, tienen una sola Cabeza, Cristo, que las unifica con una sola Eucaristía; por tanto, todas y cada una poseen en común la total plenitud de la Iglesia de Cristo.

Entre las Iglesias Orientales y la Católica romana, si bien están separadas visiblemente en cuanto a gobierno y régimen canónico, existe una real comunión eucarística y por lo tanto también eclesial.

"... la unidad existente escapa a toda fórmula, pero es, en cierto sentido, evidente y místicamente experimentable; en lo más profundo de su misterio, en el corazón de su vida, que es Cristo, la Iglesia permanece una e indivisa (...). Si los sacramentos siguen siendo celebrados y la salvación es dada por ellos, la separación aparente pierde algo de su fuerza negativa de exclusión y de excomunión..."⁸⁸.

Antes afirma: "Las divergencias teológicas y las tradiciones locales diferentes habían existido antes de la ruptura y no habían impedido la comunión entre Roma y Constantinopla. La ruptura corta los lazos de amor e inaugura un aislamiento recíproco, oficialmente consumado. La teología polémica tratará de justificar la separación; a la larga, los diferentes "teologúmenos" se convertirán en contradicciones dogmatizadas. Ahora bien, el hecho importante de la historia de los primeros siglos enseña que el negarse a aceptar una determinada tradición local no llevaba consigo automáticamente la ruptura de la comunión. Las dos conciencias eclesiásticas, diferentemente matizadas, coexisten así en un cierto *modus vivendi*. Los dos regímenes, ejerciéndose cada uno dentro sus propios límites territoriales, no incompatibles con la comunión eucarística. (...). Felizmente, la naturaleza de la separación, cuando se trata de la Iglesia es tan misteriosa como la naturaleza de la eucaristía. Frente al 'misterio de la unión' se sitúa el 'misterio de la desunión'. Dios traspasa el muro del silencio y manifiesta su presencia real en las partes desunidas de la cristiandad. La no legitimidad canónica no comporta la no validez de la realidad misma; a ambos lados se encuentra la misma carne y la misma sangre del Salvador"⁸⁹.

8. Algunos teólogos ortodoxos comprenden la unidad de la Iglesia como la unidad histórica, como la identidad histórica. Con otras palabras: entienden la unidad de la Iglesia como su esencial inmutabilidad e indefectibilidad. Es el caso de Fr. GRIVEC, y de A. A. LEBEDEV (1833-1878).

⁸⁷ En el artículo *¿Cuáles son los votos fundamentales que la Iglesia Ortodoxa dirige a las Iglesia Católica?*, en "Concilium", n. 14, 1966, pp.545-555.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 549.

⁸⁹ *Ibid.*, 548-549.

9. Algunos ortodoxos reivindican para la perfecta unidad de la Iglesia una cierta visibilidad de gobierno, que estaría formada por los siguientes elementos:

- la idéntica profesión de la fe;
- la comunión en los mismos sacramentos y en la misma oración;
- la identidad de gobierno visible de las Iglesias y la unidad que surge de la obediencia de los fieles hacia los pastores, los cuales, a su vez, siguen los mismos sagrados cánones.

Ese es el pensamiento de:

Macario BULGAKOV⁹⁰.

M. MALINOVSKIJ⁹¹.

Alessandro D. BELJAEV⁹².

Algunos presentan otros elementos de la unidad visible de gobierno, como por ejemplo:

- la relación entre los padres y el contacto epistolar;
- los concilios (en los cuales se manifiesta la unidad del episcopado y de la Iglesia);
- el mutuo reconocimiento de validez (canónica) de los actos de las Iglesias autocéfalas; por ejemplo, reconocimiento de la validez de las ordenaciones, elecciones y nombres, de las penas canónicas infligidas a los súbditos, etc.

Nicola SUVOROV⁹³ analiza el problema de la unidad de la Iglesia tal como se había propuesto por los ortodoxos en el curso de la historia, pero las critica y no ofrece una solución propia:

a) Cristo es la única Cabeza de la Iglesia universal; por tanto, se excluye la necesidad de un poder externo válido para la Iglesia universal.

b) Tal poder de gobierno de hecho existe en la Iglesia y debe existir: el único y exclusivo sujeto de tal poder es el Concilio Ecuménico.

c) La sentencia del patriarca de Jerusalén Nettario (s. XVII) según el cual cada Iglesia autocéfala posee la unidad visible, mientras la Iglesia universal como tal es invisible.

d) La sentencia según la cual el patriarca de Constantinopla posee el derecho y el cómputo de ocuparse y tener cargo activo en el gobierno y administración de las demás Iglesias, cuando lo requiere el bien de las mismas. Tal derecho está fundado en la ley del mutuo amor y sobre el hecho de que la Iglesia de Constantinopla tiene el primado en el Imperio y por tanto está dotada de una virtud moral mas grande que cualquier otra Iglesia.

⁹⁰ Cf. Prav. dogm. bog., II, pp. 235-239.

⁹¹ Cf. Ocerk prav. dogm. bog., II, p. 63.

⁹² Cf. O soedinenii Cerkvej. Subtitulada: *Examen de la encíclica de León XIII del 2 de Junio de 1894.*

⁹³ En *Ucebnik cerkovnogo prava*, Moscú 1913.

10. Entre los autores ortodoxos contemporáneos más recientes y contemporáneos se nota la misma variedad de opiniones acerca de la unidad de la Iglesia.

- Giovanni MEYENDORFF afirma que la unidad de la Iglesia consiste en la unidad de la fe, del mutuo amor, del testimonio común de la fe cristiana⁹⁴.

- Alessandro SCHMEMANN.

- Stefano CABKOV, para el que la unidad de la fe existe ya entre las Iglesias ortodoxas, aunque falta la unidad administrativa y legislativa que sería resultado de normas constitucionales y administrativas.

- Demetrio DJULGEROV cree que la unidad externa orgánica será una consecuencia natural y normal de la unidad interior y del mutuo amor. No obstante, esta consecuencia no es absolutamente necesaria. La unidad en su esencia, es interior, espiritual.

- P. GNEDIC afirma que la unidad de la Iglesia, en su existencia terrena, está formada de la unidad de la fe, de una determinada constitución (jerarquía), de los sacramentos, y a través de ellos, de una ininterrumpida vida divina de gracia. Solo la verdadera Iglesia de Cristo vive, por la fuerza de la plenitud de tal vida, en la comunión mística con su Cabeza, Cristo. Otras comunidades cristianas pueden participar de tal vida solo en parte.

El grado mas bajo de la participación se alcanza si en una comunidad cristiana se conserva válido, de todos los sacramentos, solo el bautismo.

Juzga la separación de las comunidades cristianas de la Iglesia según el criterio de S. Basilio Magno, que admite diversos grados de separación: a) la herejía, b) el cisma, c) la falsa sinagoga⁹⁵.

- Fr. GRIVEC, por el contrario, cita a algunos autores ortodoxos serbios que consideran el desmembramiento en Iglesias nacionales autocéfalas un fenómeno contrario a los sagrados cánones y a los dogmas sobre la unidad de la Iglesia (E. RADIC), o contrario al espíritu de la religión cristiana (Z. PERIC).

- Frank GAVIN⁹⁶ consigue de un manual de teología dogmática compuesto por el teólogo griego Chrestos ANDRUTSOS, la sentencia según la cual en los libros del Nuevo Testamento aparece la necesidad de la unidad de disciplina y de gobierno en la Iglesia. La Iglesia se da cuenta de ser la guardiana de tal unidad y manifiesta esta conciencia con el hecho de que nunca ha reconocido a las comunidades eclesiales heréticas o cismáticas como organizaciones paralelas, capaces de procurarse la salvación, sino que las echó y separó de su cuerpo sano para conducir las a la penitencia y al retorno a la Iglesia.

⁹⁴ Cf. *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, 1960, pp.182 ss.

⁹⁵ Cf. "Zurnal Moskovskoj Patriarchii", 1962, n. 8, pp.48-61. Respecto a este argumento merece la atención el artículo del metropolitano (después patriarca de Moscú) SERGIO (1867-1944) publicado primero en "Zurnal Moskovskoj Patriarchii" en 1931 y vuelto a imprimir en el periódico "Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale", n. 19/1954 (en ruso) y en n.21/1955 (en francés).

⁹⁶ En la obra *Some aspects of contemporary Greek Orthodox thought*, 1923, p. 243.

11. Resumiendo lo expuesto sobre las sentencias propuestas por los ortodoxos acerca de la unidad de la Iglesia, es necesario notar la prevalencia de dos tendencias más comunes:

a) La tendencia espiritualística, según la cual, la unidad esencial de la Iglesia es aquella interior, mientras la unidad externa y visible es considerada el signo a través del cual se manifiesta la interior. Esta tendencia emerge en las escuelas de Teofane Prokopovic, de Alessio Chomjakov y de Paolo Svetlov.

b) La tendencia tradicional que propugna, además de la unidad interior y mística de la Iglesia, una cierta unidad externa, considerándola como verdadera y esencial propiedad de la Iglesia, y no solo como el signo que manifiesta la unidad mística. Aquí se proponen opiniones diversas acerca de los elementos de esta unidad externa y visible.

12. Entre la doctrina ortodoxa y la católica acerca de la unidad de la Iglesia no existen sustanciales diferencias y divergencias respecto a la afirmación de la unidad invisible, o sea, mística de la Iglesia.

Las diferencias atañen al modo de concebir la unidad externa o visible de la Iglesia universal, es decir, la unidad de gobierno y de la comunión eclesial, y por tanto, en cierto sentido, también de la unidad de la profesión de la fe.

En efecto, divergencias acerca de:

1) La unidad de la fe:

a.- Según algunos ortodoxos esta es entendida como la identidad histórica de los dogmas profesados, y, por tanto, como la inmutabilidad dogmática, que excluiría el "progreso dogmático";

b.- Otros, en cambio, la entienden mejor como unidad en los artículos o verdades fundamentales de la fe. Los Ortodoxos han rechazado la distinción introducida por el calvinista Pierre Jurieu⁹⁷ que dividía los artículos de la fe en fundamentales y no fundamentales. Algunos Ortodoxos, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, comenzaron a proponer una distinción análoga, esto es entre dogmas verdaderos y propios, los llamados "teologumena" y las opiniones teológicas⁹⁸.

Más recientemente Germano THYATIRAE, prefiere la distinción entre verdad dogmática y opiniones teológicas⁹⁹.

También Antonio KARTASEV (+1960); Paolo EVDOKIMOV y Amilcare ALIVISATOS¹⁰⁰.

Sergio BULGAKOV en un artículo¹⁰¹ sobre la encíclica de Pío XI *Mortalium animos*, tratando la unidad de la fe, distingue la profesión explícita e implícita de la fe y

⁹⁷ En la obra *Le vraie système de l'Eglise*, 1686.

⁹⁸ Así KIREJEV, V. BOLOTOV en "Revue Internationale de Théologie", 1898, pp. 681 ss.

⁹⁹ *Orthodoxia*, 1928, p. 72, cit. por E. Gordillo.

¹⁰⁰ Cf. "Concilium", n. 14/1966.

¹⁰¹ *The Christian East*, Autum 1928.

afirma que para la unidad de la fe es suficiente la profesión implícita, la de la Iglesia primitiva.

2) Respecto a la unidad de gobierno, los ortodoxos no solo refutan y niegan el primado del Romano Pontífice, sino que reprochan a los católicos el considerar la unidad de gobierno como principio de la unidad de la Iglesia¹⁰².

Según las afirmaciones de los Ortodoxos la Iglesias particulares están unidas entre ellas con los vínculos externos, sociales, pero es supuesta la fe y una cierta unidad de disciplina, que, sin embargo, no se atreven a determinar en modo más particularizado.

En efecto, la historia testimonia, lo débiles que son tales vínculos sociales entre las Iglesias ortodoxas, como viene probado, sea en cuestiones dogmáticas (ejemplos: la validez del bautismo administrado fuera de las Iglesias ortodoxas, sobre el canon de la escritura, etc.) o en la interrupción de la mutua comunión¹⁰³.

¹⁰² Así N. GLUBOKOVSKIJ durante el Convenio Ecuménico desarrollado en Estocolmo. Cf. *Christliche Lebens-und Gebetsgemeinschaft*.

¹⁰³ Para la doctrina de la teología ortodoxa de la Iglesia rusa contemporánea cf. la exposición del profesor de la Academia Eclesiástica de Leningrado con ocasión del convenio teológico Anglo-ruso del 1956 en *Anglo-Russian theological conference*, Moscú 1956, pp. 19-21, 69-72. En cuanto a los ortodoxos griegos cf. ZIZIULA N., *L'unità della Chiesa nella Divina Eucaristia e nel vescovo, nei primi tre secoli*, Atenas 1956, donde analiza la eclesiología de N. Afanasiev.

CAPÍTULO VI: NOTAS DE LA IGLESIA PROFESADAS EN EL SÍMBOLO DE LA FE NICENO-CONSTANTINOPOLITANO: LA SANTIDAD

1. Bibliografía:

FEDOTOV A., *A Treasury of Russian Spirituality*, Cambridge, Mass. 1956.

LOSSKY Vladimiro, *Essai sur la théologie mystique*, Parigi 1944, Trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1967.

KOLOGRIVOV Ivan, *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955.

PETER P., *La canonisation des Saints dans l'Eglise russe*, en "Analecta Bollandiana", 33/1914, pp. 380-420.

RAES Alfonso., *Vi sono santi nella Chiesa Ortodossa?-Il Simbolo*, vol. XIX: *Credo nella Chiesa Santa*, Assisi, Prto Civitate Christiana, 1962, pp.59-73.

TYSZKIEWICZ S., *La saintité de l'Eglise Christoconphorme*, Roma 1945; *Id.*, *L'attitude des SAints russes à l'égard du catholicisme*, en "Gregorianum", 33/1952, pp.292-298.

2. La cuestión de la santidad de la Iglesia es una de las cuestiones principales tratadas en la eclesiología ecuménica.

De hecho, muchos ortodoxos, escribiendo a propósito de la preeminencia organizativa de la Iglesia Católica, de su difusión universal y de su influjo activo en la historia de los pueblos cristianos, la presentan como un reino mundano en contraposición a la Iglesia Oriental Ortodoxa, que ellos resaltan como un organismo religioso de piedad, de vida espiritual y de santidad.

3. Entre Ortodoxos y Católicos sustancialmente no hay divergencia en cuanto a los conceptos mismos, nociones y terminología en el tema de la santidad de la Iglesia. En ambos lados parece idéntica la doctrina si bien entre los ortodoxos está menos desarrollada desde el punto de vista especulativo.

Los Ortodoxos llegan a la conclusión de que la Iglesia necesariamente posee la santidad multiforme, esto es:

a) La santidad de origen: ha sido instituida por Cristo, Verbo encarnado.

b) La santidad que deriva de su constitución esencial, que le ha dado Cristo mismo: la santidad de su fin (la santificación de los miembros de la Iglesia); la santidad de su naturaleza y de su constitución esencial jerárquica (cuerpo "espiritual" de Cristo); y la santidad de los medios que usa (los sacramentos, la doctrina dogmática, vida moral, ascética, el culto sagrado, etc.).

c) La santidad moral de los miembros, que no es obstáculo para que en ella existan pecadores. Por esto la Iglesia implora su "metanoia", la penitencia y la conversión, y los estimula con su caridad materna.

d) La santidad carismática: milagros, profecías, etc.

4. Todas estas "variedades" de santidad florecen en la Iglesia de Cristo gracias a los divinos dones, así como a los principios dogmáticos y morales, que Cristo ha conferido a su Iglesia como bienes propios y que continúa confiriéndole.

5. Si queremos indicar los puntos que caracterizan la doctrina de los ortodoxos orientales podemos señalar los siguientes:

a) El modo peculiar de concebir la santificación del hombre, como "divinización" del hombre. Se puede constatar si consultamos los tratados teológicos sobre la Redención, sobre la Gracia y otros, como los de la teología ascética y mística de los orientales. Muchos teólogos extienden la obra de la divinización hasta implicar a todo el universo creado.

b) En la teología ortodoxa frecuentemente observamos que la propiedad de la santidad y de la infalibilidad son tratadas en una conexión tan estrecha que parecen absolutamente interdependientes.

Algunos afirman que la Iglesia es infalible porque es santa; y viceversa, es santa porque conserva, transmite, enseña y comunica de modo infalible la integra revelación cristiana.

c) Entre los signos extraordinarios (verdaderos milagros) a los la Iglesia ortodoxa, sobre todo la rusa, ha concedido una especial significación para promover los procesos de canonización hasta inicios del siglo presente, se encuentra la incorrupción del cuerpo¹⁰⁴.

d) El problema acerca de la posibilidad de la santidad fuera de la Iglesia, viene afirmado por los ortodoxos de modo diverso, en correlación con otro problema: si la Iglesia de Cristo puede ser de hecho identificada exclusivamente con la Iglesia Oriental Ortodoxa o no. Las sentencias más rígidas al respecto, provienen de los autores que tratan tal problema en la segunda mitad del siglo pasado. Después comenzaron a resolverlo de modo menos intransigente. De todas formas el problema es antiquísimo: S. Ireneo, S. Cipriano y S. Agustín negaban que la santidad heroica, el martirio y los milagros pudiesen verificarse en los heréticos y los cismáticos. Sobre la santidad como nota de la Iglesia, insistían frecuentemente en las obras apologéticas contra los paganos, más que en la apologética contra los cristianos disidentes.

Algunos teólogos católicos más recientes afrontan el problema con mayor apertura, distinguiendo claramente el caso de los apóstatas de la fe católica, que abandonan la Iglesia

¹⁰⁴ Cf. JUGIE M., *DTCO*, IV, pp. 549, 559 ss.

consciente y libremente, y son, por tanto, personalmente reos de la apostasía de la unidad o de la fe católica; y el caso de los cristianos nacidos y educados en una comunidad separada de la Iglesia Católica, y que por tanto, no tienen plena responsabilidad personal de su estado eclesial¹⁰⁵.

En el III Convenio Unionístico de Valehrad los teólogos católicos discutieron la cuestión y propusieron varias opiniones:

a) Según algunos, un hombre santo busca con todas sus fuerzas la plena verdad religiosa, por eso la santidad debería conducirlos sin falta al pleno conocimiento de la verdad de la Iglesia Católica.

b) Según otros, en las comunidades cristianas no-católicas no podrían florecer las virtudes heroicas.

c) Para otros, el ejercicio de las virtudes heroicas es posible también en las comunidades no católicas, pero es difícil probar el hecho en los casos concretos, excepto los casos de martirio por la fe cristiana.

El problema se indica en sentido positivo en los Decretos del Concilio Vaticano II¹⁰⁶.

6. Refiriéndose a la doctrina de los autores ortodoxos griegos Frank GAVIN, citando a ANDRUTSOS, DOSITEO, MESOLORAS... escribe: "Estos (los griegos) deducen la santidad de la Iglesia de la santidad de Cristo, Fundador y Cabeza de la misma, del fin señalado a la Iglesia, es decir de su misión de santificar a los hombres, y de los medios que son propios a la Iglesia, de la doctrina y de la gracia de Cristo"¹⁰⁷.

M. JUGIE trae algunas citas de griegos más antiguos, por ejemplo, Eugenio BULGARIS, según el cual la Iglesia es santa por las cuatro razones siguientes:

- porque es santo su Cabeza, Cristo;
- porque es santo su fin: el culto del Dios verdadero;
- porque la Iglesia enseña y sugiere cosas santas;
- porque muchos de sus miembros resplandecen en santidad¹⁰⁸.

El mismo M. Jugie¹⁰⁹ indica seguidamente varios autores que o mencionan solamente la santidad de los miembros de la Iglesia (por ejemplo NETTARIO DE JERUSALEN, Platone LEVSIN, Filarete GUMILEVSKIJ); o, al contrario, hablan de tal santidad solo incidentalmente, tratando casi exclusivamente de la santidad de los medios (por ejemplo, SIMEONE DE SALONICA, Teofílo GORSKIJ -S.XVIII-, Filarete DROZDOV -en su catecismo-, Macario BULGAKOV).

¹⁰⁵ Cf. Concilio Vat. II, *De Oecumenismo*, n. 31; *Lumen Gentium*, cap. I, n. 8.

¹⁰⁶ Véase *Lumen Gentium*, Cap. I, nn. 8 y 15; *Unitatis Redintegratio*, n.3.

¹⁰⁷ Cf. *Some aspects of contemporary Greek Orthodox Thought*, Londres 1923, pp.244 ss.

¹⁰⁸ Cf. *DTCO*, IV, pp.540 ss.

¹⁰⁹ *L.c.*, pp. 541 ss.

7. Una mención particular merece Nicolas MALINOVSKIJ que insiste mucho en la conexión entre la santidad y la infalibilidad magisterial de la Iglesia: "La Iglesia, siendo el gran Cuerpo de su Cabeza, el Dios-Hombre, y estando animada por el Espíritu Santo, es Santa como Esposa de Cristo, esto es, es pura, inmaculada, e infalible en la doctrina"¹¹⁰. Mas adelante escribe: "Con la propiedad de la santidad está ligada la infalibilidad de la Iglesia en la doctrina. La infalibilidad de la Iglesia está fundada en su santidad; la Iglesia es infalible porque es santa"¹¹¹.

Esta idea es común en la escuela chomjakoviana.

Viceversa Nicodemo MILAS afirma expresamente: la Iglesia es santa porque es infalible¹¹².

8. Durante el convenio anglo-ruso, desarrollado en Moscú en Julio de 1956 el profesor I.N. PARIJSKIJ resume así la doctrina de la Iglesia ortodoxa rusa: según ésta, el término "santa" se refiere a la Iglesia en su totalidad, comprendiendo tanto a la Iglesia terrestre como a la celeste. La Iglesia terrestre es santa en virtud de su doctrina, de su oración y de sus sacramentos. La presencia de pecadores en la Iglesia no impide que sea santa, como los ramos no crecidos o secos no impiden que el árbol florezca y de fruto; basta que estén las raíces sanas y que la linfa vital alimente todo el árbol. Los pecadores pueden purificarse mediante la penitencia, aquellos que no la hacen, voluntariamente se separan del cuerpo de Cristo, y en tal caso, aunque en apariencia permanecen incorporados en la Iglesia, en realidad no participan más de su vida.

9. Todo lo que hemos dicho hasta ahora se refiere a la doctrina de los ortodoxos.

Permanecen otras cuestiones que debían tratarse en este capítulo, sobre todo las dos siguientes: 1) La cuestión de hecho: si las Iglesias orientales ortodoxas de hecho han conservado esta propiedad de la Iglesia, por qué razón y en que medida; 2) la cuestión positiva histórica sobre la canonización de Santos en la Iglesia ortodoxa después del Gran Cisma.

La respuesta a la primera cuestión se puede encontrar en las declaraciones del Vaticano II¹¹³. La respuesta resulta del examen positivo del estado real de las iglesias ortodoxas en relación a los elementos constitutivos de esta nota de la Iglesia.

Respecto a la cuestión de la canonización de los Santos en la Iglesia Griega se hace mediante un decreto oficial con el que se aprueba el culto público ya existente de un siervo de Dios, o tal culto viene instituido. Normalmente, el decreto menciona los milagros, aunque no siempre.

En la Iglesia rusa, hasta, el año 1547, se llegaba a la canonización, si puede ser llamada así, mediante la veneración espontánea de parte del pueblo fiel, suscitada y basada sobre todo en la incorrupción del cuerpo del siervo de Dios y sobre su fama de milagros, obtenidos por su intercesión. De 1547 a 1721 (cuando Pedro el Grande sustituye el Patriarcado con el Sínodo), el metropolitano de Moscú, después el patriarca de Moscú

¹¹⁰ Cf., *Pravoslavnoe dogmaticeskoe bogoslovie*, t. III, ed. 1909, p. 502.

¹¹¹ Ibid., p.506.

¹¹² *Derecho eclesiástico de la Iglesia ortodoxa oriental*, ed. griega, Atenas 1906, t.II, par.50, p.292, citado por JUGIE M., *op.cit.*, IV, p.543.

¹¹³ *Lumen Gentium*, cap. I, nn. 8 y 15; *Unitatis Redintegratio*, n. 3.

emanaba el decreto de canonización. La incorrupción del cuerpo era considerada la prueba necesaria y suficiente de la santidad. De 1721 a 1914 el Santo Sínodo preparaba los decretos que después eran promulgados por el emperador. En estos procesos de canonización la prueba principal era constatar la incorrupción del cuerpo. Cuando en 1892, con ocasión del proceso de canonización de Sarafin de Sarof, se encontró su cuerpo descompuesto, esto constituyó una grave dificultad y el proceso se alargó durante diez años, y en el año 1903, Serafin es señalado entre los Santos¹¹⁴.

El Sínodo panruso del 1917-18 completó solemnemente dos canonizaciones. En tiempos más recientes se han terminado otras canonizaciones de la Iglesia rusa, del patriarcado de Constantinopla y de la Iglesia griega.

Es difícil establecer el número de los que han sido inscritos en el álbum de los Santos de la Iglesia Ortodoxa, así como su historicidad. El arcimandrita LEONID indica en el año 1891 los nombres de 795 Santos del imperio ruso hasta el siglo XVIII. Pero observa que solo de unos 200 de estos personajes existe una biografía escrita, mientras que las "Vidas" recogidas antes de 1550 no superan las 70. Son pocas las canonizaciones oficiales mediante un decreto público de las Iglesias orientales ortodoxas después del siglo XI. Es también sorprendente el hecho de que en el álbum de los Santos que son venerados en las Iglesias ortodoxas con culto público, son poquísimas las mujeres.

¹¹⁴ Cf. "Analecta Bollondiana", 37/1920, pp. 172-176.

CAPÍTULO VII: NOTAS DE LA IGLESIA PROFESADAS EN EL SÍMBOLO DE LA FE NICENO-CONSTANTINOPOLITANO: CATOLICIDAD

1. Nota bibliográfica.

KARMIRIS, *Catholicity of the Church and Nationalism*, en *Procès Verbaux*, 1978.

MEYENDORFF J., *Orthodoxy and Catholicism*, Paris 1965.

MOURATIDES C., *Esprit communautaire et Conciliarité*, en *Procès Verbaux*, 1978.

PLAMADEALA A., *Catholicité et Ethnicité*, en *Procès Verbaux*, 1978.

TREMBELAS, *Dogmatique ...*, pp. 396 y ss.

ZIZIOULAS, *Orthodossia*, en "Enciclopedia del Novecento", Vol. V, Roma 1980.

2. Nociones.

El término "catolicidad" o "universalidad" de la Iglesia significa en primer lugar su difusión en el mundo.

Esta propiedad de la Iglesia de Cristo indica tanto su unidad y unicidad como su universalidad, sea "de iure" o "de facto".

Muchos ya distinguieron entre a) catolicidad cuantitativa numérica: la capacidad de la Iglesia de abrazar en su seno a todos los hombres; b) la catolicidad cualitativa, que expresa la capacidad de la Iglesia de reunir juntos y de santificar a todos los hombres, superando particularismos nacionales, culturales, sociales o de cualquier otro género, además de la capacidad de elevar y orientar a un fin superior todos los elementos buenos naturales que la Iglesia encuentra en su difusión; es decir, la capacidad de la Iglesia de comunicar a todos los hombres todos los carismas divinos y apostólicos.

Desde el punto de vista histórico se comenzó a atribuir a la Iglesia este título de "católica" ya en el siglo II. Lo encontramos en los libros del Nuevo Testamento y poco

después en la DIDACHE (9,4; 10,5). El término está contenido en las Carta a los fieles de Esmirna (8,2, en conexión con la Carta a los Efesios 3,4) de S. Ignacio de Antioquía. Después se encuentra en el *Martirio de S. Policarpo* (escrito cerca del año 156/7)¹¹⁵; en el *Fragmento Muratoriano* (cerca del año 200); en CLEMENTE DE ALEJANDRIA, en S. CIPRIANO, en TERTULIANO¹¹⁶.

Referido a la Iglesia, el término significa en los primeros siglos sobre todo la unidad en el sentido de integridad de la fe (todos nosotros, aunque seamos muchos, somos uno en Cristo y profesamos una única e idéntica fe), en oposición al particularismo y al sectarismo de los herejes.

Seguidamente venía más acentuado el aspecto de la universalidad de difusión respecto a distintos lugares, pueblos y tiempos.

Con el resurgir de herejías, que se propagaban por todo el mundo, los católicos comenzaron a poner de relieve más bien los elementos de unidad y de apostolicidad (en cuanto al origen, la doctrina, la fe y la jerarquía).

Los Santos Padres en su mayor parte entienden este término sobre todo en el sentido de difusión de una misma y sola Iglesia. Así, S. Agustín: "La Iglesia es llamada católica porque... está difundida en todo el mundo". Pero también indica en otra conexión el aspecto de la unidad¹¹⁷, donde escribe contra los Donatistas, que interpretaban la catolicidad como la posesión de todos los preceptos de Cristo y de todos los sacramentos. S. Agustín no niega tal aspecto de la catolicidad pero insiste sobre el hecho de la universal difusión de la Iglesia Católica, anunciada por los profetas y por Cristo¹¹⁸. De forma similar hablan OTTATO de MILEVI¹¹⁹ y PACIANO¹²⁰. Pero ya S. CIRILO DE JERUSALEN hace notar que este término tiene un contenido más grande¹²¹.

En los últimos decenios ésta más larga interpretación del término "catolicidad" de la Iglesia se ha hecho común entre los teólogos católicos. Por eso el P. ZAPELENA SJ, un teólogo de tendencia más bien tradicionalista, interpreta el término en sentido de la multiplicidad universal de la Iglesia, que incluye:

- a) la doctrina revelada que íntegramente es confiada a la Iglesia y que ésta celosamente custodia e infaliblemente predica;
- b) los hombres que la Iglesia acoge sin ninguna distinción de origen, raza o condición social;
- c) los medios de la salvación, porque la Iglesia posee todos los méritos y todas las gracias, que ha recibido de Cristo sobre la Cruz y los aplica incesantemente a todos los hombres;

¹¹⁵ Cf. *Prólogo*; 8,1; 19,2; 16,2.

¹¹⁶ *De praescriptione*, 26; 30.

¹¹⁷ Cf. *Epist.* 93,23- *PL* 33-333.

¹¹⁸ Cf. su *Discurso Sermon* 46,8,18- *PL* 38,280.

¹¹⁹ *Contra Parmenium sonatista*- *PL* 11,946.

¹²⁰ *PL* 13,1055.

¹²¹ *Catechesis*, 18, par. 23 y 26 - *PG* 33, 1044.

d) la necesidad, siendo la Iglesia necesaria a todos los hombres para alcanzar la salvación;

e) la duración, que comprende todo el tiempo hasta el fin del mundo;

f) el espacio, porque sin mirar a la lengua y a los confines de la tierra debe difundirse para todas partes¹²².

Otros autores proceden en esta misma línea y así el Concilio Vaticano II puede formular una nueva y más adecuada síntesis de las respectivas doctrinas¹²³.

3. La doctrina de los ortodoxos¹²⁴.

a) Así como la noción de catolicidad incluye indirectamente la de unidad, se sigue que la doctrina de los ortodoxos sobre la catolicidad depende también de la de la unidad de la Iglesia. Surge, por tanto, para los ortodoxos una cierta dificultad en el explicar esta propiedad esencial y nota de la Iglesia, dado el vigente sistema organizativo de la cristiandad oriental ortodoxa, reagrupada en Iglesias nacionales autocéfalas o autónomas.

b) La interpretación de esta propiedad esencial de la Iglesia permanece influenciada también de otro aspecto que mira la situación efectiva. Las Iglesias orientales ortodoxas frecuentemente añaden el título "católica" a aquel de Iglesia "ortodoxa oriental". Esto se puede explicar sea con las razones y preocupaciones de carácter apologético o con las de su situación efectiva: difusión por todo el mundo gracias a la emigraciones y a la diáspora (en occidente o en los "nuevos pueblos" -Africa y Asia-).

c) Una cierta confusión al tratar el problema proviene de la insuficiente distinción entre las Iglesias en el estadio de celeste gloria y aquella peregrinante en la tierra.

d) Tal vez también la distinción insistente en ellos en el modo de escribir el término: "catholica" vale para la Iglesia ortodoxa, mientras que "cattolica" es para la Iglesia Romano- católica.

4. Resumiendo las posiciones teológicas de los ortodoxos sobre esta nota de la Iglesia.

Los teólogos ortodoxos de tendencia tradicional entienden la catolicidad en el sentido de universalidad de difusión. Así por ejemplo los *Libri Symbolici*.

Pietro MOGHILA afirma: "... este artículo (IX del Símbolo) enseña que la Iglesia católica no toma su nombre de ninguna localidad, ni siquiera principal, aunque se trate de Iglesias particulares..."¹²⁵. En la conclusión de este artículo dice: "Por tanto, la Iglesia de Jerusalén es la madre de todas las Iglesias y la primera entre ellas..., porque de ella comenzó la propagación del Evangelio a todas las partes de la tierra, y por eso deviene católica, siendo aceptada por todos los hombres en cuanto a la doctrina de la fe". Aquí la "catolicidad" de la Iglesia es entendida como la difusión universal de la Iglesia (al menos "de iure"); pero en cuanto a la unidad e identidad de la Iglesia así difundida en el mundo,

¹²² *De Ecclesia Christi*, I. Roma 1946, p. 397.

¹²³ Ver a este propósito la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, n. 8, 13, 17; y el Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 17.

¹²⁴ Cf. JUGIE M., *DTCO*, IV, pp. 565-572.

¹²⁵ *Confessione della fede*, p.I, q.84.

se pone en evidencia solamente la unidad en la doctrina de la fe (al menos explícitamente). De forma similar habla también DOSITEO¹²⁶.

Filarete DROZDOV: "La Iglesia se llama católica, porque no está limitada a ningún lugar, a ningún período de tiempo, ni a ninguna nación, pero incorpora a sí a todos los fieles de todos los lugares, tiempos y naciones"¹²⁷.

La mayor parte de los autores ortodoxos de tendencia tradicional expone la catolicidad de la Iglesia en este sentido, pero de tal modo que algunos de ellos mencionan explícitamente mejor la catolicidad "de iure", mientras que otros se inclinan por aquella "de facto", en el sentido de la actual difusión en todo el mundo, otros mencionan a ambas¹²⁸. Citamos algunos ejemplos:

Ch. ANDRUTSOS¹²⁹ atribuye a la Iglesia la catolicidad porque ésta (la Iglesia) está destinada a todos los hombres del mismo modo que la Redención realizada por Cristo y los medios de la salvación.

Añade además otro sentido, el que mira a la identidad de la doctrina. Si una doctrina es predicada universalmente, en todas la Iglesias, es signo de que es "católica", y es también un signo de la verdadera Iglesia de Cristo, en oposición a las sectas heréticas o cismáticas¹³⁰.

Filarete GUMILEVSKIJ, explicando la definición contenida en el catecismo de Drozdov, la interpreta en el sentido de la catolicidad perpetua "de facto". La universalidad en cuanto a los lugares la entiende en el sentido de la unidad e identidad de la fe profesada por todas partes, mejor que en el sentido de su actual difusión universal.

De forma parecida:

N. MALINOVSKIJ que basa su exposición en la de Filarete Drozdov.

J. E. MESOLORAS: "Católica llamamos a la Iglesia no solo porque está difundida en todo el mundo, sino a causa de la doctrina de Cristo, de los Apóstoles y de sus sucesores, que la Iglesia conserva; ella invita a todos a la salvación y está destinada a acoger a todos en sí, a fin de que sea un solo rebaño y un solo pastor"¹³¹.

Otros como Antonio AMFITEATROV, siguiendo la definición de S. Cirilo de Jerusalén, indican otra especie de catolicidad, la que mira a la difusión territorial de la Iglesia¹³². Pone de relieve sobre todo la universalidad temporal (o sea la perpetuidad, la indefetibilidad), así como la integridad doctrinal (la inmutable conservación de la fe transmitida por generaciones precedentes).

¹²⁶ *Confessione*, d.10.

¹²⁷ *Catecismo*, sobre el artículo IX del Símbolo.

¹²⁸ Cf. las citas de JUGIE M., *DTCO*, IV, pp. 566 ss.

¹²⁹ *Dogmatiki*, pp.278 ss.

¹³⁰ Cf. GAVIN F., *Some aspects fo contemporary Greek Orthodox Thought*, p. 245.

¹³¹ Cit. de JUGIE M., *op. cit.* IV, 568.

¹³² Cf., *Ibid.*

5. De modo nuevo interpretó la catolicidad de la Iglesia Alessio S. CHOMJAKOV, partiendo de la versión eslava del Símbolo, en el cual desde el siglo XV (o XVI) la expresión "cattolica" viene traducido por el término "sobornaja".

Chomjakov que conocía la historia de la versión eslava¹³³ interpretó este término de tal modo que su idea de "sobornost" de la Iglesia resultase del Símbolo mismo, en el sentido de unidad en la pluralidad. La Iglesia es "cattolica", es decir "Kat'holon" ("salon l'unité de tous") y no "Kat'hola", o sea "c'est l'Eglise qui est selon tous, où selon l'unité de tous, l'Eglise de l'unanimité libre, de l'unanimité parfaite où il n'y a plus de Grecs ni de Barbares, où il n'y a plus de différence de conditions, plus de maîtres ni d'esclaves..."¹³⁴.

Con otras palabras: la Iglesia es llamada católica - según Chomjakov- porque los fieles en particular o en su totalidad, ligados en el mutuo amor, participan en la plenitud de los dones dados a la Iglesia, de tal modo que son suprimidas todas las particularidades que serían un obstáculo a la perfecta unanimidad y al unánime consenso de todos los miembros. Por eso es rechazada la distinción entre la Iglesia que enseña y la que aprende, porque la entera comunidad eclesial en su totalidad goza del don de la santidad y de la infalibilidad y de todos los otros bienes de la Iglesia. Así se forma la multiflorne unidad en la multiplicidad (en la pluralidad), o sea la perfecta y libre unanimidad de toda la Iglesia.

Los motivos por los cuales Chomjakov quería ofrecer una nueva interpretación de la 'catolicidad= sobornost' de la Iglesia fueron preferentemente externos:

a) En primer lugar, debía explicar por qué la Iglesia ortodoxa propuesta por el como la única históricamente verdadera Iglesia de Cristo, todavía, en su tiempo, aparece restringida entre los confines de algunas naciones.

b) Debía justificar la falta de celo misionero en la Iglesia ortodoxa después de la separación.

c) Debía también presentar una solución razonable de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, es decir, en qué modo puede la Iglesia mantener su autonomía y universalidad en la multiplicidad política de Estados¹³⁵.

6. La idea de "sobornost", o sea la catolicidad de la Iglesia entendida en tal sentido, se hace casi un distintivo de la eclesiología eslavófila y de todos los seguidores de Alessio Chomjakov. Así ciertos aspectos de la concepción eclesiológica chomjakoviana son siempre mas asimilados por los teólogos ortodoxos, incluso de aquellos que pertenecen a la escuela tradicional.

Después son sobre todo los teólogos rusos emigrados los que continúan desarrollando las ideas de Chomjakov en varias direcciones.

Se pueden ver las obras de Nicola BERDJAEV¹³⁶, o las obras de Sergio BULGAKOV¹³⁷. Bulgakov extiende la idea de la "sobornost" hasta el punto de

¹³³ Cf., *L'Eglise Latine et le protestantisme...*, p. 391-400.

¹³⁴ *Op. cit.* pp.397 ss.

¹³⁵ Cf. BARON P., *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle: A.S. Chomjakov*, en "Or.Chr.Analecta", n. 127, pp. 218 ss, 223 s.

¹³⁶ Cf. SCHULTZE B., *Die Schau der Kirche bei N. Berdjaev*, en "Or. Chr. Analecta" n. 116, Roma 1938, pp. 108-121.

interpretarla en el sentido de una conciencia eclesial colectiva en la cual los individuos experimentarían de algún modo la vida religiosa de los otros.

De tales premisas surgen algunas cuestiones nuevas, por ejemplo, sobre la distinción entre el clero y los laicos, sobre la posición y los derechos de estos últimos en la Iglesia y en el Concilio, etc. Una primera confrontación de opiniones se tuvo en el I Congreso de Teólogos Ortodoxos de Atenas en 1936.

7. Historia de la versión eslava del Símbolo

Las investigaciones científicas sobre el sentido de la incorporación del término "sobornost" en el Símbolo de la fe fueron promovidas por deseo del S. Sínodo a inicios del presente siglo. De esta investigación histórico-filológica se llegó a las siguientes conclusiones:

La primera versión eslava del Símbolo Niceno-Constantinopolitano y de los otros Símbolos (de Jerusalén y Niceno) conservó inmutable la expresión "Katholikén" en su raíz, traduciendo "Katholiceskuju" o "Katholikiu".

Sóloamente del siglo XIV en adelante los eslavos comenzaron a traducir el término griego con la expresión "sobornuja". Pero estos traductores del XIV y XV, por miedo a que el término fuese interpretado en un sentido equivocado, ponían ambos términos juntos, uno junto al otro: "Katholikia" y "Sobornaja", tal como se ve en los manuscritos recogidos en los siglos XIV y XV.

Es evidente que de este modo querían expresar el sentido tradicional contenido en los comentarios de los Santos Padres, es decir, la unidad y la universalidad, o la unidad en la universalidad de la Iglesia.

Hay una razón filológico-teológica para esta nueva versión del término: la palabra eslava que podría haber sido usada para el término griego original es "vselerskaja"; pero con este término es traducida usualmente la expresión griega "oikoumenikos", título del patriarca de Constantinopla, que expresaba su competencia hacia toda la "oikoumene" del imperio bizantino. Los traductores eslavos querían evitar tal sentido restrictivo de la expresión griega "katholike" y por eso inventaron el término "sobornaja" para expresar una sola Iglesia en su universalidad.

Malinovski, cita las palabras de un autor anónimo que había escrito de este tema¹³⁸: "Katholiké, significando la universalidad (vsemirnost) de la Iglesia, expresa la unificación en un único todo de aquello que había estado dividido y disperso, con otras palabras, expresa la idea de la unidad en la multitud y de la plena unanimidad "en cuanto a todo" (Kath'holon) de todas las partes de una totalidad (de la Iglesia); el aspecto de la unidad prevalece y predomina en este término respecto a la difusión en todo el mundo. Por esto, en cuanto a la vida de la Iglesia, el término conlleva que ella debe orientarse no al aislamiento autónomo de cada parte, sino a la unificación centralizante de estas partes en todo el mundo (es decir en Cristo Jesús)"¹³⁹.

¹³⁷ Por ejemplo el artículo *Thesen über die Kirche*, en la obra *Procés verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athens, 29 Nov.-6 Déc.1936*, Atenas 1939, pp. 130 ss.

¹³⁸ En la revista "Cerkovnye Vedomosti" en el año 1906, n. 2.

¹³⁹ Cf. MALINOVSKI, *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie*, ed. 1909, t.III, p.521.

8. El término sobornaja aún puede ser fácilmente interpretado, sobre todo por los que son menos cultos, como si significase una forma de gobierno sinodal o conciliar o también democrático. De hecho algunos han interpretado el término sobornaja (Cernov) en la versión eslava como si significase la forma de gobierno sinodal instaurado por Pedro el Grande en la Iglesia rusa, junto con la abolición del patriarcado. Otros, en esta dirección, han propagado la constitución colegial de la Iglesia, o conciliar y democrática, casi como un sínodo, que debería dirigir y gobernar toda la Iglesia y cuyos miembros necesariamente deberían ser o los pastores (clero) o los laicos, con los mismos derechos, elegidos con la participación de todos los fieles, incluso, según algunos el derecho de "aceptar" los decretos sinodales (convalidándolos o ratificándolos).

El profesor Amilcare ALIVISATOS en Salónica con ocasión del VI Centenario de la muerte de Gregorio Palamas (1959) habló abiertamente de la Iglesia sobornaja-democrática.

9. Recientemente se ha hecho una cierta reinterpretación de la catolicidad "sobornost" de la Iglesia en la escuela de N. Afanasiev, propulsor de la eclesiología eucarística, en oposición a la "eclesiología universalística". Tal reinterpretación, sin embargo, no es del todo nueva, pero deriva de varias fuentes de inspiración: de la genuina tradición cristiana, de las ideas de Chomjakov, etc. Según Afanasiev la catolicidad de la Iglesia significa lo mismo que la plenitud de la Iglesia: donde la Iglesia está toda entera, con toda su plenitud. El término "católica" según Afanasiev no es idéntico al término "universal" en cuanto al significado. El universalismo, o sea, la tendencia a la difusión universal, es una consecuencia necesaria resultante de la catolicidad interior de cada iglesia local, que en sí misma (diría: "ontológicamente") se identifica con la Iglesia católica. El universalismo viene de la catolicidad, porque la Iglesia local tiene su centro en la Eucaristía, que es la fuente del universalismo. En efecto, la Eucaristía infunde a la comunidad eclesial el empuje misionero y suscita en ella el amor fraterno universal.

Una idea similar es la expresada por Alessandro SCHMEMANN, interpretando la idea de la "sobornost" en el sentido de una participación activa de todos los miembros de la Iglesia en todas las manifestaciones de su vida, cada uno en su propio ámbito y servicio, según la propia vocación y el propio grado.

10. Si se examina a fondo el pensamiento de los teólogos ortodoxos contemporáneos, se descubre una cierta diversidad de opiniones en esta materia. Algunos hablan de la catolicidad en sentido de colegialidad, por ejemplo, Pietro L'HUILLIER. Otros, a la integridad dogmática, como por ejemplo, Paolo EVDOKIMOV, que escribe: "Katholiké dèrivé de kath'holon, secundum totum, selon la plénitude, quia per totum est, exprime une totalité qui n'est pas géographique, horizontale, quantitative; mais verticale, qualitative, opposée à toute fragmentation du dogme. 'Là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique' (Saint Ignace, Smyrn. 8, 2), designe cette unité du plérôme qui ne dépend aucunement des conditions historiques, spatiales et quantitative"¹⁴⁰.

El autor después continúa interpretando en el mismo sentido la "sobornost" de Chomjakov y la eclesiología eucarística¹⁴¹. Un resumen de la doctrina enseñada actualmente en las escuelas eclesiásticas del patriarcado de Moscú fue presentado por el profesor L.N. PARISKIJ, (de la Academia Eclesiástica de Leningrado, durante el

¹⁴⁰ Cf. *L'Orthodoxie*, p. 156.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp.157 ss.

Convenio anglo-ruso, tenido en Moscú en 1956). El término Iglesia "católica" viene por el interpretado así:

1) En referencia a la doctrina, como la inmutabilidad y la identidad de la doctrina que la Iglesia de Cristo conserva siempre desde la época apostólica.

2) En referencia a la universalidad temporal y local de la Iglesia: a la Iglesia le es confiada la misión que mira a todos los hombres, a toda la humanidad, porque Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad (I Tim 2,4), el sacrificio de Cristo ha sido ofrecido una vez para siempre por toda la humanidad y también el Evangelio debe ser anunciado al mundo entero.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía General

AFANASIEV N., L'Eglise du Saint Esprit, París 1975.

ALIVISATOS H.S., The holy Greek Orthodox Church, en "The Nature of the Church", Londres 1952.

BARON P., Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle Alexis S. Khomiakov, en "Or.Chr.An." 127, Roma 1940.

BERDJÀEV N., L'idée russe, París 1969.

BINNS J., Las iglesias cristianas ortodoxas, Madrid: Akal, 2010

BOUYER L., La Chiesa di Dio, Asis 1971.

BRATSIOTIS P., The Greek Orthodox Church, trad. de J. Blenkinsopp, University of Notre Dame Press, Londres 1968.

BULGAKOV S., The Orthodox Church, Londres 1935.

CIOFFARI G., Breve storia della Teologia russa, Bari 1987;

CIOFFARI G., La sobornost' nella teologia russa. La visione della chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo, Bari 1978;

CIOFFARI G., L'ecclesiología ortodossa. Problemi e prospettive, Bari 1991.

CLÉMENT O., L'Église orthodoxe. Paris: Presses universitaires de France 1961

CONGAR Y.M.-J., Quatres siècles de desunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique, en "Istina" 2 (1968), pp. 131-152.

DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona: Herder 1963.

EVDOKIMOV P., L'Orthodoxie, Paris 1960.

FEDOTOV A., *A Treasury of Russian Spirituality*, Cambridge, Mass. 1956.

FELMY, K. C., Teología ortodoxa actual. Salamanca: Sígueme 2002

FLOROVSKIJ J., Le Corp du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Eglise, en "La sainte Eglise Universelle", Neuchatel-Paris 1949.

FLOROVSKIJ J., L'Eglise, sa nature et sa tâche, en "Desordre de l'Homme et Dessenin de Dieu", I, Neuchatel-Paris 1949;

JUGIE M., Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, 5 volúmenes, Paris 1926/35.

KARMIRIS, Catholicity of the Church and Nationalism, en Procés Verbaux, 1978.

KOLOGRIVOV Ivan, *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955.

LANNE E., Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe, en "Irenikon", 1962, XXXV, pp. 171-212.

LE GUILLOU M.J., Lo spiritu dell'Ortodossia greca et russa, Catania 1962.

LOSSKIJ V., La teologia mistica della Chiesa d'Oriente, Bologna 1967.

LOSSKY Vladimiro, *Essai sur la théologie mystique*, Parigi 1944, Trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1967.

MEYENDORFF J., Initiation à la Théologie Byzantine, Paris 1975.

MEYENDORFF J., Orthodoxy and Catholicism, Paris 1965.

MEYENDORFF J., *The Orthodox Church: its Past and its Role in the World today*, Nueva York 1962;

MEYER J., La gran controversia: las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días. Barcelona: Tusquets 2006

MOURATIDES C., Esprit communautaire et Conciliarité, en Procès Verbaux, 1978.

PATELOS C. (dir.), *The Orthodox Church and the Ecumenical movement. Documents and statements 1902-1975*, Genova 1978.

PEANO L., *La chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

PETER P., *La canonisation des Saints dans l'Eglise russe*, en "Analecta Bollandiana", 33/1914, pp. 380-420.

PLAMADEALA A., *Catholicité et Ethnicité*, en Procès Verbaux, 1978.

RAES Alfonso., *Vi sono santi nella Chiesa Ortodossa?-Il Simbolo*, vol. XIX: *Credo nella Chiesa Santa*, Assisi, Prto Civitate Christiana, 1962, pp.59-73.

SALACHAS D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa*. Iter e documentazione, Bari 1986.

SANTOS HERNÁNDEZ A., *Iglesia Ortodoxa*, en Gran Enciclopedia Rial (GER) 1971.

SANTOS HERNÁNDEZ A., *Iglesias orientales separadas*, en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia*, Vol. 30, pp.12-45, 1971.

SOLOV'EV V., *Sulla Divinumanità e altre scritti. Obras escogidas*, I, a cargo de P. Modesto, Milan 1971.

TREMBELAS P., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Chevetogne 1967.

TYSZKIEWICZ S., *La saintité de l'Eglise Christoconforme*, Roma 1945.

TYSZKIEWICZ S., *L'attitude des Saints russes à l'égard du catholicisme*, en "Gregorianum", 33/1952, pp.292-298.

VÁZQUEZ BORAU J. L., *Las iglesias cristianas: católica, ortodoxa, protestante y anglicana*. Madrid: San Pablo 2003

WARE T. K., *L'Orthodoxie. L'Eglise des sept conciles*, Brujas 1968.

ZERNOV N., *Cristianismo oriental: orígenes y desarrollo de la iglesia ortodoxa orienta*. Madrid: Guadarrama 1962.

ZIZIOULAS J.D., *Ortodossia*, en "Enciclopedia del Novecento", V, Roma 1980.

Revistas:

Echos d'Orient, después de 1942 "Etudes byzantines", Paris.

Irénikon, Chevetogne.

Istina, Paris.

La pensée orthodoxe, Paris.

Nicolaus. Revista de Teología Ecueménico-Patrística, Bari.

Orientalia Christiana Analecta, Roma.

Orientalia Christiana Periodica, Roma.

Oriente Cristiano, Palermo.

Russie et Chrétienté, Paris.

Saint Vladimir's Semynary Quarterly, New York.

Sobornost', Londres