



Pneumatología ortodoxa: panorama de la teología contemporánea

Orthodox Pneumatology: An Overview of Contemporary Theology

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez ^[a] 

Colômbia

Universidade Santo Tomás e Universidade San Buenaventura

Como citar: QUEVEDO RODRÍGUEZ, A. M. Q. Pneumatología ortodoxa: panorama de la teología contemporánea. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba, Editora PUCPRESS, v. 17, n. 01, p. 32-47, jan./abr. 2025. DOI: doi.org/10.7213/2175-1838.17.001.DS03

Resumen

El artículo explora diversas perspectivas de la pneumatología ortodoxa contemporánea. Aborda las dimensiones dogmáticas, incluyendo la relación del Espíritu Santo en la Trinidad, el Credo y Pentecostés; las perspectivas eclesiológicas, como la dimensión pneumática de la Iglesia, la jerarquía y el carisma, y la presencia del Espíritu en la liturgia; y las dimensiones antropológicas, que abarcan la vivencia de la espiritualidad, la experiencia mística y la acción sacerdotal. Recurriendo a fuentes contemporáneas, teniendo en cuenta la renovación teológica de la Ortodoxia que tuvo lugar desde finales del siglo XIX, se ofrecen elementos que pueden promover una mayor reflexión sobre el Espíritu y abrir posibilidades ecuménicas.

Palabras clave: Espíritu Santo. Teología Ortodoxa. Pneumatología Ortodoxa. Eclesiología Ortodoxa. Espiritualidad Ortodoxa.

Abstract

This article explores various perspectives of contemporary Orthodox pneumatology. It addresses dogmatic dimensions, including the relationship of the Holy Spirit in the Trinity, the Creed, and Pentecost; ecclesiological perspectives, such as the pneumatic dimension of the Church, hierarchy and charisma, and the presence of the Spirit in the liturgy; and anthropological dimensions, which encompass the experience of spirituality, mystical experience, and priestly action. Drawing on contemporary sources and taking into account the theological renewal of Orthodoxy that has taken place since the late 19th century, it offers elements that can promote greater reflection on the Spirit and open up ecumenical possibilities.

Keywords: Holy Spirit. Orthodox Theology. Orthodox Pneumatology. Orthodox Ecclesiology. Orthodox Spirituality.

Introducción

Desde hace algunos lustros, la pneumatología ha tomado mayor relevancia en el panorama teológico de occidente. Mientras que, por mucho tiempo, el Espíritu Santo fue considerado como el gran ignorado de la teología, varios factores han hecho que la reflexión de las Iglesias haya puesto sus ojos recientemente en la figura de la Tercera Persona de la Trinidad. Uno de dichos factores es el fructífero encuentro ecuménico con las Iglesias orientales, tal y como lo atestiguan, por ejemplo, documentos del Consejo Mundial de Iglesias¹ y del Magisterio católico romano². Particularmente, la teología ortodoxa más reciente retoma los enunciados clásicos sobre la fe en el Espíritu y los relee a la luz de la renovación teológica que tuvo lugar a partir de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Esta visión resulta ser una riqueza para la reflexión pneumatológica actual, dado que ofrece horizontes de sentido que articulan la Tradición del cristianismo oriental con las intuiciones teológicas hodiernas.

Teniendo en cuenta lo anterior, el presente artículo pretende mostrar algunos horizontes de la pneumatología ortodoxa contemporánea teniendo en cuenta tres perspectivas. La primera de ellas se concentra en explorar ciertos aspectos dogmáticos fundamentales que sirvan como base del estudio subsiguiente. La segunda, por su parte, se centra en la cuestión eclesiológica, subrayando las manifestaciones comunitarias de la experiencia del Espíritu. La tercera aborda la dimensión pneumática desde la antropología teológica en particular. Cierra el artículo una serie de sucintas reflexiones conclusivas que buscan promover nuevos estudios.

Dado que el texto busca ofrecer una visión panorámica lo suficientemente amplia como para alentar profundizaciones posteriores, se dejó de lado la explicación de las distintas corrientes del pensamiento teológico ortodoxo contemporáneo, así como las tensiones y contrastes de énfasis que hay entre sus autores. Se privilegia una lectura de convergencia en la cual se señalan aquellos puntos que son más o menos comunes, con la esperanza de que el abundante aparato crítico sea una guía para acceder a discusiones más particulares, tales como el Espíritu Santo y sofiología³. Igualmente, si bien es cierto que el pensamiento de los Padres de la Iglesia es uno de los pilares de la teología cristiana oriental, el interés por la contemporaneidad hace que no haya mayor referencia a ellos en el texto. Con todo, se reconoce que el movimiento neopatrístico afectó radicalmente a los teólogos referenciados, por lo que la teología de los Padres está a la base de lo aquí expuesto.

Perspectivas dogmáticas

El Espíritu Santo en la Trinidad

La teología trinitaria ortodoxa tiene dos rasgos característicos que la diferencian, en mayor o menor medida, de las teologías cristianas occidentales. Por un lado, existe un mayor énfasis en la dimensión hipostática trinitaria, lo cual conlleva a fijar el punto de partida de la divinidad en las Personas Divinas (Dios Trino) y no la unidad esencial (Dios Uno). Esta primacía de lo personal deja la diversidad como protagonista y causa originaria de la realidad misma⁴. Por otro, se subraya la primacía que tiene el Padre como única fuente de la Trinidad: Él engendró al Hijo y de Él proviene el Espíritu. Es, entonces, una teología de tipo monárquico, mas no monarquiano⁵.

En cuanto al Espíritu Santo se refiere, la Ortodoxia ha asumido, conservado y profesado litúrgicamente la fe de la Iglesia antigua expresada en el Credo Niceno-Constantinopolitano y por los Padres de la Iglesia, especialmente los griegos⁶. Por eso, no duda en afirmar que el Espíritu comparte la naturaleza divina con el

¹ Antoni Matabosch, *El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021). Hacia la unidad perdida* (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2021).

² Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, 1965, n.º 15; Juan Pablo II, *Carta Apostólica Orientalis Lumen*, 1995, n.º 6, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html.

³ Sergei Bulgakov, *El Paráclito* (Salamanca: Sígueme, 2014), 227-78.

⁴ Ioannis Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2009), 50-54.

⁵ Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Volume 1. The Holy Trinity* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1998), 255.

⁶ Kalistos Ware, *La Iglesia Ortodoxa* (Buenos Aires: Ángela, 2006), 20.

Padre y el Hijo, manteniéndose alejada de cualquier teología subordinacionista que lo considere como una emanación secundaria de Dios⁷. Al mismo tiempo, la confesión en el rasgo personal del Pneuma divino marca distancia con las tendencias religiosas de carácter esotérico que ven en el Espíritu cierto tipo de fuerza o energía cósmica carente de individualidad⁸.

La condición divina implica que todas las Personas trinitarias sean santas. Sin embargo, el caso del Espíritu guarda una proporción particular en la medida que, en Él, la santidad se hace presente como un constitutivo ontológico⁹. La manifestación de la santidad como un elemento esencial de su naturaleza se convierte también en el idioma al que recurre para comunicarse tanto *ad intra* como *ad extra* de la Trinidad. De ahí que sea considerado, recurriendo nuevamente a la terminología patristica, como la santidad hipostática¹⁰.

El rasgo apofático de la teología ortodoxa está presente radicalmente en la pneumatología, dado que el Espíritu Santo es, ante todo, misterio¹¹. El Nuevo Testamento tiene más interés en dar a conocer su acción en la historia que en explicar su identidad. Incluso en Pentecostés, evento que es leído por la Tradición como la manifestación pneumática por excelencia, no se encuentra algo así como una encarnación del Espíritu¹². De ahí que, desde la Escritura hasta la actualidad, el lenguaje simbólico (aire, fuego, luz) sea el más adecuado a la hora de articular alguna clase de discurso acerca de la Tercera Persona de la Trinidad¹³.

Sin lugar a duda, el aporte más significativo de Gregorio Palamás (1296-1359) a la teología ortodoxa fue haber recuperado el pensamiento patristico al distinguir entre la esencia de Dios (lo que Él es) y sus energías (lo que Él hace)¹⁴. Alrededor de esta postulación, la Ortodoxia ha sido enfática en mostrar cómo Dios se auto trasciende y busca superar las limitaciones humanas al posibilitar que las personas participen de Él por medio de las energías. Aquí, el Espíritu Santo tiene un rol determinante, puesto que hace las veces de puente entre la divinidad y la humanidad. Si, de un lado, la vida divina halla su identificación casi totalmente con la Tercera Persona (esencia), de otro, coincide con sus diversas manifestaciones (energías)¹⁵.

Mientras que Palamás recurre la expresión *pneuma* de manera genérica para referirse a las energías divinas, reserva el uso del artículo (*to Pneuma*) a la hora de hablar acerca del Espíritu Santo. Con este matiz terminológico, la teología palamita logra mostrar que, aunque esencia y energías divinas tienen naturaleza y características diferentes, las dos están relacionadas profundamente gracias a la acción pneumática¹⁶. En consecuencia, a pesar de que el Espíritu es el único de la Trinidad que no posee un nombre propio, el creyente, para nombrarlo, puede echar mano de alguno de los nombres divinos que expresen cualquiera de las diversas manifestaciones históricas que posee¹⁷.

Para completar la perspectiva trinitaria, conviene profundizar en la relación entre el Espíritu y el Hijo, ya que la acción del primero es inseparable de la obra del segundo¹⁸. La teología cristiana oriental hace hincapié en la estrecha interacción que existen entre “las dos manos de Dios”¹⁹, razón por la cual propone una cristología de profundo carácter pneumático. En ella, se muestra cómo la humanidad de Jesús, en virtud de la encarnación, es la condición de posibilidad para que el misterio de espiritualización se haga presente en la historia y, más concretamente, en la carne²⁰.

⁷ Boris Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008), 143-44.

⁸ Paul Evdokimov, *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità* (Milán: Ancora, 1997), 273.

⁹ John W. Oliver, *Giver of Life. The Holy Spirit in Orthodox Tradition* (Massachusetts: Paraclete Press, 2011), 16-18.

¹⁰ Evdokimov, *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, 272.

¹¹ Boris Bobrinskoy, «God in Trinity», en *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham y Elizabeth Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 58-59.

¹² John Meyendorff, *Teología bizantina* (Madrid: Cristiandad, 2002), 321.

¹³ Kalistos Ware, *El Dios del misterio y la oración* (Madrid: Narcea, 1997), 138-39.

¹⁴ Tikhon Pino, *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas* (Londres; Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2023).

¹⁵ Bulgakov, *El Paráclito*, 38-39.

¹⁶ Aidan Nichols, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology* (Londres: Sheed & Ward, 1995), 41-56.

¹⁷ Olivier Clément, *Los rostros del Espíritu* (Salamanca: Sígueme, 2015), 58.

¹⁸ Ware, *La Iglesia Ortodoxa*, 208.

¹⁹ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* (México: Conferencia Episcopal de México, 2000), lib. 5, cap. 6, sec. 1.

²⁰ Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*, 303-4.

El carácter trinitario de la salvación es delimitado al subrayarse que la acción del Espíritu Santo no es una copia de aquello que hizo el Hijo, razón por la cual la cristología no encuentra en la pneumatología su continuación²¹. La actuación del Paráclito, independiente a aquella realizada por el Logos, era una condición necesaria para que la revelación del Padre alcanzase su consumación²². Entonces puede afirmarse que, mientras el Hijo es imagen del Padre, el Espíritu al mismo tiempo es imagen del Hijo²³ y se mantiene escondido, pues carece Él mismo de imagen²⁴.

El Espíritu Santo en el Credo

Vivificador. Para la Iglesia antigua, la identidad del Espíritu Santo es entendida a la luz de su señorío²⁵ y su capacidad para dar vida. Esta segunda cualidad implica, al menos, dos realidades. Por un lado, el hecho de reconocer que el Espíritu se hace presente, a través de su inspiración con su aliento de vida, en todas y cada una de las realidades que evidencian bondad y belleza en la historia (vivificación cósmica)²⁶. Por otro, la fe en que los seguidores de Jesús son vivificados para conformar una comunidad que no sólo supera con creces la vivencia de la solidaridad social, sino que se constituye como Cuerpo de Cristo²⁷.

Que procede del Padre. En cuanto a la procedencia del Espíritu, son muchos los textos que han explorado las diversas aristas del problema²⁸. Dado que presentar en detalle los distintos niveles de la controversia excede los límites de este estudio, basta recurrir a uno de los teólogos más representativos de la escuela francesa para explicar, en primer lugar, la diferencia en la sensibilidad teológica y en el uso del lenguaje que tenían los Padres de la Iglesia respecto al tema:

Los Padres latinos, al emplear el sustantivo *processio* -lo mismo que los Padres alejandrinos cuando utilizaban el verbo *proiénei*-, lo que pretendían era insistir en el aspecto dinámico de la consustancialidad, en la manifestación del amor trinitario con el que el Espíritu se identifica “casi plenamente” y es vivido por el Padre y el Hijo. Así se llegó a la fórmula según la cual el Espíritu procede del Padre y del Hijo (a *Patre Filioque*). Los Padres griegos, en cambio, a partir del siglo IV, optaron por acentuar la antinomia de la Uni-Trinidad, definida como única esencia en tres personas, que son “tres modalidades de subsistencia” de la esencia divina: el Padre “principio sin origen”, el Hijo “engendrado” del Padre, el Espíritu “que viene” (*ekporeúetai*, según la palabra de Jn 15, 26) del Padre, “único principio” de la Trinidad²⁹.

En segundo lugar, es pertinente indicar cómo el rechazo del *Filioque*, más allá de sus consecuencias eclesiológicas relacionadas con el ejercicio del poder, mantiene la unidad en los dos aspectos característicos de la Iglesia, a saber: el cristológico-sacramental y el pneumatológico-profético:

No existe ni subordinación del Espíritu al Hijo -tendencia a veces presente en el catolicismo (en cuyo caso el sacerdocio universal, la libertad cristiana y el profetismo se conciben subordinados al sacramentalismo)-, ni

²¹ Karl Christian Felmy, *Teología ortodoxa actual* (Salamanca: Sígueme, 2002), 162.

²² Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente* (Barcelona: Herder, 1982), 116.

²³ Meyendorff, *Teología bizantina*, 317.

²⁴ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, 119.

²⁵ El presente comentario a los artículos pneumatológicos que tiene el Credo omite el análisis del título *Señor*, pues la divinidad del Espíritu Santo a la que este término hace referencia trató en la sección sobre teología trinitaria.

²⁶ Clément, *Los rostros del Espíritu*, 54.

²⁷ Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church* (St Vladimir's Seminary Press, 1980), 62.

²⁸ A. Edward Sciecienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Varios autores, *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy* (Londres; Ginebra: SPCK; Consejo Mundial de Iglesias, 1981); Viorel Coman, «Dumitru Stăniloae on the Filioque: the Trinitarian Relationship Between the Son and the Spirit and its Relevance for the Ecclesiological Synthesis Between Christology and Pneumatology», *Journal of Ecumenical Studies* 49, n.º 4 (2014): 553-76; Hilarion Alfeyev, *La Chiesa ortodossa 2. Dottrina* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2014), 168-80; Basilio Petrà, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2015), 168-80; Bobrinskoy, *El misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*, 309-33; Bulgakov, *El Paráclito*, 133-98; Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, 241-45; Ioannis Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics* (Nueva York: T&T Clark, 2008), 75-79.

²⁹ Clément, *Los rostros del Espíritu*, 59.

tampoco asimilación de Cristo al Espíritu -que es la tentación de los movimientos carismáticos, en cuyo caso la objetividad de la Palabra y del sacramento se diluye en una experiencia “espiritual”, o mejor dicho, en un cierto tipo de experiencia psicológica-. El Espíritu Santo procede del Padre unido y en eterna relación el Hijo, en quien reposa, y el Hijo es engendrado en unión y relación con la procesión del Espíritu por el que es manifestado y que él comunica³⁰.

Que junto con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado. En contraposición a la terminología griega que es usada para definir al Hijo, el Credo recurre a un lenguaje de tinte mucho más bíblico para reafirmar la divinidad del Espíritu Santo. En efecto, si bien es cierto que la teología patrística tiene en alta estima a la creación en general y a la humanidad en particular, descartando muchas apuestas dualistas de la época, también lo es la certeza de que no es posible dirigir la alabanza a alguna de las realidades creadas, pues esto sería idolatría: sólo tiene sentido adorar y glorificar a Aquel que es Dios³¹. Por eso, las más antiguas doxologías cristianas tuvieron un rasgo trinitario³².

Que habló por medio de los profetas. La lectura tipológica que hacen los Padres, especialmente la escuela de Alejandría, posibilitó reconocer que la acción del Espíritu Santo no sólo se hace realidad en el tiempo de los cristianos. Al contrario, es el Espíritu quien habla, a lo largo de la historia de Israel, a través de sus profetas, lo cual muestra cómo la Iglesia es la continuación y plenificación del Pueblo elegido³³. Pero la actividad pneumática supera con creces las fronteras étnicas o religiosas y afecta a la historia en su totalidad³⁴. Gracias a esto, se cree que el Espíritu, lejos de desentenderse de la realidad, orienta el destino de los seres humanos y de la creación hacia su consumación y, por tanto, sigue hablando hoy³⁵.

El Espíritu Santo en Pentecostés

Al hacer eco de la teología patrística, los teólogos ortodoxos contemporáneos dan un lugar especial a Pentecostés como el momento por excelencia en el cual se manifiesta el Espíritu Santo. Aseguran que la vida y el ministerio de Jesús, desde su encarnación hasta su ascensión, es el acontecimiento narrado en los Hechos con el descenso del Espíritu sobre la comunidad creyente³⁶. Lo que sucede allí es tan significativo y paradigmático que marca un antes y un después en la existencia misma de los creyentes: la Iglesia se constituye como fruto de la plenitud de la experiencia pneumática³⁷. Como segundo acto del Padre, el objetivo de Pentecostés está marcado por un movimiento de retorno al Hijo, en la medida que se proyecta hacia la mayor manifestación del Hijo³⁸.

La expectación presente en la fe judía respecto a una nueva creación se ve colmada de manera germinal el día de Pentecostés. El Espíritu renueva la tierra y recrea en ella la presencia divina a partir de su presencia en medio de los que aguardan su llegada. La comunidad naciente es el reflejo de la nueva creación, ya que en ella son depositados los dones que sólo pueden provenir de lo alto³⁹. La relación con la obra de Cristo es de continuidad, pues la fe en el Hijo es lo que ha hecho que los creyentes se mantengan firmes y esperen el cumplimiento de las promesas evangélicas, y, al mismo tiempo, de discontinuidad, pues el Espíritu trae a la realidad algo que no había antes⁴⁰.

³⁰ Clément, 63-64.

³¹ Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, 240.

³² Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology* (Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013), 41.

³³ Bulgakov, *El Paráclito*, 46.

³⁴ Meyendorff, *Teología bizantina*, 311.

³⁵ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 1. The Holy Trinity*, 248.

³⁶ Clément, *Los rostros del Espíritu*, 9.

³⁷ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, 117.

³⁸ Evdokimov, *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, 269-70.

³⁹ Meyendorff, *Teología bizantina*, 314.

⁴⁰ Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 160.

En consonancia con lo explicado acerca de la primacía que tiene lo personal sobre lo común en la teología trinitaria, uno de los rasgos que más sobresale en la pneumatología ortodoxa es la ponderación que se le da a la pluralidad como efecto de Pentecostés⁴¹. El Espíritu bendice a una multitud que es diversa en muchos aspectos, tal y como lo testimonia la capacidad que adquieren todos los presentes para entenderse mutuamente. Con todo, esta fluidez en la comunicación no va en detrimento de las diferencias étnicas de cada uno. Al contrario, lo especial de la narración neotestamentaria es que las personas se entienden sin borrar lo que les diferencia⁴².

Un último elemento de la pneumatología ortodoxa tiene que ver con la dimensión cósmica que adquiere Pentecostés. Evocando la exégesis patrística del relato original del Génesis, en donde el Espíritu de Dios se cierne sobre las aguas, se reconoce la presencia de la Tercera Persona de la Trinidad en el conjunto de la creación. Si desde el principio de la historia fue así, entonces Pentecostés también ha de tener un alcance más allá de las fronteras de la Iglesia propiamente dicha: la acción santificadora del Espíritu adquiere un rasgo cósmico que la liga a la experiencia humana en las distintas culturas y pueblos⁴³.

Perspectivas eclesiológicas

Dimensión pneumática de la Iglesia

Durante las primeras fases que tuvo la Ortodoxia en el proceso de recuperación de su identidad teológica, se planteó la cuestión de si existía realmente una eclesiología ortodoxa. Y es que tanto el estudio de los textos patrísticos, como el análisis de las posturas modernas, mostraba que cualquier reflexión acerca de la Iglesia era más una profundización en la doctrina sobre el Espíritu que una enseñanza independiente⁴⁴. Reflejo de esto es el hecho de que, en el Credo, los enunciados referidos a la Iglesia estén subordinados a la profesión de fe pneumatológica. Con tal horizonte, tiempo después se estructuró una eclesiología propiamente dicha, sin perder de vista la comprensión de la Iglesia como un Pentecostés continuado⁴⁵.

Efectivamente, los teólogos reconocen que el nacimiento de la Iglesia tuvo lugar en Pentecostés, ya que allí los seres humanos, aunque ya eran creyentes en Cristo, son transformados en una realidad distinta: la eclesial. En virtud del descenso del Espíritu, las personas dejan de estar aisladas y llegan a vivir la unidad que les es propia en calidad de Cuerpo de Cristo⁴⁶. Por eso, entender el rol del Espíritu circunscrito al ámbito del bienestar de la Iglesia es minimizar la actividad pneumática. Su función está enraizada, más bien, en el ser eclesial en sí mismo. En otras palabras, el Espíritu se da a conocer en el nivel ontológico más que en el praxeológico⁴⁷.

Además de una permanente referencia a los orígenes de la Iglesia, la eclesiología ortodoxa también se fija en sus dimensiones presente y futura. Y es que la vida pneumática en la cual entra la comunidad cristiana abre las puertas a una nueva comprensión del tiempo, a partir de la cual el ser humano queda liberado de la historia⁴⁸. En cuanto al presente, la Iglesia se describe como el escenario en donde el creyente tiene las condiciones necesarias para experimentar su deificación. Dicho proceso es posibilitado por la presencia del Espíritu Santo, puesto que su acción permite transformar el conjunto de componentes cósmicos en realidades que gozan de un profundo carácter eclesial-salvífico⁴⁹.

En cuanto al futuro, en el Cuerpo de Cristo se hace tangible la realidad escatológica anunciada con el mensaje de salvación. El Reino de Dios halla su primicia en la actuación del Espíritu en medio de la Iglesia, como

⁴¹ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, 165.

⁴² Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 165.

⁴³ Bulgakov, *El Paráclito*, 279-89.

⁴⁴ Yannis Spitieris, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004), 32-34.

⁴⁵ Ware, *La Iglesia Ortodoxa*.

⁴⁶ Meyendorff, *Teología bizantina*, 317-18.

⁴⁷ Ioannis Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Sígueme, 2003), 146.

⁴⁸ Olivier Clément, *El rostro interior* (Madrid: Narcea, 2017), 144.

⁴⁹ Panayiotis Nellis, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person* (Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 1987), 141-43.

una forma de hacer tangible aquello que se vivirá después del segundo advenimiento de Cristo⁵⁰. De ahí que tenga sentido que los cristianos, con su modo de ser, anticipen lo que ha de venir con la parusía. Especialmente, el hesicazgo, tradición espiritual propia del oriente cristiano, se postula como una de las opciones existenciales que da más cuenta del modo pneumatóforo de vivir característico de los tiempos escatológicos⁵¹.

Se llega entonces a la formulación de una eclesiología icónica que no se interesa en buscar las prefiguraciones veterotestamentarias de la Iglesia ni de anclar su fundamento en elementos del pasado⁵². Por el contrario, fija la atención en acoger, anunciar y promover el don escatológico que se evidencia en la actualidad, en calidad de anticipo gratuito, por la revelación que se ha dado en el Espíritu Santo⁵³. Por eso, las fronteras institucionales de la Iglesia sirven únicamente como referente del lugar en donde la acción pneumática se hace presente, pero nunca como unos límites que restrinjan la multiforme obra de los dones divinos⁵⁴.

La Iglesia: jerarquía y carisma

La conservación de la diversidad evidenciada el día de Pentecostés, lejos de ser algo accesorio o secundario, se convierte en uno de los pilares de la Iglesia a lo largo de los siglos. La unidad de la Iglesia de la que habla el Credo se desliga de cualquier pretensión de uniformidad y propende, más bien, por la pluriformidad de rostros, voces y maneras de asumir la vida en Cristo. En lo concreto, durante la historia se han establecido al menos dos esquemas en los que la diversidad se hace latente, no sin tensiones mutuas: la jerarquía, conformada por los ministros ordenados en sus ramas alta (episcopado, presbiterado y diaconado) y baja (subdiaconado y lectorado), y los carismas, presentes en la experiencia laical y monástica⁵⁵.

La jerarquía de la Iglesia, más allá de las lógicas propias que tienen los procesos naturales de la institucionalización, responde al don del Espíritu que se traduce en estructuras de orden y gobierno⁵⁶. Es claro que, detrás de esta lógica, hay un rasgo jurídico que busca establecer y mantener elementos de cohesión, así como coordinar el desenvolvimiento histórico de la comunidad eclesial en contextos variados. Empero, hay que subrayar que la identidad de la jerarquía se basa desde la expresión multiforme del sacerdocio único de Cristo, la cual es perpetuada por el Espíritu en la Iglesia; por eso es una realidad relacional y no únicamente ontológica⁵⁷.

Por su parte, los fieles se entienden cómo hipóstasis que, insertados en la comunidad creyente, conforman el Cuerpo de Cristo. La imagen de las células que, reunidas y organizadas adecuadamente, conforman un organismo vivo no es la metáfora más precisa para describir la relación entre la persona y la Iglesia. Es preferible afirmar que cada uno de los cristianos tiene la vocación de contener a Cristo de forma completa (ser *crístóforo*) y, así, entrar en comunión con todos aquellos que confiesan la misma fe⁵⁸. El cénit de semejante comunión es palpable en la comunidad eucarística en pleno, es decir, cuando los fieles se reúnen bajo la presidencia del obispo rodeado por su presbiterio. Allí la diferencia jerárquica no anula en ninguna medida la igualdad en la condición de cristianos⁵⁹.

Mientras que la diversidad del Espíritu Santo se hace presente en la jerarquía con los distintos rangos mencionados, entre los fieles se evidencia en la existencia de carismas, pues es Él quien imprime en los creyentes determinados dones con miras a la solidificación de la comunidad cristiana⁶⁰. La experiencia carismática laical

⁵⁰ Meyendorff, *Teología bizantina*, 314.

⁵¹ John Meyendorff, *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968), 179.

⁵² Spitiaris, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*, 84-90.

⁵³ Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Volume 6. The Fulfillment of Creation* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013), 131.

⁵⁴ Bulgakov, *El Paráclito*, 356-60.

⁵⁵ Ware, *La Iglesia Ortodoxa*, 219.

⁵⁶ Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 166.

⁵⁷ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 47-48.

⁵⁸ Daniel Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perception of Life, Mission and Unity* (Bucarest: Basilica, 2008), 72.

⁵⁹ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 166.

⁶⁰ Stăniloae, *Theology and the Church*, 54.

adquiere, en primer lugar, la forma del sacerdocio, la profecía y el reinado, fundamentándose en el testimonio neotestamentario y el quehacer de las comunidades cristianas de la época patrística. De forma secundaria, surgen otros carismas que tienen por objetivo la dinamización de la Iglesia, sin que esto suponga la existencia de acciones sobrenaturales. De hecho, fenómenos como la glosolalia o la sanación no son vistos como legitimadores de una espiritualidad madura⁶¹.

La renovación de la teología ortodoxa, llevada a cabo durante el último siglo y medio, ha recuperado el valor que tiene lo comunitario en el ser ortodoxo⁶². Por eso, realidades como la mística y la vivencia de los carismas no se comprenden en el marco de una inspiración personal que puede redundar en individualismo. Su verdadera razón de ser se define por la consustancialidad entre los creyentes que realiza el Espíritu Santo en la Iglesia⁶³. La unidad entre las personas trasciende lo humano y camina, animada pneumáticamente, hacia la recapitulación final de Cristo total⁶⁴.

La presencia del Espíritu en la liturgia

Dentro de las muchas formas en las que la Iglesia reconoce la presencia de Dios, la liturgia ocupa un lugar protagónico⁶⁵. Como prevención ante cualquier tipo de concepción esotérica, existe la conciencia de que el acercamiento a la liturgia no debe realizarse desde una perspectiva mágica, sino a partir de un ejercicio de arrepentimiento y humildad. Sólo así se transparenta el carácter epiclético de la vida litúrgica: es el Espíritu quien dota de sentido los ritos⁶⁶. Entonces, el culto deja de definirse simplemente como un acto ceremonial público efectuado por una sociedad de fieles y reglamentado por la autoridad correspondiente, para convertirse en la oración racional de la Iglesia⁶⁷.

Es tal el reconocimiento de la relevancia que tiene el Espíritu Santo en la liturgia, que casi todas las celebraciones litúrgicas de la Iglesia ortodoxa empiezan con una invocación hacia Él⁶⁸. Este clamor permanente, además de poner de relieve la necesidad que existe de cumplir el mandato neotestamentario acerca de orar en el Espíritu⁶⁹, aspira a garantizar que, en la vida litúrgica, la Iglesia pueda actualizar en el presente la totalidad del evento de Jesús (desde la encarnación hasta la ascensión) y experimentar anticipadamente lo que tendrá su culmen con la llegada del Reino⁷⁰. En este sentido, es válido aseverar que todos los días, en virtud de que la Iglesia celebra la liturgia, es Pentecostés⁷¹.

La afirmación teológica según la cual las operaciones del Espíritu se encuentran tanto en personas no creyentes, como en la naturaleza misma (perspectiva cósmica), es la condición de posibilidad para que en la Iglesia existan los sacramentos. Desde la encarnación, la materia ha sido acogida en el seno de la divinidad y alcanzada con la gracia; de ahí la importancia de la profesión de fe calcedoniana⁷². Pero tras la llegada del Espíritu, lo material tiene la capacidad de ser santificado hasta el punto de ser vehículo de la presencia de Dios, bajo la forma de nuevo nacimiento, perdón, curación⁷³, entre otros⁷⁴.

⁶¹ Tomáš Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 123-24.

⁶² Eugenia Scarvelis Constantinou, *Thinking Orthodox. Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind* (Chesterton: Ancient Faith Publishing, 2020), 155-56.

⁶³ Clément, *Los rostros del Espíritu*, 74.

⁶⁴ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, 122.

⁶⁵ Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, 130.

⁶⁶ Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 163.

⁶⁷ Alexander Schmemmann, *Introducción a la teología litúrgica. A la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa* (Salamanca: Sígueme, 2021), 13.

⁶⁸ "Rey celestial, consolador, Espíritu de verdad. Tú, que estás en todo lugar y que todo lo llenas, tesoro de bienes y dador de la vida; ven y toma tu morada entre nosotros, purifícanos de toda mancha y salva tú, que eres bueno, nuestras almas".

⁶⁹ Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 72-74.

⁷⁰ Bobrinskoy, «God in Trinity», 53.

⁷¹ Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Volume 4. The Church: Communion in the Holy Spirit* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012), 3.

⁷² Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Volume 5. The Sanctifying Mysteries* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012), 2.

⁷³ Alexander Schmemmann, *¿Dónde está, muerte, tu victoria? El sentido de la resurrección cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2020), 101.

⁷⁴ Si bien es cierto que, por avatares históricos y de cara al movimiento ecuménico, la Ortodoxia asegura que tiene siete sacramentos, hay que precisar que la teología ortodoxa no restringe la experiencia sacramental al septenario. De hecho, recurriendo al carácter apofático típico del

A partir de lo dicho, es pertinente detenerse en la acción pneumática presente en la crismación y la eucaristía, no porque en los otros sacramentos no la haya, sino porque en estos dos existen intuiciones teológicas que iluminan las consideraciones respecto a los demás⁷⁵. Así las cosas, la crismación es el testimonio sacramental del Pentecostés dinámico y continuado que tiene lugar en la Iglesia. Un creyente solamente alcanza la condición de cristiano gracias a la celebración de este misterio, pues en él, por la unción y la oración de la comunidad, la persona se transforma en otro Cristo⁷⁶. Además, el sello del don del Espíritu Santo vincula a cada cristiano con su iglesia local y con el obispo que la preside, en consonancia con la eclesiología eucarística ortodoxa⁷⁷.

Desde los tiempos de la polémica entre griegos y latinos que antecedió a la división de la gran Iglesia, la pregunta por cuándo sucede la transformación del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo ocupó un lugar relevante. El oriente cristiano sostiene que dicho cambio se da en virtud de la epiclesis y la consecuente acción del Espíritu Santo, más no a través de las palabras de la institución⁷⁸. Se subraya así cómo es Él quien produce el milagro sobre los dones ofrecidos y, al mismo tiempo, sobre la comunidad, pues ella pasa de ser un grupo de personas reunido por motivos religiosos a constituirse como Cuerpo de Cristo en su totalidad. La eucaristía es, pues, la expresión sacramental por excelencia del Espíritu Santo⁷⁹.

La teología ortodoxa contemporánea ha recuperado el rasgo público de la fe cristiana. Por eso, la liturgia se considera no como una celebración sujeta a los fenómenos de privatización de la religión, tan propios de la modernidad. Al contrario, en ella se reconoce el impulso de trascender el escenario cúlrico del templo para alcanzar la *liturgia después de la liturgia*. Con dicha expresión se quiere significar el trabajo que los cristianos ortodoxos, animados por la experiencia litúrgica, están llamados a perpetuar en el mundo como contribución a la instauración del Reino⁸⁰.

En este sentido, toda liturgia tiene una impronta cósmica, porque el Espíritu, además de unir a la Iglesia y al mundo cuando los creyentes oran en comunidad, orienta la actividad humana en búsqueda de la justicia, la paz y el bien común. Se despliega así una integración de toda la creación por el vínculo espiritual proveniente de Dios mismo⁸¹. La acción pneumática permite reconocer la presencia divina no sólo en los objetos usados al interior de las iglesias, sino también en las personas, quienes son iconos vivientes que deben ser reconocidos, respetados y venerados, tal y como lo muestra, por ejemplo, el rito de la incensación⁸².

Perspectivas antropológicas

Vivencia de la espiritualidad

Nociones como *imitación* o *seguimiento* de Cristo son ajenas al pensamiento ortodoxo, ya que responden a lógicas que no se hayan en la Tradición oriental. De ahí que haya una preferencia a hablar de *vida* en Cristo, idea de mayor arraigo en los escritos patrísticos⁸³. Se entiende así que los Padres del desierto aseveren que la espiritualidad, entendida como vida en el Espíritu, es el modo de existencia propia de los cristianos⁸⁴: dado que

oriente cristiano, se hace la opción de hablar más de *misterio* que de *sacramento*, con la intención de mostrar que otras realidades eclesiales (la profesión monástica y los iconos, por ejemplo) son también misterios/sacramentos.

⁷⁵ Hilarion Alfeyev, *Orthodox Christianity. Volume IV. The Worship and Liturgical Life of the Orthodox Church* (Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 2008).

⁷⁶ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 5. The Sanctifying Mysteries*, 60-61.

⁷⁷ Ioannis Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World* (Nueva York: T&T Clark, 2011), 118-19.

⁷⁸ Alexander Schmemmann, *Para la vida del mundo. Liturgia. Sacramentos. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2019), 57.

⁷⁹ Alexander Schmemmann, *La eucaristía. El sacramento del reino* (Salamanca: Sígueme, 2024), 239-54.

⁸⁰ Anastasio Yannoulatos, *Apostolado. Hacer misión tras los pasos de Cristo. Estudios y conferencias teológicas* (Bogotá: Theosis, 2019), 33.

⁸¹ Schmemmann, *Para la vida del mundo. Liturgia. Sacramentos. Misión*, 86.

⁸² María Skobtsova, *El sacramento del hermano* (Salamanca: Sígueme, 2004), 88.

⁸³ Nicolás Cabasilas, *La vida en Cristo* (Madrid: Rialp, 1951).

⁸⁴ Tomáš Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 53.

la tarea que tiene el Espíritu en la historia es la de la santificación, la vivencia de la espiritualidad supone la aceptación del don de Dios con miras a la configuración con la persona del Hijo (santidad)⁸⁵.

El camino espiritual del cristiano inicia con la celebración del bautismo y la crismación, en donde el Espíritu es recibido en calidad de don que vincula a la Iglesia y de fuerza que anima a asumir los compromisos evangélicos. A partir de allí, la vida de gracia y la purificación del pecado (*metanoia*) consiguen paulatinamente el crecimiento en la vida creyente⁸⁶. Si desde que la iniciación cristiana es celebrada la persona es considerada pneumatófora, las dinámicas de carácter comunitario y personal que la Iglesia propone posibilitan que la persona experimente en su cotidianidad la salvación realizada por la obra de Cristo⁸⁷.

A la luz de lo dicho respecto a la teología palamita, la espiritualidad ortodoxa no hace una distinción entre la gracia de Dios y los dones del Espíritu Santo. La naturaleza divina que, al ser increada, proviene naturalmente del Señor y se comunica a los seres humanos en la historia es, justamente, la gracia que puede tomar diversas formas en los dones sobre los que se estructura la comunidad cristiana⁸⁸. Se vislumbra entonces el estado de dependencia en el que se encuentran los dones respecto a la Iglesia: la experiencia carismática adquiere su sentido al interior del Cuerpo de Cristo en la medida en que contribuye a su construcción; la interrelación que hay entre los dones tiene por finalidad la edificación de la Iglesia⁸⁹.

Así mismo, la importancia que tiene la ontología relacional en la teología trinitaria se ve reflejada en la espiritualidad. El Espíritu Santo otorga la plenitud en la capacidad de relación que tienen los seres humanos, mostrando que la vida en Cristo se ha de traducir en una continua apertura al encuentro profundo con los demás⁹⁰. La verdadera experiencia del infierno es la separación y el aislamiento que sufre la persona respecto a sus congéneres a causa del pecado en sus distintas presentaciones⁹¹. En contraposición, la salvación se hace presente cuando el ser humano, por inspiración del Espíritu, logra cumplir su vocación existencial más profunda: vivir en relación⁹².

En el terreno de los sacramentos, por ejemplo, el creyente es receptor del Espíritu con la intención de poder participar de la dinámica sacramental que marca la impronta de la Iglesia. Pero el sacramento no es un rito individual, sino la expresión de la fe que se profesa y se celebra en la comunidad, y que demanda la conservación de la relacionalidad como columna vertebral del Cuerpo de Cristo⁹³. Tal interacción entre la obra suscitada por el Espíritu Santo y la vivencia colectiva de los sacramentos se ve reflejada en la eclesiología eucarística: el Pneuma divino hace plena a la iglesia local que celebra la eucaristía⁹⁴.

El punto de partida de los horizontes espirituales evocados encuentra su punto de llegada en la postura moral del cristiano ortodoxo. El desenvolvimiento de la vida del creyente se lleva a cabo dentro de las fronteras dadas por apuestas éticas de corte maximalista que, lejos de conformarse con alguna clase de legalismo eclesial, opta por abrirse a la libertad de una acción desinteresada en pro del bienestar humano. El fin del egoísmo y la vida de donación permanente desde el desprendimiento es el ideal hacia el cual se tiende. Por eso, los monjes son colocados como un paradigma a imitar⁹⁵. En la medida en que cada persona abraza el ejemplo monástico, en mayor o menor medida según sus condiciones, logrará acceder a un estilo de vida que da cuenta de su vocación, llegando a ser lo que está llamado a ser⁹⁶.

⁸⁵ Meyendorff, *Teología bizantina*, 313.

⁸⁶ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 5. The Sanctifying Mysteries*, 37-40.

⁸⁷ Yannis Spitiieris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologne, 1999), 113.

⁸⁸ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, 120-21.

⁸⁹ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 4. The Church: Communion in the Holy Spirit*, 110-14.

⁹⁰ Yannoulatos, *Apostolado. Hacer misión tras los pasos de Cristo. Estudios y conferencias teológicas*, 142.

⁹¹ Ioannis Zizioulas, *Receive One Another. 101 Sermons* (California: Sebastian Press, 2023), 134.

⁹² Bulgakov, *El Paráclito*, 372.

⁹³ Bulgakov, 376.

⁹⁴ Spitiieris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, 123-26.

⁹⁵ Tomáš Špidlík, *El monacato en el oriente cristiano* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 49-50.

⁹⁶ Ware, *El Dios del misterio y la oración*, 151-53.

Experiencia mística

Desde la celebración de la iniciación cristiana, el creyente inicia un camino espiritual que, de acuerdo con los contextos y las etapas del desarrollo, posibilita la profundización en la experiencia mística. La Ortodoxia toma distancia de algunas ideas generalizadas que apuntan a relacionar la mística con realidades sobrenaturales, extáticas o místicas, pues se inclina por entenderla como la experiencia permanente y cotidiana de Dios que tiene lugar al vincularse activamente a la vida de la Iglesia⁹⁷. Por esto, la adquisición gradual de la gracia que se da a lo largo de la historia particular se enraíza, especialmente, en la vida sacramental⁹⁸.

A medida que hay una mayor inmersión en la mística, la conciencia respecto a la deificación se va haciendo más grande: se reconoce que la redención de Cristo, perpetuada en la Iglesia por el Espíritu Santo, pasa a ser una realidad que encamina toda la dinámica del crecimiento espiritual⁹⁹. La apertura subjetiva a la recepción de la gracia increada se convierte en el suelo nutricio sobre el cual se edificarán distintas realidades espirituales. Se subrayan, al menos, tres de ellas: i) la inhabitación del Espíritu, entendida como la presencia del Pneuma divino en el interior de la persona; ii) la filiación adoptiva, asumida a la luz de la teología paulina según la cual el ser humano es hijo en el Hijo; iii) la santificación, vista como la participación en la vida divina¹⁰⁰.

En continuidad con autores como Simeón el Nuevo Teólogo¹⁰¹ (949-1022), Gregorio Palamás¹⁰², Serafín de Sarov¹⁰³ (1754-1833) y Teófanos el Recluso¹⁰⁴ (1815-1894), la teología ortodoxa habla de una espiritualidad de la transfiguración. Teniendo en cuenta que la experiencia mística es posibilitada por la acción del Espíritu Santo¹⁰⁵, lo que sucede en el Monte Tabor se replica en los discípulos de todos los tiempos. La luz increada de la cual Cristo es rodeado ilumina al creyente, quien se sumerge en una relación con Dios marcada por la paradoja del encuentro con aquello que se capta, pero que siempre es inabarcable¹⁰⁶. Así se hace eco de ese lenguaje tan cercano al oxímoron al que los Padres recurrían: tiniebla luminosa, docta ignorancia, luz oscura, entre otros.

Dado que la pneumatización llevada a cabo por el Espíritu Santo está dirigida a la persona en su totalidad, la espiritualidad ortodoxa se desmarca de cualquier propuesta que pretenda desarrollarse al margen de la materialidad¹⁰⁷. La obra santificadora alcanza también al cuerpo de los seres humanos, por lo que es importante recuperar el lugar que ocupa en la vivencia espiritual personal y eclesialmente¹⁰⁸. La opción por una antropología teológica tripartita (alma/cuerpo/espíritu) en lugar de la dualista (alma/cuerpo) reafirma la convicción de que el cuerpo no debe ser castigado o anulado, ya que él transparenta a Dios¹⁰⁹.

El punto culmen de la experiencia mística se evidencia en la existencia de los santos. Su testimonio es catalogado por la Iglesia como una muestra fehaciente de que el Espíritu Santo obra en la Iglesia. El santo es el ejemplo vivo de que existe una manifestación escatológica del Espíritu que anticipa la plenitud de los tiempos¹¹⁰. Por tal motivo, la Tradición de la Iglesia ha guardado un lugar especial para la veneración de los santos, especialmente a través de la escritura de los iconos, pues en ellos se expresa la conjunción entre la humanidad de la persona y la gratuidad actuante de la Tercera Persona de la Trinidad den medio de la historia¹¹¹

⁹⁷ Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 27-56.

⁹⁸ Petrà, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, 61.

⁹⁹ Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 164.

¹⁰⁰ Spitieris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, 116-17.

¹⁰¹ Simeón el Nuevo Teólogo, *The Discourses* (Nueva Jersey: Paulist Press, 1980).

¹⁰² Gregorio Palamás, *L'uomo. Misterio di luce increata* (Milán: Paulinas, 2005).

¹⁰³ Serafín de Sarov, *Instrucciones espirituales* (Buenos Aires: Lumen, 2008).

¹⁰⁴ Teófanos el Recluso, *Qué es la vida espiritual y cómo preservar en ella* (Salamanca: Sígueme, 2016).

¹⁰⁵ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, 125.

¹⁰⁶ Clément, *Los rostros del Espíritu*, 48.

¹⁰⁷ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 4. The Church: Communion in the Holy Spirit*, 28.

¹⁰⁸ Ware, *La Iglesia Ortodoxa*, 108-9.

¹⁰⁹ Špidlík, *La espiritualidad del oriente cristiano*, 150-51.

¹¹⁰ Felmy, *Teología ortodoxa actual*, 172.

¹¹¹ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 6. The Fulfillment of Creation*, 116.

Acción sacerdotal

Además de todo lo dicho ya respecto a la identidad de la Iglesia y su profunda dependencia de la experiencia pneumática-escatológica, es importante subrayar que la comunidad cristiana tiene un carácter sacerdotal al cual no puede renunciar. El sacerdocio que Cristo ha heredado a sus discípulos se mantiene operante porque el Espíritu permanece a lo largo del tiempo como don en medio de los creyentes. Su acción puede hallarse, de manera especial y significativa, en la participación que cada persona tiene del sacerdocio común, una vez se lleva a cabo la vinculación sacramental al cuerpo eclesial¹¹².

Una vez inserido en la Iglesia, el creyente entra en una nueva relación con Dios que pretende ir mucho más allá de los modelos de no correspondencia entre lo divino y lo humano. Efectivamente, Dios sale al encuentro de la persona en concreto y, por la condición divina que le es propia, supera con creces aquello que el ser humano tiene la capacidad de ofrecer. Sin embargo, el ejercicio del sacerdocio común, entendido siempre desde una perspectiva relacional, abre la posibilidad a que cada cristiano se sitúe ante el Creador reconociendo sus límites, pero asumiendo, al mismo tiempo, la responsabilidad de devolverle todo aquello que está en la creación y que, por tanto, le pertenece¹¹³.

Sacramentalmente hablando, la crismación adquiere entonces un protagonismo particular respecto a los otros dos sacramentos de iniciación. Mientras que, en el bautismo, el Espíritu convierte a la persona místicamente en un nuevo miembro de la Iglesia, en la eucaristía Él desciende para transformar a la comunidad reunida y al pan y al vino en el Cuerpo de Cristo en sus dos dimensiones (eclesial y sacramental). Pero en la crismación, la acción pneumática se traduce en la comunicación de la gracia sacerdotal que capacita para la misión en medio del mundo¹¹⁴.

La tarea sacerdotal intrínsecamente unida al ser cristiano puede realizarse, al menos, desde dos dimensiones. La primera de ellas tiene que ver con la toma de consciencia de la responsabilidad personal frente al otro. El sacerdocio común ha de llevar al cristiano a ver en su prójimo a alguien por quien debe interceder a través de la oración, bien sea la que se realiza colectivamente en la liturgia o la que tiene lugar en el fuero íntimo¹¹⁵. Pero es preciso hacer tangible la oración y convertirse en donación real (como el Espíritu) con la colaboración efectiva en medio de las muchas necesidades que afectan a la humanidad¹¹⁶. Tal actitud ha de llegar, incluso, a la contribución en la transformación de la cultura y el orden social¹¹⁷.

La segunda dimensión se comprende a la luz de la consideración de que el ser humano es, de forma derivada, creador del mundo, en cuanto que tiene como tarea hacer evidentes, desde su libertad, las potencialidades escondidas en la realidad cósmica¹¹⁸. En consecuencia, la salvación del ser humano no es una cuestión separada de la conservación de la naturaleza, porque las dos expresan distintos rostros de una misma creación que proviene de Dios¹¹⁹. El acto sacerdotal del ser humano, posibilitado por el Espíritu Santo, hará que el medio ambiente sea transfigurado y, así, llegue al ideal para el cual fue destinado desde el principio¹²⁰. Se entiende entonces que la crisis espiritual a la que el ser humano de las últimas décadas ha sucumbido haya traído como efecto una crisis ecológica¹²¹. Ante semejante crisis, el cristianismo es llamado fervientemente a adquirir un compromiso ecológico renovado desde la riqueza de la fe¹²².

¹¹² Stăniloae, *The Experience of God. Volume 4. The Church: Communion in the Holy Spirit*, 38.

¹¹³ Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, 137.

¹¹⁴ Stăniloae, *The Experience of God. Volume 5. The Sanctifying Mysteries*, 59.

¹¹⁵ Špidlík, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 101-2.

¹¹⁶ Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perception of Life, Mission and Unity*, 145.

¹¹⁷ Skobtsova, *El sacramento del hermano*, 128-29.

¹¹⁸ Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Volume 2. The World: Creation and Deification* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000), 44.

¹¹⁹ Dumitru Stăniloae, *Dios es amor* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984), 117.

¹²⁰ Elizabeth Theokritoff, «Creator and creation», en *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham y Elizabeth Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 73-75.

¹²¹ Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perception of Life, Mission and Unity*, 177.

¹²² Ioannis Zizioulas, *Il creato come Eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia* (Magnano: Qiqajon, 1994), 47-60.

Consideraciones finales

En contraposición a algunas opiniones, la teología ortodoxa no tiene nada que ver con la repetición de los textos patrísticos, resultado de un afán conservacionista que no permita más allá de lo que se dijo en otros tiempos. Al contrario: la forma que tiene la Ortodoxia de comprender la Tradición ha permitido que su quehacer teológico se entienda como el esfuerzo permanente por reinterpretar la vida de la Iglesia en los contextos en los que se encuentre, recurriendo a la manera de pensar ortodoxa. Esto es el *phronema* del cual hablaban tanto los Padres y que se ha buscado recuperar con corrientes teológicas tales como el movimiento neopatrístico, la teología mística y la teología litúrgica.

Este enriquecimiento mutuo entre lo antiguo y lo nuevo se ve, especialmente, en la pneumatología. La innovación teológica no proviene de la invención de dogmas sobre el Espíritu, sino en el acto de retomar creativamente la fe niceno-constantinopolitana y la teología patrística con una perspectiva que abarca los horizontes epistemológicos de hoy. Por eso, surgen acercamiento que asumen rigurosamente las inquietudes que provienen de los avances en la crítica bíblica, los trabajos en torno a la recuperación del protagonismo de los laicos en las Iglesias, las inquietudes respecto a la pertinencia de las instituciones eclesiales, la crisis de lo simbólico-litúrgico, la responsabilidad social y la ecología.

A partir del abordaje de la pneumatología, también se ha mostrado cómo la teología ortodoxa en su conjunto es relacional. De un lado, la consideración teológica de la relación está presente desde la concepción del Dios trinitario hasta la constitución del ser humano, la identidad de la Iglesia y la manera de entender la sociedad y la naturaleza. De otro, la lógica interna misma de la teología es profundamente relacional, pues cada principio teológico se encuentra conectado con los demás. Así lo evidenció el hecho de que, al profundizar en la persona y acción del Espíritu, aparecieran algunos temas recurrentes tales como deificación, pentecostés, diversidad/unidad y eclesialidad.

Por lo anterior, se entiende que la pneumatología sigue siendo un tema relevante tanto para la teología ortodoxa en particular como para la teología cristiana en general. Respecto a la primera, el Espíritu Santo es un protagonista de la experiencia de fe que el ortodoxo vive personal y comunitariamente, razón por la cual se requiere un ejercicio permanente de profundización en la pneumatología considerando los desafíos de cada contexto. Respecto a la segunda, las investigaciones sobre la pneumatología aportan nuevos horizontes de comprensión del Misterio que, en perspectiva ecuménica, se convierten en un aporte fundamental para el camino hacia aquella unidad en la diversidad que sólo puede venir del Espíritu.

Referências

- ALFEYEV, Hilarion. *La Chiesa ortodossa 2. Dottrina*. Bolonia: Edizioni Dehoniane Bologne, 2014.
- ALFEYEV, Hilarion. *Orthodox Christianity. Volume IV. The Worship and Liturgical Life of the Orthodox Church*. Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- BOBRINSKOY, Boris. *El misterio de la Trinidad. Curso de teología ortodoxa*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- BOBRINSKOY, Boris. «God in Trinity». En *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, editado por Mary B. Cunningham y Elizabeth Theokritoff, 49-62. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BULGAKOV, Sergei. *El Paráclito*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- CABASILAS, Nicolás. *La vida en Cristo*. Madrid: Rialp, 1951.
- CIOBOTEA, Daniel. *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perception of Life, Mission and Unity*. Bucarest: Basilica, 2008.
- CLÉMENT, Olivier. *El rostro interior*. Madrid: Narcea, 2017.
- CLÉMENT, Olivier. *Los rostros del Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- COMAN, Viorel. «Dumitru Stăniloae on the Filioque: the Trinitarian Relationship Between the Son and the Spirit and its Relevance for the Ecclesiological Synthesis Between Christology and Pneumatology». *Journal of Ecumenical Studies* 49, n.º 4 (2014): 553-76.
- Concilio Vaticano II. *Unitatis Redintegratio*, 1965.
- CONSTANTINOU, Eugenia Scarvelis. *Thinking Orthodox. Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind*. Chesterton: Ancient Faith Publishing, 2020.
- EVDOKIMOV, Paul. *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*. Milán: Ancora, 1997.
- FELMY, Karl Christian. *Teología ortodoxa actual*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- IRENEO de Lyon. *Contra los herejes*. México: Conferencia Episcopal de México, 2000.
- Juan Pablo II. *Carta Apostólica Orientale Lumen*, 1995. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html.
- LOSSKY, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de oriente*. Barcelona: Herder, 1982.
- LOUTH, Andrew. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.
- MATABOSCH, Antoni. *El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021). Hacia la unidad perdida*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2021.
- MEYENDORFF, John. *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968.
- MEYENDORFF, John. *Teología bizantina*. Madrid: Cristiandad, 2002.

- NELLAS, Panayiotis. *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*. Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 1987.
- NICHOLS, Aidan. *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*. Londres: Sheed & Ward, 1995.
- OLIVER, John W. *Giver of Life. The Holy Spirit in Orthodox Tradition*. Massachusetts: Paraclete Press, 2011.
- PALAMÁS, Gregorio. *L'uomo. Misterio di luce increata*. Milán: Paulinas, 2005.
- PETRÀ, Basilio. *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*. Bolonia: Edizioni Dehoniane Bologne, 2015.
- PINO, Tikhon. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. Londres; Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2023.
- SCHMEMANN, Alexander. *¿Dónde está, muerte, tu victoria? El sentido de la resurrección cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2020.
- SCHMEMANN, Alexander. *Introducción a la teología litúrgica. A la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- SCHMEMANN, Alexander. *La eucaristía. El sacramento del reino*. Salamanca: Sígueme, 2024.
- SCHMEMANN, Alexander. *Para la vida del mundo. Liturgia. Sacramentos. Misión*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- SCIECIENSKI, A. Edward. *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SERAFÍN de Sarov. *Instrucciones espirituales*. Buenos Aires: Lumen, 2008.
- SIMEÓN el Nuevo Teólogo. *The Discourses*. Nueva Jersey: Paulist Press, 1980.
- SKOBTSOVA, María. *El sacramento del hermano*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *El monacato en el oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *La oración según la tradición del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- SPITIERIS, Yannis. *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- SPITIERIS, Yannis. *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*. Bolonia: Edizioni Dehoniane Bologne, 1999.
- STĂNILOAE, Dumitru. *Dios es amor*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984.
- STĂNILOAE, Dumitru. *The Experience of God. Volume 1. The Holy Trinity*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1998.
- STĂNILOAE, Dumitru. *The Experience of God. Volume 2. The World: Creation and Deification*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000.

- STĂNILOAE, Dumitru. *The Experience of God. Volume 4. The Church: Communion in the Holy Spirit*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012.
- STĂNILOAE, Dumitru. *The Experience of God. Volume 5. The Sanctifying Mysteries*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012.
- STĂNILOAE, Dumitru. *The Experience of God. Volume 6. The Fulfillment of Creation*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013.
- STĂNILOAE, Dumitru. *Theology and the Church*. St Vladimir's Seminary Press, 1980.
- TEÓFANES el Recluso. *Qué es la vida espiritual y cómo preservar en ella*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- THEOKRITOFF, Elizabeth. «Creator and creation». En *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, editado por Mary B. Cunningham y Elizabeth Theokritoff, 63-77. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Varios autores. *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. Londres; Ginebra: SPCK; Consejo Mundial de Iglesias, 1981.
- WARE, Kalistos. *El Dios del misterio y la oración*. Madrid: Narcea, 1997.
- WARE, Kalistos. *La Iglesia Ortodoxa*. Buenos Aires: Ángela, 2006.
- YANNOULATOS, Anastasio. *Apostolado. Hacer misión tras los pasos de Cristo. Estudios y conferencias teológicas*. Bogotá: Theosis, 2019.
- ZIZIOULAS, Ioannis. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- ZIZIOULAS, Ioannis. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Sígueme, 2003.
- ZIZIOULAS, Ioannis. *Il creato come Eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*. Magnano: Qiqajon, 1994.
- ZIZIOULAS, Ioannis. *Lectures in Christian Dogmatics*. Nueva York: T&T Clark, 2008.
- ZIZIOULAS, Ioannis. *Receive One Another. 101 Sermons*. California: Sebastian Press, 2023.
- ZIZIOULAS, Ioannis. *The Eucharistic Communion and the World*. Nueva York: T&T Clark, 2011.

Editor responsable: Waldir Souza

RECEBIDO: 17/03/2025
APROVADO: 05/04/2025
PUBLICADO: 30/04/2025

RECEIVED: 03/17/2025
APPROVED: 04/05/2025
PUBLISHED: 04/30/2025