

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO "MYSTÊRION" EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA ORIENTAL

José Manuel Fernández Rodríguez

Sumario: El hombre siempre ha mostrado una especial sensibilidad y respeto a aquello que considera sagrado. A pesar de que los ritos sagrados parecen haber perdido crédito y valor sacramental en el mundo secular actual, la teología ortodoxa parece haber conservado una explícita referencia a lo místico-sagrado en sus actos litúrgicos desde su más genuina mentalidad oriental. El autor pretende mostrar la riqueza santificante que actualmente aporta y conserva el rito místico a la praxis de la Iglesia de Oriente y a la vida del cristiano para su divinización.

Summary: Man has always proved respectful and sensitive towards that he considered as holy. Despite the fact that holy acts seem to have lost credibility and sacramental value in the secular world nowadays, the orthodox theology seems to have preserved an explicit reference to the mystic-sacred in the liturgical acts from their most genuine Eastern mentality. The author tries to prove the holy richness that the mystery act has and gives both to the praxis in the Eastern Church and to the Christians' lives for their deification.

Palabras clave: misterio, filosofía neoplatónica, doctrina sacramental, tradición ortodoxa.

Key words: mystery, neoplatonic philosophy, sacramental doctrine, orthodox tradition.

1. Introducción

El término griego “μυστήριον” (*mystêrion*) corrientemente utilizado por la Iglesia oriental, ha tenido su propio desarrollo histórico hasta alcanzar su sentido y significado con el que se le venera en la actualidad. Así pues, ha sido, a lo largo de toda la vida de la Iglesia de Oriente en sus dos milenios de historia y en virtud de la reflexión teológica, litúrgica y pastoral, como se ha ido fraguando el concepto de *mystêrion*, para determinar aquellas acciones sagradas que, fundamentadas en la Palabra de Dios y realizadas en el seno místico-misterioso de la Iglesia, tienen una finalidad soteriológica, y vienen a ser, por tanto, medios de salvación para el hombre.

Como veremos el término griego *μυστήριον*, arrastra tras de sí, un amplio espectro de significados y usos prácticos. Este término ha conservado sus connotaciones y simbolismos adquiridos en la antigüedad precristiana y cristiana, a pesar de que los Santos Padres y antiguos escritores eclesiásticos orientales lo aplicaran a contenidos propios de la nueva fe y lo emplearan para expresar su concepción en torno al misterio salvífico de Dios. Con todo, el concepto griego no ha permanecido inmune a ulteriores influencias latinas, recibidas de su contacto y combinación con el término latino *sacramentum*.

Por todo ello, pretendemos abordar cómo se ha ido dando la evolución específica del término *mystêrion*, con sus aspectos negativos de influencias extrañas, así como los aspectos positivos desarrollados a partir de la reflexión y especulación teológica, y además, a partir de la contemplación mística y sensibilidad espiritual oriental. No obstante, también tendremos en cuenta la aplicación práctica de usos antiquísimos que se ha conservado en su riqueza simbólica conceptual, pero aun así nos planteamos: ¿se han arraigado y conservado residuos latinos del concepto *sacramentum* en el término griego?, o por el contrario ¿han conseguido extirparlos, permaneciendo así fieles a sus orígenes y a la pureza de sus venerables tesoros de tradición simbólica ritual? Por eso, en base a estas cuestiones, no es de extrañar que en nuestras aportaciones aparezcan comentarios y referencias comparativas del término griego *mystêrion*, respecto a algunos significados y usos que abarca el término latino *sacramentum*.

2. El concepto de “mystêrion” en el mundo griego y en la Sagrada Escritura

2.1 “Mystêrion” en la concepción pagana del mundo griego y oriental

Cuando en la actualidad hacemos referencia al “misterio” o a cosas misteriosas, enseguida nos llama poderosamente la atención todo aquello que tiene que ver con lo desconocido, lo prohibido, lo secreto, lo oculto o lo enigmático¹, y que va más allá de lo que las ciencias físicas pueden constatar.

Sin embargo, para el hombre antiguo el misterio era algo que afectaba existencialmente a su propia vida, y que podría elevarla a una dimensión superior, incluso divina. Este sentido “misterio” fue derivando hacia específicas prácticas culturales en las distintas religiones paganas. Del mismo modo, también las connotaciones del misterio se dejaron sentir en la filosofía antigua, cuya intención era introducir a otros en los misterios de la existencia, pero más bien a nivel especulativo-intelectual. Con esto, pretendemos mostrar cómo las dos corrientes –la cultural y la filosófica– han ejercido su influjo en la concepción cristiana del *mystêrion*.

2.1.1 El concepto de “mystêrion” en los cultos místicos

Resulta paradójico decir que la misma palabra *mystêrion* es misteriosa incluso etimológicamente. Todavía no ha sido posible conocer con exactitud la raíz filológica del término. Para Bornkamm², es bastante probable, aunque no cierto, que el sustantivo *mystêrion* derive del verbo *μύειν*= cerrar los labios o la boca, ya que, son los órganos de transmisión y observación de cosas ocultas, por lo que su significado vendría a ser el de una cosa secreta o algo escondido.

¹ Hacemos referencia aquí, a todo aquello relacionado con las “ciencias ocultas”: esoterismo, magia negra o blanca, fenómenos paranormales (parapsicología, psicofonías, psicoimágenes), brujería, demonología (culto a Satán), numerología...etc.

² Cf. G. BORNKAMM, “μυστήριον”, en F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (eds. italianos), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (ThWNT) VII, Brescia 1971, 645-716, esp. 647.

En plural, el término griego “μυστήρια” (*mystéria*), designa a toda una serie de celebraciones culturales secretas, y dentro de ellas, especialmente la iniciación, que se extendieron desde el siglo VII a.C. al IV d.C., por Grecia y por el mundo helenístico, generalmente al margen de la religión oficial³. Lo que se representaba en estos *cultos místéricos* eran dramas relacionados con la muerte y la resurrección (o sea, la unión del hombre con la divinidad), para ello se utilizaban los primitivos símbolos de fecundidad, y se bendecían alimentos y bebidas, con la intención de hacer posible la unión directa con la divinidad mística⁴.

Estas celebraciones rituales estaban reservadas a un círculo restringido de *iniciados* (μύστοι) y su incorporación gradual se realizaba por medio de ritos especiales de iniciación. A los iniciados se les imponía la obligación absoluta de guardar las reglas y el secreto (*disciplina del arcano*) sobre los detalles de los ritos culturales. La finalidad de estas prácticas rituales era obtener la salvación (σωτηρία) y la fuerza vital divina, garantizada a los iniciados. Se producía así una segregación con respecto al grueso de los no iniciados⁵.

La terminología de los misterios aparece también en la *magia*, y el término se aplica a la misma acción mágica, a la fórmula y a los medios usados por el mago⁶.

Otro de los usos lingüísticos es el *profano*. A partir de la acepción religiosa, *mystêrion* pasa a designar el secreto íntimo, ya sea a nivel personal, familiar, social, o cualquier otro secreto privado y, finalmente, el secreto en general. A pesar de tales casos excepcionales, el término *mystêrion* continuó conservando su referencia específica al original secreto religioso⁷.

2.1.2. “Mystêrion” en el platonismo y en la gnosis⁸

Los filósofos griegos asumen el término *mystêrion* comparando la búsqueda intelectual de la verdad suprema con el camino de la iniciación mística. Esto aparece

³ En el Próximo Oriente hubo cultos místéricos en torno a las figuras de Demeter en Eleusis, Astarté en Fenicia, Adonis en Siria, Isis y Osiris en Egipto, Mitra en Persia... Cf. MICHAEL SCHMAUS, *Teología Dogmática VI. Los Sacramentos*, Madrid 1961, 28-29; cf. también K. PRÜMM, “Mysterien”, en J. HÖFER y K. RAHNER (eds.) *Lexikon für Theologie und Kirche*, (LThK) VII, Freiburg/Br 1962, 717-720; y G. BORNKAMM, “μυστήριον”, en ThWNT VII, Brescia 1971, 645-716.

⁴ Cf. PAULY-WISSOWA-KROLL, “Mysterien” en *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXXII, Stuttgart 1935, 1324-1326, y 1329-1331. (Cf. R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986, 30-31).

⁵ Cf. R. SCHULTE, “Los Sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical”, en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.) *Mysterium Salutis (MyS) IV/2*, Madrid 1975, 53-158, esp. 79.

⁶ Cf. R. SCHULTE, o. c., en *MyS IV/2*, 79; y A. GONZÁLEZ DORADO, *Los sacramentos del Evangelio. Sacramentología fundamental y orgánica*, Bogotá 1988, 45.

⁷ R. SCHULTE, o. c., en *MyS IV/2*, 79; A. GONZÁLEZ DORADO, o. c., 45, y cf. también R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid 1994, 38.

⁸ Seguimos aquí las orientaciones de R. SCHULTE, o. c., en *MyS IV/2*, 79.

en *El Banquete* de Platón, aquí Diotima se presenta como una mistagoga que guía al filósofo en su camino hacia la contemplación del ser puro. El acceso de la realidad visible y mudable a la realidad invisible e inmutable equivale a una iniciación misteriosa, a una *mystagogía*, pero la diferencia ahora va más allá del ámbito cultural, centrándose en el ámbito intelectual-gnoseológico como medio para alcanzar la visión de lo divino. El sabio es consciente de la función indicativa y simbólica que tienen las cosas del mundo natural, y todo lo que percibe se convierte en *símbolo* de la única realidad verdaderamente real, celestial y divina.

La única conexión que se da entre la iniciación misteriosa y la filosófica, es su preocupación por alcanzar la visión del ser divino, y con ello, la divinización. Con la diferencia de que ahora, la praxis secreta de los cultos salvíficos es sustituida por doctrinas secretas de la sabiduría verdadera. Lo que llama la atención al filósofo en su búsqueda no son las prácticas rituales ofrecidas a los dioses, sino más bien, la contemplación del ser divino, invisible e inmutable, a la que se asciende por la escalera de las imágenes visibles.

En la *gnosis* precristiana, es apreciable la relación combinada que se da entre la filosofía platónica y las prácticas misteriosas, dando lugar a una reinterpretación de los misterios, acomodándolos al mito del hombre celeste. Así pues, el concepto clave de *mystêrion* se aplica a la comunicación redentora entre el Primer Hombre (*Proto-anthropos*) celestial y a los hombres “espirituales” (πνευματικοί) que se convierten en una copia viviente y perfecta de aquel Redentor-redimido. Y esta transformación se realiza a través del “nuevo nacimiento”, entendido como un proceso de iluminación intelectual y de asimilación vital a ese arquetipo divino.

2.2. El término “Mystêrion” en el mundo bíblico

2.2.1. “Mystêrion” en el Antiguo Testamento

El término *mystêrion* aparece 45 veces en la Biblia (unas 18 veces en el AT y 27 veces en el NT), en el AT aparece solamente en algunos libros tardíos veterotestamentarios del periodo helenístico, en la versión de los LXX (Tob, Jdt, Sab, Eclo, Dan, 2Mac); tiene como trasfondo el arameo *nāz*, que designa una “cosa secreta” y que corresponde también al hebreo clásico *sōd*⁹. Entre los escritos que tienen mayor contenido teológico, debemos destacar el libro de la Sabiduría y el libro de Daniel.

En cuanto al libro de la Sabiduría, se afirma que los impíos no conocen los secretos de Dios (cf. 2,22), permanecen ocultos para ellos ya que se apartan de Yahweh cuando practican los cultos idolátricos (14,15.23). No obstante, estos misterios de Dios sí pueden ser conocidos, ya que la Sabiduría se los revela a sus discípulos, cuando la invocan

⁹ Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de L'Eglise orthodoxe catholique* III, Bruges 1968, 19 (citado en R. HOTZ, *o. c.*, 25); y también B. RIGAUX – P. GRELOT, “Misterio”, en: X. LEÓN-DUFOUR, (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica* (VTB), Barcelona ⁴1967, 484.

y la escuchan (8,19-9,18), y aparece aquí como una personificación (cf. 8,4). De hecho, esa misma Sabiduría es un secreto a revelar: "Os voy a explicar la esencia y el origen de la Sabiduría, no os ocultaré secretos... pondré de manifiesto su conocimiento, sin eludir la verdad" (6,22); y aquel que la conozca podrá alcanzar la inmortalidad (8,13)¹⁰.

En el libro de *Daniel* aparece un aspecto completamente nuevo: el *mystêrion* escatológico. Este *secreto escatológico* consiste en "lo que sucederá al final de los tiempos" (2,28ss), cuya revelación y explicación sólo corresponde a Dios (cf. 2,47). Los medios que Dios utiliza con soberana libertad para revelar estos secretos son: "el sueño y la visión nocturna" (2,18s). Así pues, este *misterio*, es un anuncio velado de los acontecimientos futuros determinados por Dios, y cuya manifestación e interpretación está reservada sólo a Dios, o a los inspirados por su espíritu (4,9)¹¹.

A la vista de los datos expuestos, sólo en dos pasajes del AT (Sab 6,22 y Dn 2) tiene el *mystêrion* una importancia significativa para nuestro objeto de estudio, ya que aparece como un *secreto* a revelar que es la Sabiduría misma de Dios, y como acontecimiento futuro, más que como un *culto* secreto a los ídolos paganos (Sab 14,15.23). Pero, el concepto *mystêrion* no se refiere en ningún caso a los ritos cultuales o "sacramentos" del AT, entendidos éstos tan sólo como signos y medios de fe.

2.2.2. "Mystêrion" en el Nuevo Testamento

Cuando el término *mystêrion* aparece en el NT es perceptible el influjo apocalíptico y en la mayoría de los casos el uso del concepto conlleva un fuerte matiz escatológico. En los *sinópticos* aparece sólo una vez (en Mc 4,11: *mystêrion*; en Mt 13,11, y Lc 8,10: *mystêria*), la expresión: "a vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios", y ninguna vez en Jn. Así, en Mc 4,11 el *mystêrion* aparece en relación con el mensaje escatológico central de la predicación de Jesús mismo, o sea, la llegada del reino de Dios, puesto que con su mensaje, su vida, y su obra redentora se inició el reino de Dios.

El uso de la palabra *mystêrion* en los escritos de *Pablo* está en la misma línea de la literatura apocalíptica y evangélica, de tal modo, que para él designa esencialmente el mismo acontecimiento de Cristo, estando en relación estrecha con el kerigma de Cristo. Sólo quiere predicar la sabiduría de Jesucristo, al que identifica con el "misterio de Dios" (cf. 1Cor 2,1ss; Col 2,2, 4,3). Este misterio de Dios es su designio divino que inicialmente estaba oculto desde los albores de los tiempos (Rom 16,25-27, Col 1,26s); ahora ha sido desvelado por el Espíritu de Dios (cf. 1Cor 2,10-15), y lo deben proclamar los Apóstoles en cuanto "administradores de los misterios de Dios" (1Cor 4,1; cf. Ef 3,2s), dándolo a conocer a todos los hombres para que lleguen a la salvación (cf. Col 1,28; 1 Cor 2,7)¹². La novedad de la teología de Pablo es que rompe definitivamente con

¹⁰ Cf. R. SCHULTE, *o. c.*, en *Mys* IV/2, 80; B. RIGAUX – P. GRELOT, *o. c.*, en VTB, Barcelona ⁴1967, 485.

¹¹ Cf. G. BORNKAMM, *o. c.*, en ThWNT, VII, 681 (cf. R. HOTZ, *o. c.*, 27).

¹² Para un amplio desarrollo véase G. RICHTER, "Misterio I y Sagrada Escritura", en *Conceptos Fundamentales de Teología III*, Madrid 1967, 82-87; y R. SCHULTE, *o. c.*, en *Mys* IV/2, 82-86.

la tendencia a la segregación elitista y de la salvación exclusiva ofrecida por los cultos místéricos. Además, el *mystêrion* que anuncia no impone ninguna ley de silencio; y está abierta a todos los hombres pues incluye en esta proclamación de la nueva sabiduría de Cristo, a todos los hombres de la raza, condición y género que sean, puesto que todos tienen cabida en Cristo (cf. Ef 3,4ss; Gal 3,28).

En el libro del *Apocalipsis*, el término *mystêrion* tiene en general un sentido similar al concepto que aparece en san Pablo (Ap 17,5; 10,7), mientras que en otros dos pasajes (Ap 1,20; 17,7) se refiere al significado terreno de los símbolos misteriosos¹³.

Con todo, podemos concluir que la aplicación del concepto *mystêrion* en la sagrada Escritura en ningún lugar tiene el sentido de un rito sagrado, que transmite la gracia invisible del Espíritu Santo de una manera imperceptible. Pues el término *mystêrion* no se aplica en ningún caso en el NT al rito bautismal, ni a la cena eucarística, u otras acciones culturales. Quizás, este silencio se deba a la lucha encarnizada por defender los sacramentos cristianos de los cultos místéricos paganos, catalogados de idolátricos e inmorales. Esto quiere decir que el uso que le damos hoy día a este término, en palabras de Jüngel, “no corresponde al uso lingüístico del Nuevo Testamento, si bien no lo contradice”¹⁴.

3. La evolución del “Mystêrion” en la historia de la Teología Oriental

En los dos primeros siglos los antiguos escritores cristianos sólo utilizaban el plural *mystêria* para designar los cultos místéricos paganos y los reprobables ritos y doctrinas del gnosticismo filosófico-religioso, ya que al igual que en el NT, se evitó su uso teológico por la repugnancia a emplear esta terminología pagana-religiosa y filosófica, y sólo utilizaban el singular *mystêrion* en su concepción bíblica.

Con todo, los rasgos característicos del concepto neotestamentario de *mystêrion*, –la obra salvífica de Dios revelada en Cristo y la misión de la Iglesia de darlo a conocer a toda la humanidad–, no siempre se van a conservar con toda su riqueza y equilibrio, ya que a lo largo de la historia se han dado multitud de concepciones sacramentales no conservando del todo ni siquiera los usos profanos-populares originarios de *mystêrion* ni tampoco del término latino *sacramentum*.

Por eso, la cuestión que se nos plantea en último término es: ¿qué impulsó a la Iglesia indivisa a aplicar más tardíamente el concepto *mystêrion* a la eucaristía y al bautismo, y a otras “acciones sagradas”? Parece ser que esto fue favorecido por el uso pau-

¹³ Cf. B. RIGAUX – P. GRELOT, *o. c.*, en VTB, 487-488.

¹⁴ Cf. E. JÜNGEL, “Das Sakrament-was ist das?”, en E. JÜNGEL – K. RANHER, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 29s; cf. G. BORNKAMM, *o. c.*, en ThWNT, VII, 645s. Cf. cita en R. HOTZ, *o. c.*, 29, nota 18.

latino de elementos lingüísticos procedentes de la praxis cultural mística¹⁵, pero sobre todo por las influencias de la gnosis y de la filosofía neoplatónica, debido a necesidades misioneras y apologéticas.

En Occidente se llevó a cabo la traducción del concepto *mystêrion* por la palabra latina *sacramentum*, y es Tertuliano quien se encargará, a partir del siglo III, de la elaboración teológica de este cambio lingüístico. En cambio, en Oriente, los Padres griegos se inclinarán por mantener y empezar a aplicar el término *mystêrion* a diversas realidades, entre ellas, a las acciones sagradas. A partir de aquí y durante el resto de la época patristica se va a ir perfilando una separación terminológica entre ambos términos. Por otra parte también queremos señalar, que la total separación terminológica de ambos términos no se produjo hasta que Occidente no cambió la filosofía neoplatónica por otra de corte aristotélico en los inicios de la escolástica latina, y a pesar de que ambos conceptos se emplearon como sinónimos, nunca llegaron a ser idénticos desde el principio, sino sólo análogos porque se referían a distintos enfoques. Para una mejor comprensión, vamos a adentrarnos en la evolución del empleo del concepto *mystêrion* en la mentalidad de los Santos Padres griegos, de los escritores eclesiásticos y en la praxis de la Iglesia Oriental.

3.1. El concepto de "Mystêrion" en los Padres de la Iglesia de Oriente

Centrándonos en la repercusión de las categorías gnóstico-neoplatónicas, va a ser en la escuela de Alejandría dónde se van a dejar sentir sus influencias de tal modo que los Padres orientales del siglo III en su controversias con las doctrinas gnósticas y religiones paganas las van a hacer suyas, y conjugándolas con el concepto *mystêrion*, las aplicarán a diversos acontecimientos del misterio salvífico de Cristo, así como a realidades propias de la fe y de la vida de la Iglesia, para inculturar de este modo el mensaje de la fe, dotándolo de un nuevo sentido y haciéndolo válido para la época concreta en la que se encontraban.

3.1.1. El influjo de las categorías neoplatónicas

Para entender la doctrina sacramental de los padres griegos, hay que partir de la concepción neoplatónica sobre las 'ideas', el 'arquetipo' y la 'imagen'. Para comprender la imagen hay que basarse, en la doctrina de las ideas de Platón, expuestas en la *Politeia* (Libro VII, cap. 1-3), sirviéndose de su comparación de la caverna.

En Platón podemos distinguir dos procesos de pensamiento: primero, la doctrina de las ideas, que juega con el concepto de imagen y arquetipo; y segundo, la ascensión gradual del *nous* a un grado de realidad cada vez más elevado desde las ideas hasta la idea del Bien absoluto. De este modo divide la realidad en espiritual e invisible (mundo de las

¹⁵ Esto lo ha puesto de manifiesto la *teología de los misterios* de Odo Casel. Así ha sido recogido por M. SCHMAUS, *o. c.*, 35-36, pues aunque las *formas esenciales* de los sacramentos tienen su origen en Cristo, las religiones místicas contribuyeron *al desarrollo de las formas sacramentales*. Su lenguaje fue admitido en gran parte en la fe cristiana y sirvió como recipiente para un contenido completamente distinto.

ideas= arquetipo divino), y en material visible (mundo de las cosas= imagen humana). Así, la idea es la verdadera causa del mundo sensible, por lo que la imagen humana depende y refleja el arquetipo divino del que aspira a llegar a una comunión definitiva con él¹⁶. “La imagen (copia) refleja la realidad del arquetipo (original). Todo lo que la imagen posee de realidad, pertenece más profundamente al arquetipo que a la imagen misma, ya que todo el ser de la imagen consiste en reproducir de manera imperfecta el arquetipo”¹⁷.

Por tanto, partimos de la idea de que el arquetipo se encuentra en la imagen del todo presente, si bien misteriosamente presente y oculto. La imagen revela y representa de forma misteriosa y velada al arquetipo, pero lo es sólo para aquel que ha sido iniciado en el misterio.

“Aquí se manifiesta la típica conexión del pensamiento neoplatónico arquetipo-imagen con elementos provenientes de los cultos místicos y de la gnosis. Los griegos paganos creían, sin duda, que los dioses estaban presentes en sus representaciones y por eso, a sus imágenes culturales les ofrecían alimentos. Y esta noción de la misteriosa presencia del representado en su imagen, se introdujo esencialmente en la veneración que el oriente ha tributado siempre a sus imágenes culturales (*eikon= icono*)”¹⁸.

Andando el tiempo, los Padres griegos aplican con ciertas variaciones las categorías neoplatónicas de arquetipo-imagen al bautismo y a la eucaristía en su noción de *mystêrion*. Ante lo cual R. Hotz llega a dilucidar la misteriosa relación que se da entre estas dos categorías: existe una misteriosa interacción entre imagen y arquetipo, entre el símbolo (real) y lo que significa. El *prototypos* o *typos* (arquetipo) se halla presente o se refleja en una imagen visible, en el *antitypos*, aunque sólo de una manera misteriosa y cubierta, pero no por esto menos presente¹⁹.

Esta forma de concebir la imagen en Oriente, ha marcado una de las principales razones de la diferencia de la doctrina sacramental entre oriente y occidente, ya que el occidente entiende la imagen de modo distinto²⁰, percepción que aún hoy día perdura, ya que no es del todo similar, y ha dado lugar a muchos equívocos y enfrentamientos.

¹⁶ D. BOROBIO, “Breve historia de los sacramentos cristianos”: *XX Siglos IV/14* (1993) 83-96, esp. 87.

¹⁷ A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Madrid 1991, 60, habla de un “pensamiento progresivo (por grados) en el sentido de una doctrina de redención y salvación” en Platón.

¹⁸ R. HOTZ, *o. c.*, 40 y nota 14. Como la literatura sobre el concepto de la imagen es muy extensa citamos a modo de ejemplo: H. Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

¹⁹ R. HOTZ, *o. c.*, 45.

²⁰ Con respecto a la teología de la *imagen cúltrica* cristiana y su repercusión en la doctrina sacramental, hay que “tener en cuenta un concepto doble de imagen que existe en la tradición: uno más *aristotélico*, según el cual la imagen es el símbolo externo de una realidad separada de él a la que sólo se refiere pedagógicamente para el hombre en tanto ser sensible, y uno más *platónico*, según el cual la imagen participa de la realidad de lo representado, establece, más o menos, la presencia real de lo representado que en ella habita”. Ver K. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de Teología IV. Escritos recientes*, Madrid 1963, 283-322, esp. 310.

3.1.2. Los Padres Alejandrinos

Como ya hicimos alusión, los teólogos de la escuela alejandrina con Clemente y Orígenes a la cabeza, fueron los que aplicaron las categorías gnósticas-neoplatónicas a la doctrina cristiana, coordinando y sintetizando los elementos para la asimilación del concepto pagano *mystêrion* en el cristianismo²¹.

Clemente de Alejandría († antes del 215) en un principio atacó duramente los misterios paganos, pero luego utilizó contenidos de su terminología. Así es que, presenta a Cristo como el gran *mistagogo* que introduce al gnóstico en los pequeños misterios guiándolo hacia los grandes misterios de la Verdad eterna²². Por eso, la trasmisión de los misterios más elevados ha de realizarse de forma velada, parabólica y enigmática, tal como aparecen también en la Escritura, para protegerlos de cualquier profanación²³. Pero, en Clemente la comunicación de los misterios de la fe pierde ese carácter público y abierto que tuvo en el NT, introduciendo la segregación elitista y la disciplina del arcano practicada en los cultos místéricos. Aunque no aplica el término *mystêrion* al bautismo ni a la eucaristía establece cierta analogía con los misterios paganos, que considera más dignos, y los cultos cristianos²⁴.

Destacamos también a *Orígenes* († ha. 254) que, en Alejandría en el siglo III, perfiló de un modo muy particular la teoría de la imagen y sentó las bases de la futura reflexión sistemática que establece la íntima relación entre el signo²⁵ y la realidad. Para comprender su doctrina sobre el misterio, hay que distinguir entre *to mystêrion* y *ta mystêria*. Establece un nexo de conexión entre el gran Misterio del Verbo (que se revela en la Encarnación, en la Iglesia y en la Escritura) y los *mystêria* (bautismo y eucaristía) que derivan de Él por participación (concepto fundamental en la filosofía neoplatónica). Aunque para él la noción de *mystêrion* hacía referencia a la voluntad salvífica del Padre en Cristo, también entiende el misterio como un *signo* que revela y oculta toda la realidad (historia) de la salvación²⁶.

A partir de aquí, y siguiendo el ejemplo influyente de estos dos autores, los Padres griegos posteriores elaboraron su doctrina teológica introduciendo en la teología y en la liturgia cristiana un uso casi normal de la terminología pagana del misterio. Tal es el caso de Pseudo-Dionisio Areopagita.

²¹ Un desarrollo más amplio en R. ARNAU, *o. c.*, 52-53; y R. HOTZ, *o. c.*, 32-33.

²² Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 3,1; 162, 3, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, (GCS) Clemens Alexandrinus, 2º tomo, Berlín 1985, 320s.

²³ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 57, 2; y VI, 124,6.

²⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico o Exhortación a los griegos* c.12, en H. DE LUBAC y J. DANIELOU *Sources Chrétiennes* (SC) 2bis, Paris 1941ss, 189s.

²⁵ Fue él quien comenzó a formular de manera técnica la noción del signo como principio operativo, como medio a través del cual se consigue la gracia como efecto. Tomado de R. Arnau, *o. c.*, 53.

²⁶ Cf. ORÍGENES, *In rom. Com.* (MPG 14, 968 A): "El signo, por medio del objeto que se ve, indica otro". (Ver R. HOTZ, *o. c.*, 33).

3.1.3. (Pseudo) Dionisio el Areopagita

Hacia finales del siglo V, en Oriente, el *Pseudo-Dionisio Areopagita*, tuvo la audacia de encuadrar los *mystéria* en una concepción “mística-platónica”, uniendo lo contemplativo estético a la concepción neoplatónica²⁷. Parte de que Dios es todo en todos, es la causa de todo. “Toda emanación esencial tiene su arquetipo en el despliegue de la causa original divina en las hipóstasis trinitarias: toda paternidad y filiación de los espíritus semejantes a Dios, así como toda paternidad y filiación humanas provienen de la paternidad y filiación originales”²⁸. Dionisio hace derivar de aquí toda una jerarquía cósmica, donde la jerarquía eclesiástica terrena se une a la celestial representando una imagen de la misma.

De este modo, clasifica los *mystéria* en una jerarquía de valores (*Jerarquía eclesiástica*) en cuya cumbre está la eucaristía²⁹, mostrando un proceso gradual de ascensión a través de cada uno de los símbolos, para ir superando la distancia infranqueable que se da entre la realidad sensible y la realidad invisible, hasta llegar a la comunión con Dios o “deificación”³⁰. Este movimiento de abajo arriba, se produce por el impulso mismo de los símbolos que tienden a reflejar la realidad trascendente.

Dentro de la estructuración jerárquica que establece, destacamos la aplicación del término *mystéria* referido a determinados simbolismos sagrados, entre ellos, las *santas consagraciones*, por las que uno se santifica y realiza el proceso de ascensión, en tres actos: a) purificación, que se hace por la conversión y el catecumenado; b) iluminación, es el bautismo, símbolo de la regeneración, que se realiza en aquellos que están preparados a dejarse conducir por la jerarquía a la semejanza de Dios; c) comunión (*synaxis*) símbolo por el que nos unimos a Dios, pues el bautismo, conduce a la unión; d) perfección, por la unción que como la comunión plenifica, el $\mu\upsilon\sigma\rho\nu$ (*mýron*) significa el Espíritu Santo. Así pues, hemos aludido aquí a los tres *mystéria* que inician la deificación e incorporación a la ‘plena’ vida cristiana.

Pero, a pesar de que la teología sacramental mística, que desarrolló el Areopagita, ejerció un fuerte y duradero influjo en las iglesias de Oriente, primero entre los griegos y después entre los eslavos; sin embargo, como veremos más adelante, Oriente no llegó a tener una sistematización sacramental hasta la época moderna, y por influjo de Occidente.

²⁷ Seguimos aquí las aportaciones de D. BOROBIO, *o. c.*: *XX Siglos* IV/14 (1993)90-92; y R. HORTZ, *o. c.*, 64-67.

²⁸ *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 4, Leipzig ³1896-1913, 693. (Citado en R. HORTZ, *o. c.*, 65).

²⁹ El Areopagita clasifica los *mystéria* en seis ritos: 1. la “iluminación” (bautismo); 2. la “comunión”; 3. la “consagración con el *mýron*” (confirmación); 4. los tres órdenes sagrados: obispo, sacerdote y diácono; 5. la “tonsura monástica”; 6. el rito “de los que han muerto santamente”.

³⁰ Cf. Ps.-DIONISIO EL AEROPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, 3, 1 (MPG 3, 424).

3.2. "Mystêrion" y "Mystêria" en la Teología Oriental del Segundo Milenio

El desarrollo sacramental en Oriente no se realizó con la misma amplitud y vigor que en Occidente, debido quizás al positivismo, inmovilismo y *conservadurismo* que caracteriza la mentalidad oriental determinada por una teología *mística-contemplativa* estando así más arraigada a la *tradición ortodoxa original*³¹; mientras que la mentalidad occidental, sin olvidar su tradición y raíces orientales, está más abierta a la innovación marcada por la teología racional-especulativa. Será a partir del siglo XVI cuando los teólogos orientales comiencen a elaborar una doctrina sacramental de influencia escolástica debido a la embestida controversial de la Reforma a la que tendrán que hacerle frente y que intentó introducir su elaboración doctrinal en Oriente sin conseguirlo. Sin embargo, a pesar de los lastres, influencias latinizantes y occidentalismos que arrastraban en su dogmática, llevaron a cabo una gran revolución desde el siglo XIX, cuando algunos relevantes teólogos rusos desde, una nueva perspectiva eclesial y sacramental, propugnaron una vuelta a las fuentes antiguas del pensamiento cristiano³².

3.2.1. Ausencia de sistematización doctrinal en Oriente del siglo XI al XV

El Gran Cisma del año 1054 que se produjo entre la Iglesia Oriental y la Iglesia latina de Occidente, sólo trazó la rúbrica final de la evolución que se fue desarrollando de forma separada, en torno a diferencias étnicas, rituales, lingüísticas, disciplinares, culturales e incluso políticas, que hacían cada vez más difícil, tanto en el ámbito político como en el terreno eclesiástico, una mutua comprensión.

Pero, la división de las iglesias marcó la doctrina sacramental y después del cisma, tanto en Oriente como en Occidente, también en el ámbito eclesial se siguieron caminos *oficialmente* separados. Esto hizo que se restringiera el intercambio entre Oriente y Occidente aunque sin producirse su ruptura total. Esto se refleja entre los siglos XI al XVI –entonces también para oriente la cuestión sobre la doctrina sacramental se hizo candente a causa de la Reforma–, cuando la evolución fue por caminos separados.

Aunque la *Iglesia Oriental* se mantuvo en gran parte fiel a la comprensión de los sacramentos marcada por las concepciones neoplatónicas, debemos añadir que también se fue introduciendo en ella el aristotelismo, dando lugar a un antagonismo entre las ideas platónicas y aristotélicas, que fueron igualmente negadas en círculos

³¹ Las *iglesias de la Ortodoxia* son aquellas que se han mantenido en la sana doctrina o recta doctrina de fe verdadera conforme con el mensaje evangélico. A partir de Eusebio y de los textos de los concilios de Éfeso y Calcedonia la *ortodoxia* indica de forma privilegiada la enseñanza tradicional y universal de la Iglesia tal como la han transmitido los apóstoles y sus sucesores, y está contenida en los siete primeros concilios ecuménicos, que solamente a éstos se atiene la Iglesia Ortodoxa.

³² Para nuestra exposición seguimos las aportaciones de A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de oriente. Puntos específicos de su teología*, vol. I, Santander 1959; e *Iglesias de oriente. Repertorio bibliográfico*, vol. II, Santander 1963; además de la citada obra de R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, Salamanca 1986; y particularmente, para contrastación y cumplimentación nos apoyamos en S. JANERAS, "Introducción a la Teología Ortodoxa", en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, Madrid 2000, 133-254.

monásticos. Sin embargo, fueron los platónicos más que los aristotélicos, los que con anterioridad se mostraron partidarios de una unión con la *Iglesia Católica*³³.

De entre los partidarios de las dos corrientes filosóficas la mayoría enseñaba en universidades seculares, secundadas por laicos. Pero, frente a esto, se desarrolló en el monaquismo un movimiento que intentaba situarse más allá de las dos direcciones filosóficas en pugna, el *hesychasmo*. Esta corriente representada al principio por el egipcio místico *Macario* (300 hasta 390), pasando por *Simeón el nuevo teólogo* (949-1022), que sostuvo un realismo sacramental oponiéndose al sacramentalismo mecánico y, posteriormente con *Gregorio Palamas* (1296-1359), que le dio forma científica al *hesicasmo adulterado*³⁴, acentuó igualmente la importancia de la gracia sacramental proporcionada por la iglesia para la santificación del hombre y como garantía de la resurrección futura. También hay que destacar a *Nicolás Kabasilas* († ca. 1398), pues afirmaba que para la deificación es necesaria la iglesia y los sacramentos porque representan el camino hacia Dios. Y también a su discípulo *Simeón de Tesalónica* († 1429), que en su escrito *Sobre los siete sacramentos* siguió la línea del Areopagita y Máximo ‘el confesor’, pero aun así ninguno de los dos llegaron a crear una doctrina sacramental propiamente dicha³⁵.

Tampoco en las universidades de Oriente de esta época, se llevaron a cabo ni sumas teológicas ni síntesis doctrinales sacramentales³⁶, ni siquiera el interés por la escolástica (combatida por los *hesicastas* y la Ortodoxia) que existía por igual entre platónicos y aristotélicos hizo que se aceptara la doctrina sacramental escolástica, que luego en el siglo XVII se impondrá bajo la presión de factores condicionantes externos.

3.2.2. *El panorama cronológico y teológico del desarrollo doctrinal sacramental*

Por una parte, ya hemos indicado que debido al abandono del neoplatonismo y la aplicación de las categorías aristotélicas en la doctrina general de los sacramentos emprendida por la escolástica, se produjo una auténtica *separación* entre Oriente y Occidente en la comprensión de los conceptos *mystêrion* y *sacramentum*. Posteriormente esta separación se convirtió en una auténtica *escisión* cuando se puso el acento en la *sola*

³³ Como platonizantes *latinófonos* entusiastas de la unión destacamos a *Juan Bekkos* († 1296) y el pensador nominalista *Balaam de Calabria* († 1348) que mantuvo una pugna que perdió contra *Gregorio Palamas*, en base a argumentos aristotélicos y neoplatónicos. A raíz de esto, que fue como una victoria de los contrarios a la unión, la iglesia ortodoxa se decantó por los *hesicastas* despreciando al mismo tiempo la escolástica latina.

³⁴ Así es como lo denomina A. SANTOS HERNÁNDEZ, *o. c.*, vol. I, 81-82; no obstante, considera a *Gregorio el Sinaíta* († 1346) el padre y autor del *hesicasmo adulterado*, pero que a partir de *Gregorio Palamas* pasó a llamarse *Palamismo*: consistió en un “rebrote carismático” (en la línea del misticismo) que intentaba edificar una mística de la oración paralela a la vida litúrgica-sacramental de la iglesia (sin separarse de ella, pero acentuando la oración más que los sacramentos), que en virtud de ciertas operaciones, pretendía alcanzar como punto culminante la experiencia de la misma luz divina que vieron san Esteban, Saulo y los Apóstoles en el monte Tabor.

³⁵ Cf. R. HORTZ, *o. c.*, 82s.

³⁶ Tan sólo contamos con que en el siglo XIII el monje Job ‘el pecador’ hizo quizás la primera reflexión teológica en sentido propio sobre los ritos de los *mystêria* (cfr. R. HORTZ, *o. c.*, 83, nota 9).

palabra –por los reformadores– desvalorizando así el acto sacramental. Y de este modo, la evolución teológica se fue desarrollando paralelamente, pero de diferente modo, en Oriente con respecto a Occidente.

Por otra parte tenemos que las primeras tentativas de uniones conclusivas en los concilios de *Lyon II* (1274) y *Ferrara-Florenzia* (1438-1439), fueron momentáneas porque no pudieron imponerse en Oriente, aunque se fueron aceptando ciertos cánones doctrinales latinos en materia de sacramentos, que entraron por la puerta trasera sin ser reconocidos oficialmente. Como botón de muestra tenemos que en el Concilio de Lyon II, el emperador *Miguel VIII Paleólogo* aceptó en su *Professio fidei* (1274) tanto el número septenario latino de los sacramentos, como el concepto de transubstanciación (DH/DS 860).

Posteriormente entre los años 1559 y 1581, el Protestantismo intentó hacer campaña en Oriente, para ello se desarrollaron una serie de contactos entre los teólogos de Wittenberg y teólogos ortodoxos para introducir la *Confessio Augustana* en Oriente. A lo que el patriarca de Constantinopla *Jeremías II* († 1595), entre los años 1576 y 1581 tomó posición contraria respondiendo a la Confesión de Ausburgo por medio de correspondencia hasta que ésta se interrumpió, rechazando así la unión propuesta por los reformadores. Jeremías II a la vez que aceptaba el *septenario sacramental* latino daba una definición de *mystêrion* totalmente escolástica, en la que empleaba los conceptos aristotélicos de *materia* y *forma* y de *causa eficiente*: “Se llaman *mystêria*, aquellos que bajo un signo sensible tienen un efecto inteligible y otro oculto. Cada uno de ellos se funda en la Sagrada Escritura; tienen una materia y forma (*ÿlen kai edos*) exactamente circunscrita y, además, una causalidad eficiente, o más bien, instrumental”³⁷. Aquí se manifiesta a las claras el déficit que tenía la Greco-Ortodoxia que hasta la fecha no había desarrollado una doctrina sacramental con firma ortodoxa, esto es, *autónoma*, no estando bien armada para hacer frente a la Reforma.

Aunque el primer caso de infiltración del Protestantismo en Oriente se dio con *Métrofanês Kritopulos* († 1639), que en 1624 publicó una *Confesión de fe* dónde sólo admitía tres sacramentos: bautismo, eucaristía y penitencia; debido a la influencia protestante que recibió al estudiar en las universidades protestantes de Inglaterra, Alemania y Suiza, enviado por *Loukaris*. Posteriormente, desde 1636 fue elegido patriarca de Alejandría y volvió nuevamente a la Ortodoxia hasta su muerte.

Sin embargo, la piedra de escándalo fue la *Confessio fidei* –herética– del patriarca de Constantinopla *Cirilo I (Loukaris)* que en 1629 apareció publicada en latín en Ginebra, con una clara influencia protestante por los contactos epistolares que mantuvo con reformadores holandeses, además, gracias al apoyo de los embajadores holandeses comenzó a proclamar abiertamente tesis calvinistas. La *Confessio fidei* manifestaba rasgos calvinistas en la doctrina sacramental, explicaba que sólo el *bautismo* y la *eucaristía*

³⁷ Citado según M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* (vol. III: *De sacramentis seu mysteriis*, en cap. I: *De sacramentis in genere*), Paris 1930, 13. Recogido por R. HORTZ, *o. c.*, 146, nota 17.

habían sido instituidos por Jesucristo, que constaban de palabra y elemento y eran sello de la promesa divina, y que indudablemente conferían gracia solo a partir de la fe actual³⁸.

Como las doctrinas calvinistas siguieron incidiendo en Oriente hicieron sentir la necesidad de una inmediata refutación, que precisamente en materia de doctrina sacramental, sólo fue posible con la ayuda de la escolástica católica, en este sentido, la lucha ortodoxa antiprotestante seguía su andadura. Y, de este modo, el influjo católico respecto a la teología sacramental ortodoxa ha permanecido ininterrumpido.

Precisamente, fue el metropolitano de Kiev (Ucrania), *Pedro Moghila* († 1647), quien en 1640 frenó la embestida desafiante de Cirilo I, escribiendo su gran catecismo conocido como *Confessio fidei orthodoxa* que vino a ser como una especie de gran catecismo de la fe ortodoxa, con una amplia influencia de la teología católico-escolástica tanto en el contenido como en la forma en materia sacramental, puesto que se basó para ello en catecismos del Tridentino, de san Roberto Belarmino y de san Pedro Canisio. Fue presentada para su aprobación en el *Sínodo provincial de Kiev* del 1640 pero como no llegaron a ponerse de acuerdo, esta *Confessio fidei orthodoxa* obtuvo su aprobación final de una conferencia de teólogos en el *sínodo de Iasi* (capital de Moldavia) en 1642 convocado por el patriarca Parthenios I de Constantinopla³⁹, con la versión expurgada y traducida al griego –contra la voluntad de Moghila– por el Protosyggellos (exarca) *Melecio Syrigos* († 1664), de inspiración católica demasiado fuerte bajo el título *Orthodoxos ’omologia*, también en este sínodo fue condenada la doctrina protestante de Cirilo I Loukaris, y por medio de esta *Confessio*, Melecio combatió igualmente dicha doctrina. En esta “Confessio” purificada, la doctrina sobre los *mystéria* en general de Moghila no fue modificada por Syrios, en adelante conocida como *Confessio fidei orthodoxa* de Pedro Moghila fue considerada desde 1662 como “libro simbólico” a igual que el *original* de Moghila.

Con todo, las decisiones del sínodo de Iasi no tenían un carácter universalmente obligatorio, aunque se hubiera aceptado la *Orthodoxos ’omologia* como expresión válida de la fe ortodoxa, y hubo que esperar al santo *sínodo de Constantinopla* en el año 1643 que bajo la asistencia del patriarca Partenio I, junto con los patriarcas Ioannikios de Alejandría, Macario de Antioquía y Paisio de Jerusalén, otorgaron la aprobación de *Orthodoxos ’omologia*, adquiriendo ésta un valor casi magistral y vinculante para la fe ortodoxa. No obstante, no fue editada hasta 1667 y en Amsterdam.

De entre los principales artículos de la *Orthodoxos ’omologia* destacamos los que se refieren a los *mystéria*: el art. 98, determina el número septenario de los *mystéria*. El art. 99, da una definición plenamente en línea católica: “El *mystèrion* es un rito sagrado

³⁸ “Kefalaion 15”; ver en: (ed.) J. MICHALCESCU, *Thésaurus tês Orthodoxias: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen*, Leipzig 1904, 272. Cf. en R. HOTZ, o. c., 153, nota 42.

³⁹ Puesto que la *Confessio fidei* presentaba diversos puntos que se inclinaban más a la tradición latina que a la griega, el sínodo de Kiev decidió que esta *Confessio fidei* fuera presentada al patriarca de Constantinopla a cuya jurisdicción territorial pertenecía todavía por entonces la sede metropolitana de Kiev. Ver R. HOTZ, o. c., 157.

que bajo una forma visible produce la gracia divina y la infunde en el alma del creyente. Ha sido instituido por Nuestro Señor, por quien cada uno de los fieles recibe la gracia de Dios". El art. 100 describe las partes esenciales que se deben dar para que se realice un *mystèrion*: "Para el *mystèrion* se requieren tres cosas: 1. una *materia* apropiada (agua, aceite...), según el rito del *mystèrion*; 2. un *ministro* ordenado; 3. la *invocación* del Espíritu santo y la *forma* de las palabras, por las que el sacerdote consagra el *mystèrion* por la fuerza del Espíritu Santo, en las que debe poner su intención de consagrar". Y el art. 101 que habla de la necesidad de los *mystèria* para la salvación de los fieles⁴⁰.

Pero la confirmación definitiva de la *nueva doctrina sacramental ortodoxa* llegó con el *Concilio de Jerusalén de 1672*, convocado por *Dositheo II* (*Notaras* 1641-1707) patriarca de Jerusalén (1669-1707), que presentó una vez más a la asamblea la *Orthodoxos 'omologia* para expresa aprobación, así como una confesión de fe redactada por él, denominada *Confessio Dosithei* que constituía una refutación y condena de las tesis de Cirilo I. Las tesis de Dositheo II también mantenían una clara impregnación de la doctrina sacramental latina. Las sentencias del concilio *jerosolimitano* adquirieron una importancia *cuasi-conciliares*⁴¹ –consiguiendo una amplia aceptación en el resto de iglesias ortodoxas–, pero se consolidaron finalmente, porque los patriarcas griegos en 1723 hicieron llegar la *Confessio Dosithei* en ruso al santo sínodo de San Petersburgo, bajo el nombre de *Carta de los patriarcas griegos* (llamada *Grammata*), fue considerada como otro de los "libros simbólicos" de la Ortodoxia, es decir, de reglas de fe normativas, y alcanzó también en Rusia una amplia aceptación.

De este modo, apoyada por la autoridad del Concilio de Jerusalén, la doctrina sacramental latina adaptada –en un principio extraña a la Ortodoxia por su metodología escolástica y su mentalidad neoaristotélica–, fue infiltrándose cada vez más casi sin ninguna crítica en la totalidad de la Ortodoxia, a pesar de la oposición de ciertos teólogos ortodoxos con tendencias protestantes.

3.2.3. Los "Mystèria" a la luz de la Nueva Eclesiología Ortodoxa

La gran revolución para la nueva interpretación de los *mystèria*, fue llevada a cabo por *Alexis S. Jomyakov* (1804-1860) que influyó –junto con otros teólogos rusos– en la teología y eclesiología ortodoxa rusa y en la Ortodoxia moderna en general con la introducción de su doctrina de la *sobornost*. Ésta consistía en que frente al principio de autoridad eclesiástica colocó la libertad interior del hombre en Cristo. Venía a constituir una especie de '*organigrama conciliar*' (universal) que incluía la participación activa de todos los laicos conjuntamente con la jerarquía eclesiástica, en orden a dictaminar

⁴⁰ *Orthodoxos 'omologia* I, 98, 99, 100 y 101 (cf. MICHALCESCU, *o. c.*, 69; citado en R. HOTZ, *o. c.*, 160-161).

⁴¹ Muchos teólogos de hoy, le niegan una autoridad infalible equiparable a los *Siete Concilios Ecuménicos*, y consideran sus formulaciones así como el resto de *Confesiones* limitadas a una autoridad relativa (regional o nacional) pertenecientes al Magisterio ordinario sin que por ello les nieguen el valor teológico. Cf. en A. SANTOS HERNÁNDEZ, *o. c.*, vol. I, 110; y R. HOTZ, *o. c.*, 144.

normas de fe, pues la infalibilidad no la concibe como perteneciente solamente a la jerarquía sino que se encuentra en la totalidad del pueblo de Dios. Así pues, su concepto de Iglesia está determinado porque la “catolicidad” incluye —expresada por la palabra *soborní*⁴²— “la idea de la unidad en la multiplicidad”. Su eclesiología se centra, pues, en la verdad y el amor como organismo.

Aplicado esto a su doctrina de los *mystêria*, Jomyakov concibe que la unidad de la Iglesia exterior se manifiesta visiblemente en la comunidad de los *mystêria*, siendo a su vez la expresión visible de la unidad de su vida interior, de los dones (fe, esperanza y caridad) del Espíritu Santo. Aunque en este concepto de Iglesia, el *mystêrion* del bautismo, por el que el hombre se incorpora a la unidad de la Iglesia, constituye la base de todos los demás, no pone los *mystêria* por encima o por debajo de la eucaristía: “la eucaristía es un *mystêrion* en y para la Iglesia, siendo el lugar más elevado en la iglesia, la *liturgia eucarística*”. Su doctrina eucarística contenía ya elementos incipientes para el arranque y posterior desarrollo de una “eclesiología eucarística”⁴³. Y así asentó las bases y dio el impulso decisivo para el desarrollo de una doctrina de los *mystêria* en general de elaboración propiamente ortodoxa.

El hecho de que la teología ortodoxa no posea una doctrina de cuño propio sobre los *mystêria* en general, ha sido puesto de manifiesto por varios teólogos recientes, entre ellos, el teólogo progresista A. Schmemmann que señalaba la urgente tarea de la teología ortodoxa de tratar cuestiones doctrinales que con el anticuado sistemas de los manuales ortodoxos de impregnación escolástica-latina nunca fueron debatidos, ni formulados desde la mentalidad oriental⁴⁴.

Precisamente fue en el primer *Congreso de Teología ortodoxa* de Atenas de 1936 donde se puso de manifiesto la doctrina de la “*sobornost* eclesiología” de Jomyakov al tiempo que se acentuó el retorno a las fuentes propias del pensamiento puramente oriental con el recurso a los padres de la Iglesia. Además, Gregorio Florovskiy (1893-1979), siguiendo esta misma línea propuesta por el congreso, pidió la eliminación en la teología ortodoxa de todas las influencias extrañas latinas y protestantes, inaugurando una nueva etapa, de renovación teológica. Subraya que la Iglesia es una *comunidad sacramental* puesto que los sacramentos, y en especial la eucaristía, constituyen la esencialidad de la Iglesia.

Manteniéndose en su misma línea, Sergio N. Bulgakov (1871-1944), reprochó a la escolástica haber dado una solución racional al misterio de la iglesia. Según él, el

⁴² El término *Sobornost* no fue aplicado explícitamente por Khomiakoff, sino que proviene de sus discípulos, es el sinónimo eslavo de católico, *sobor* significa concilio, de ahí que puedan identificarse los términos catolicidad (o *universalidad*) y conciliar. Para Occidente esta doctrina fue un ataque al Primado Romano. Véase una exposición de la controversia en A. SANTOS HERNÁNDEZ, *o. c.*, vol. I, 142-145.

⁴³ Cf. A. S. CHOMJAKOV (A. S. KHOMIAKOFF), *Tserkov'odna*, (Berlín 1926; São Paulo 1953) § 8, 42-44, y § 9, 46-47, 55; que es citado por R. HOTZ, *o. c.*, 218-220.

⁴⁴ Ver A. SCHMEMMANN, “Sacrament: An Orthodox Presentation”: *Oecumenica* (1970) 94-106, esp. 94-95. Citado en M. M^a GARIJO-GUEMBE, “Aspectos de la teología sacramental en la moderna teología ortodoxa”: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 519-553, esp. 520.

mystêrion de todos los *mystêria* es la Iglesia (*mystêrion* universal), ya que es el fundamento último dónde se configuran los restantes *mystêria*. Concibe la eucaristía como el *mystêrion* central de la Iglesia formando así una unidad interna con la Iglesia, de este modo también caracteriza a la eucaristía como *mystêrion* de los *mystêria*⁴⁵.

Al término de su gran trabajo sobre el origen de la sucesión ministerial y su relación con los sacramentos, añadió —en su obra posterior—, que “el poder jerárquico de la realización de los sacramentos es dado tan sólo en unidad con el cuerpo de la Iglesia, en correspondencia con el principio de la *sobornost* eclesial”⁴⁶. De esta apreciación deducimos, que para nuestro autor la realización válida de los *mystêria* depende de la unidad y universalidad de toda la Iglesia y no sólo del poder del ministro recibido por la ordenación y sucesión apostólica, en *correspondencia* con la *sobornost* eclesial. Bulgakov había planteado abiertamente un problema, la relación entre eucaristía e iglesia, que abordaron posteriormente Nicolás N. Afanas’ev y sus discípulos con su “Eclesiología eucarística”.

Así pues, N. Afanas’ev (1893-1966) en su *Eclesiología eucarística*, exigía una aclaración de la relación entre iglesia y eucaristía (como *mystêrion*), y en contraposición a las ideas que negó de S. Bulgakov, “que separaba la iglesia como misterio total de la eucaristía, porque la eucaristía, a diferencia de la iglesia, tiene límites constatables”, afirmaba: “La eucaristía es el *mystêrion* de los *mystêria*, pero no es el *mystêrion* central dentro del misterio total (la Iglesia), sino que es la misma Iglesia; en este sentido, la eucaristía que para él también es un misterio total contiene en sí todos los *mystêria*, incluida la Iglesia”⁴⁷. Partiendo de estas ideas desarrolla también una especie de *comunitariedad eclesial*, pues para N. Afanas’ev, la totalidad de la Iglesia (los laicos y sus presidentes) reunida en la asamblea eucarística realiza la acción litúrgica sacramental así como los restantes *mystêria*⁴⁸.

Pero el teólogo que sin duda más clarividencia ha aportado al asunto, ha sido Paul Evdokimov (1901-1970), quien expuso sin lugar a dudas que la eclesiología ortodoxa es esencialmente eucarística, y lo manifestó claramente en sus explicaciones sobre los *mystêria*, en las que unió elementos de la “teología clásica académica” con ideas tomadas tanto de S. N. Bulgakov como de N. N. Afanas’ev. Establece en su *eclesiología eucarística*, la clara conexión de todo *mystêrion* con la eucaristía, pues ésta no es sólo el *mystêrion* central de la Iglesia, sino el *mystêrion* mismo de la Iglesia, ya que ésta se realiza y se manifiesta en la eucaristía y todo sacramento existe en función de la eucaristía y se

⁴⁵ S. N. BULGAKOV (S. BOULGAKOFF), *Nevesta Agnitsa*, París 1945, 296-309. Esta expresión es tomada de Pseudo-Dionisio en su *hier. ecll.*, 3, 1 (MPG 3, 424C). Cf. R. HOTZ, *o. c.*, 229.

⁴⁶ Puede verse en “L’Eglise comme organisation sacramentale et hierarchique”: *Le Messager orthodoxe* nn. 467-77 (1969, primitivamente apareció en ruso en 1935) 21-44. También en la obra que se cita en la nota siguiente. (Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *o. c.*: *Diálogo Ecuménico* XI/42 [1976] 542).

⁴⁷ Cf. N. N. AFANAS’EV, “Tainstva i taynodeystviya”: *Pravoslavnaya Mysl’vyp* VIII (1951) 31-32. El texto “entrecomillado” es mío, para los textos originales ver R. HOTZ, *o. c.*, 245-251.

⁴⁸ Cf. N. AFANASSIEFF, *L’Eglise du Saint-Esprit*, París 1975, 71 y 95. Citado en M. GARIJO-GUEMBE, *o. c.*: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 527.

opera por su poder que es el mismo que el de la Iglesia⁴⁹. Tal es la conexión que establece entre la eucaristía y los restantes *mystèria* que llega a afirmar que la institución de todo sacramento se remonta a la Eucaristía, o sea, todo se remonta a la potencia del Sacramento de los sacramentos, la Iglesia-eucaristía, que así es como denomina y fusiona dos realidades sacramentales. Destaca también *la integración de toda la Iglesia* (fieles y ministros ordenados) en la realización de los *mystèria*: “La Iglesia es *omni-sacramento* y opera todo *mystèrion* con su poder, por ser ella eucaristía, en la que está *todo* incluido, y ‘no se puede ir más allá’...”⁵⁰.

Por tanto, en terminología *ortodoxa* podemos afirmar que todos los *mystèria* se re-orientan y cobran su sentido pleno y último en el núcleo mismo de la eucaristía que es el *mystèrion* central y primordial que unifica a la totalidad de la Iglesia. Esta concepción es la que hoy prevalece en las liturgias de las iglesias orientales bizantinas.

Las últimas aportaciones proceden principalmente, de los dos discípulos de Afanas’ev, *Juan Meyendorff* y *Alejandro Schmemmann* que ampliaron el pensamiento de Afanas’ev introduciendo la “idea del *reino de Dios*”, con lo que se produce una vuelta al pensamiento cósmico de los padres griegos. Se pretende ni más ni menos que una vuelta patente como veremos ahora, a la consideración y valoración de la propia tradición y, en este caso, una conexión con la *genuina espiritualidad oriental*.

Alejandro Schmemmann (1921-1983) intentó definir el concepto de iglesia como *organismo sacramental* que encuentra su realización en la asamblea eucarística, por medio del concepto de *liturgia*, que en la espiritualidad tuvo desde siempre una importancia central⁵¹. Para él, toda la liturgia es “sacramental”, es decir, “un acto transformador y un movimiento hacia adelante, cuyo fin es sacarnos de ‘este mundo’ y hacernos partícipes del mundo que *está* por venir”⁵². Define a la iglesia como sacramento del reino no sólo por contener los “sacramentos”, sino sobre todo, porque el hombre tiene la posibilidad de ver a través de este su mundo, la gloria futura⁵³. Sin embargo, Schmemmann a diferencia de Evdokimov, cayó en el error de acentuar el misterio *invisible* de la Iglesia, desvalorizando la estructura institucional.

Juan Meyendorff por su parte, nos muestra la concepción *negativa* y *deficitaria* que los latinos hemos arrastrado desde la teología medieval en torno a los sacramentos, pues aislábamos el acto sacramental de su contexto litúrgico: “El Reino de Dios, la

⁴⁹ Cf. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Barcelona 1968, 292.

⁵⁰ *Ibid.*, 293. Las palabras en *cursiva* son mías.

⁵¹ Por ejemplo, A. Mal'tsev vio en la liturgia la garantía para la conservación de la tradición de la fe apostólica. (Cf. A. V. MALZEW, *Bitt-Dank-und Weibe-Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1897, CXL VII). P. Evdokimov, por el contrario, en su descripción de la liturgia subraya más la acción común del pueblo escogido de Dios. (Cf. P. EVDOKIMOV, *Gotteserlebnis und Atheismus*, Wien-München 1967, 220 s.). Ver nota más amplia en R. HOTZ, *o. c.*, 256, nota 165.

⁵² A. SCHMEMMANN, *Aus der Fraude leben*, Olten-Freiburg/Br. 1974, 132 s: *Ibid.*, *o. c.*, 256.

⁵³ Cf. A. SCHMEMMANN, *o. c.*, 143. Aquí refleja el pensamiento cósmico de los padres griegos pues veían en la liturgia eucarística una anticipación y pregostración del Reino de Dios.

anticipación de la consumación escatológica, es ya accesible en el Cuerpo de Cristo: la posibilidad de *participar* en la vida divina [...], se manifiesta esencialmente en los *mystêria* de la iglesia, pero estos no deben considerarse tanto como *actos aislados*, por los cuáles se trasmite al individuo una gracia 'especial'...cuanto más bien como *aspectos del único misterio de la iglesia*, en el que Dios comparte la vida divina con la humanidad, redimiendo al hombre del pecado y de la muerte y concediéndole la gloria inmortal"⁵⁴.

Con todo esto, podemos constatar que estos teólogos ortodoxos llevaron consecuentemente hasta el final su liberación de las influencias de la teología occidental "de los *mystêria* en general". Volvieron así de nuevo a las fuentes de la tradición cristiana conectando con la espiritualidad platonizante de los padres griegos. Aunque sin minusvalorar ni negar la existencia de ninguno de los *mystêria*, estos ya no son considerados como *corpus* autónomo de siete acciones sagradas particulares, que hubiera que separarlas de las restantes, sino como partes constitutivas esenciales de la Iglesia, además de actos de toda la Iglesia, identificada con la asamblea eucarística.

Un último aspecto que no podemos pasar por alto y que debemos incluir aquí, pues es de vital importancia y trascendencia para la concepción sacramental de los orientales, se trata del carácter *epiclético* de los *mystêria*. Puesto que la Iglesia, que es el Pentecostés perpetuo, es considerada desde la complementariedad equitativa del doble principio *crisológico* y *pneumatológico*, así también los sacramentos vienen a ser desde esa misma complementariedad los medios sensibles por los que se festeja el pentecostés en la Iglesia, siendo siempre así el *mystêrion* la imagen del arquetipo operada en su totalidad por el Espíritu de *Cristo*.

4. Conclusiones: elementos constitutivos esenciales del Signo Místico Sacramental

Actualmente la definición ortodoxa oriental de los sacramentos o santos *mystêria* comparte –según J. M. Izzo– tres elementos constitutivos: 1) la institución de alguna forma por Cristo; 2) el signo (acción) perceptible externo o sensiblemente; 3) la confección de la gracia divina⁵⁵. Por ello, a la luz de la evolución expuesta, nos proponemos a abordar dentro de estos elementos *estructurantes* sustanciales qué connotaciones lingüísticas latinas han pervivido, y cuáles de ellas has sido purificadas o expurgadas, teniendo en cuenta la fuerte influencia escolástica latina que recibió la doctrina oriental de los *mystêria*. Pues los principios aristotélico-escolásticos que aparecen en la clásica definición y doctrina ortodoxa sobre los *mystêria* de la *Confessio orthodoxa* de Pedro Moghila, nunca fueron del todo correctamente interpretados ni aceptados, ya que no armonizaban plenamente con las nociones neoplatónicas de los *mystêria*. Detengámonos a desglosar algunas de las partes integrantes más relevantes:

⁵⁴ J. MEYENDORFF, *Teología Bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2003, 353. Las palabras en cursiva son mías.

⁵⁵ Cf. J. M. IZZO, "A Comparison of Some Sacramental Doctrines and Practices of the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches": *Diakonia* 10/3 (1975) 233-243, esp. 235.

En cuanto a la *institución*, aún no ha sido posible resolver este dilema por la disparidad de interpretaciones que existen entre los autores ortodoxos, sin embargo, se está llegando a una cierta unanimidad doctrinal y *consensus* conceptual, gracias a los remanentes de influencia latina recibida y a reflexiones genuinamente orientales sobre cómo hay que interpretar este término técnico de *institutio* aplicado a los santos *mystêria*.

La Ortodoxia usa con más frecuencia para designar el *sacramento*, el vocablo *mystêrion*, –sin excluir que los autores ortodoxos usen el término *sacramentum*–, pues según constata I. E. Mesolōras, lo consideran más adecuado porque “expresa más profunda y ampliamente el carácter misterioso del poder y de la concurrencia de la gracia divina en el creyente”⁵⁶. Esto quiere decir, como contrasta J. M. Izzo que, si Occidente con su concepto *sacramentum* –en su origen referido al juramento de los soldados romanos o suma de dinero depositada en el templo pagano como garantía de que se cumplirá la palabra– pone el énfasis en lo visible o parte externa del sacramento, como la dimensión de signo y promesa de la gracia invisible e interna que no podría ser verificada de otra manera. Oriente, en cambio, con su término *mystêrion* –derivado del concepto, como indica el mismo término, de la comunicación de algo que es originariamente oculto y misterio–, acentúa lo invisible e interno, faceta de la actividad divina en el sacramento⁵⁷.

En cuanto a las *categorías hilemórficas*, cuando utilizan el concepto *materia* no suelen delimitarlo con frecuencia con el concepto *forma*, ya que éste último apenas se ha utilizado y se usan otras designaciones como “aspecto invisible”, “sobrenatural”, o “gracia divina o invisible”⁵⁸.

El principio de *causalidad eficiente* ha tenido una mayor aceptación⁵⁹. Pues para la Ortodoxia no hay duda de que los *mystêria* contienen y confieren la gracia directamente a quien esté convenientemente dispuesto, siempre que sean administrados por un ministro legítimo⁶⁰, considerando la causalidad como perteneciente a la *substancia del mismo sacramento*⁶¹. *No obstante, hay reservas hacia la teoría del ex opere operato* por parte de muchos detractores ortodoxos, que influenciados por la crítica protestante

⁵⁶ I. E. MESOLOŔAS, *Symbolokê tês Orthodoxou anatolikês Ekklesiás* II, Athênai 1901, 138. Recogido por M. GARIJO-GUEMBE, o. c.: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 534.

⁵⁷ J. M. IZZO, o. c.: *Diakonia* 10/3 (1975) 235.

⁵⁸ Tal es el caso de I. E. Mesolōras, que eventualmente aplica lo conceptos de “materia” y “forma” (157 y 164), usando con más frecuencia, junto a estos, otras designaciones. (Cf. en R. HOTZ, o. c., 181).

⁵⁹ Pedro Moghila escribe en su *Confessio Orthodoxa*, (art. 99) que el *μυστήριον* como acción sagrada “obra y confiere la gracia invisible”. En la *Confessio Dosithei* (cap. 15) se dice: “Creemos que son con necesidad intrínseca instrumentos eficaces de la gracia para los consagrados”, esta expresión describe con mucho acierto la teoría latina del *ex opere operato*. (Tomado de R. HOTZ, o. c., 183).

⁶⁰ Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium (III: De sacramentis seu mysteriis)*, Paris 1930, 41. (Ver R. HOTZ, o. c., 184).

⁶¹ Cf. TH. SPÁČIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramentis in genere*, Roma 1937, 83. (Ibid., 183).

creen ver bajo el *ex opere operato*⁶² una eficacia mágica o mecánica, pero el rechazo o las reservas se dirigen más bien a la terminología mal interpretada que contra lo que expresa el propio concepto. *De facto*, el mismo P. Trembelas afirma que la expresión *ex opere operato* inventada por los escolásticos ha permanecido desconocida para la Iglesia de Oriente, y considera que es idéntica a las expresiones *por la acción cumplida* o “por el poder de la sola energía”, clásicas en la teología ortodoxa y patrística. Para otros tantos partidarios que entienden correctamente la expresión escolástica, el *mysterion* ofrece *objetivamente* la gracia, incluyendo necesariamente como dice J. N. Karmiris (1903-1992), el *ex opere operantis*⁶³, pero no por la virtud de quien lo da, sino por la disposición interior y la fe del que lo recibe tal como es entendida por Occidente⁶⁴.

Quizás las reticencias hacia la aceptación de la *causalidad instrumental* se debieran a las divergencias lingüísticas y conceptuales precisamente sobre la base de un fondo histórico cultural diverso, en el que se hallaban, y se hallan imbuidos los teólogos orientales y por el que se inclinaban a diversas formas de interpretación sobre un mismo estado de cosas. Por otra parte, si tenemos en cuenta el punto de vista ortodoxo original, (exento de toda influencia escolástica-aristotélica), sería difícil admitir en los *mystêria* una eficacia *ex opere operato*, en base a la estructura deprecativa de la fórmula sacramental que incluye la *epiclesis* (se ruega para que el Espíritu sea enviado), pues queda bien claro que se trata de una acción del Espíritu Santo por medio de un instrumento humano. Pero este concepto estaría equivocado si se reduce a los siete *mystêria*, y a las restantes “acciones sagradas” sólo se les atribuye una eficacia *ex opere operantis*. Por eso, para R. Hotz, partiendo de que en la tradición bizantina muchas “acciones sagradas” muestran una estructura epiclética deprecativa, no quedaría claro por qué muchas de ellas actuarían *ex opere operato*, mientras que las otras actuarían sólo *ex opere operantis*⁶⁵.

Todo ello ha hecho indicar en la Ortodoxia o al menos como subrayan muchos teólogos ortodoxos que en la teología sacramentaria ha acaecido un trauma por la asunción de la categoría de *causalidad* con la que se adolece de una pérdida de la categoría *simbólica*. Este aspecto tan neurálgico y trascendental en la concepción ortodoxa del misterio como símbolo ha sido muy trabajado por A. Schmemmann, pues a su juicio es la categoría de símbolo lo que permite recuperar la perspectiva original del sacramento: “el simbolismo es la dimensión esencial del sacramento, la clave propia para su comprensión”⁶⁶.

Hacemos también aquí una pequeña reseña a la *heptada sacramental*, que viene a colación del punto anterior, puesto que hoy es comúnmente aceptada por la Orto-

⁶² Entendido correctamente significaría, que el sacramento puede transferir la gracia por su eficacia propia, en virtud del acto mismo realizado, o sea, se concibe como un *instrumento* que comunica la gracia divina. Visto así no podemos admitir -de ningún modo- en el sacramento una eficacia mágica que no posee de por sí.

⁶³ En cambio, aquí estaríamos hablando de que la gracia se comunicaría y se recibiría tanto por la disposición interior del ministro que celebra el rito, cuanto por la disposición y fe de aquel (sujeto) que lo recibe.

⁶⁴ Ambos autores tomados de M. GARIJO-GUEMBA, o. c.: *Diálogo Ecuménico* XI/42 (1976) 548.

⁶⁵ Ver R. HOTZ, o. c., 292.

⁶⁶ A. SCHMEMMANN, o. c.: *Oecumenica* (1970) esp. 96.

doxia, pues no tuvieron dificultad en definir ciertas ceremonias de entre todas las ‘acciones sagradas’ que realizaban, como “misterios en el sentido principal y riguroso del término”⁶⁷. No obstante, la teología ortodoxa bizantina (y eslava) nunca ha precisado claramente la delimitación entre sacramentos y sacramentales. J. Meyendorff se pronuncia así a este respecto:

“La teología bizantina ignora la distinción occidental entre ‘sacramentos’ y ‘sacramentales’, y nunca se comprometió formalmente con una estricta limitación del número de los sacramentos”⁶⁸.

A lo que añade que la aceptación del número septenario sacramental, fue consecuencia “no tanto de la influencia de la teología latina, cuanto de la particular fascinación típicamente medieval y bizantina por los números simbólicos; el número siete, en particular, evocaba una asociación con los siete dones del Espíritu según Is 11,2-4”⁶⁹.

Esto significa que al menos, la Iglesia bizantina jamás se comprometió formalmente con una lista concreta. Numerosos autores aceptan la serie habitual de siete sacramentos –bautismo, unción con el santo *myron*, eucaristía, orden sagrado, matrimonio, penitencia y unción de enfermos–, mientras que otros presentan una lista más amplia, e incluso algunos subrayan la importancia especial y exclusiva del bautismo y de la eucaristía, elementos básicos de la iniciación cristiana en una ‘vida nueva’. Gregorio Palamas proclama que “en estos dos (tres, incluyendo la crismación en el bautismo) *mystéria* radica la totalidad de nuestra salvación, pues la entera economía del Dios-hombre se recapitula en ellos”⁷⁰.

Sin embargo, R. Hotz, concluye, siguiendo la cuestión abierta que ha dejado sobre la *epiclesis*, “si se parte de la forma tradicional de las ‘acciones sagradas’ en los ritos orientales y si además se las considera bajo el aspecto de la antigua comprensión de la imagen y arquetipo, resulta casi imposible hacer una separación entre los *mystéria* y los sacramentales o, al menos, difícilmente podrá concebirse todavía una limitación a siete y sólo siete sacramentos”⁷¹. En este sentido vuelve a dejar la cuestión aún más abierta, sobre cómo realizar dicha delimitación *sacramental*, a la ulterior reflexión y profundización de los teólogos ortodoxos.

Por consiguiente, este número septenario no tiene un carácter exclusivo ni ha sido limitado oficialmente, pues la riqueza del universo sacramental cristiano de ningún

⁶⁷ Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de L'Eglise orthodoxe catholique* III, Bruges 1968, 75. Cit. por M. GARIJO-GUEMBE, *o. c.*, 535.

⁶⁸ J. MEYENDORFF, *o. c.*, 353s.

⁶⁹ J. MEYENDORFF, *o. c.*, 354.

⁷⁰ GREGORIO PALAMAS, *Hom. 60* (ed. S. OIKONOMOS, Athenae 1860) 250. Citado por J. MEYENDORFF, *o. c.*, 355.

⁷¹ R. HOTZ, *o. c.*, 292.

modo tiene por qué restringirse o agotarse en el *septenario sacramental*⁷², por eso como para algunos teólogos ortodoxos era difícil establecer una línea fronteriza de separación prefieren decir que, *junto a* los siete *mystèria* se dan otras acciones *sacramentales* que poseen una fuerza sacramental (*sacramentalia*) consideradas con carácter de *quasi-mystèria*, y en todo esto jugó un papel importante el hecho de que se le atribuye al símbolo bajo la influencia de la visión platónica de las cosas, el carácter de símbolo real.

Finalmente, constatamos que en la tradición bizantina aún manteniéndose fiel (por su retorno) a la 'pureza' de la antigua concepción teológica de inspiración neoplatónica, han predominado y coexistido –sin duda alguna– vestigios de una doctrina sacramental latina de inspiración escolástica-aristotélica como base para fundamentar su propia doctrina sacramental ortodoxa y defenderse de ciertas influencias extrañas reformadoras.

Para concluir, ofrecemos a título personal una definición de *mystèrion* (sacramento) que esperemos consensue la riqueza conceptual de los diversos elementos emergentes, divergentes y fluctuantes que aún coexisten en la compleja definición de signo sacramental ortodoxo de inspiración neoplatónica (que incluye las nociones de arquetipo e imagen) y desde el carácter de símbolo real⁷³ que se está recuperando:

El *mystèrion* es un símbolo sensible, eficaz y actualizante de la gracia divina invisible que Dios transmite al hombre para su santificación (deificación progresiva), por medio de la cual se da una mutua y plena interacción entre Dios y el hombre, este misterio se realiza en el seno mismo de la Iglesia, por voluntad de Cristo y gracias a la acción (por la invocación) del Espíritu Santo.

Hemos pretendido recapitular en esta completa definición todas las dimensiones teológicas más actuales que giran en torno a la idea de signo sacramental (simbolismo, causalidad, promesa de gracia...), incluida la trinitaria, por consiguiente creemos que hemos sido respetuosos y estimables con la actual ideología sacramental Ortodoxa, por lo que nos complace afirmar que posee todas las credenciales vinculantes y todo el valor normativo como para que sea compartida por la Ortodoxia Oriental oficial.

⁷² JACQUES DOURNES, "Para descifrar el septenario sacramental": *Concilium* IV/31 (1968) 75-94. Cf. también L. MALDONADO, "Hacia la superación de una noción solamente 'regional' de la sacramentalidad": *Revista Española de Teología* 48/4 (1988) 5-13.

⁷³ A este respecto A. SCHMEMANN, "Sacrament: An Orthodox Presentation": *Oecumenica* (1970) 99, añade algo esencial, puesto que lo simbólico es real: "el sacramento es a la vez figura y res, veritas et figura, lo es 'non solum mystice sed etiam vere'".