

IOANNIS D. ZIZIOULAS

# EL SER ECLESIAL

Persona, comunión, Iglesia

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2003

*dedicado a Costa y Lydia Carras*

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre  
sobre el original inglés *Being as communion*.  
*Studies in Personhood and the Church*

© St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985, 42002  
© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2003  
C/ García Tejado 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tel.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563  
e-mail: ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1493-9  
Depósito legal: S. 799-2003  
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos  
Impreso en España / UE  
Imprime: Gráficas Varona S.A.  
Polígono El Montalvo, Salamanca 2003

## CONTENIDO

<i>Presentación</i> , por Jaume Fontbona .....	11
<i>Prefacio a la edición inglesa</i> , por John Meyendorff .....	21
<i>Prefacio</i> .....	27
Introducción .....	29
1. Personeidad y ser .....	41
2. La verdad y la comunión .....	79
3. Cristo, el Espíritu y la Iglesia .....	137
4. Eucaristía y catolicidad .....	157
5. Continuidad y sucesión apostólicas .....	185
6. Ministerio y comunión .....	223
7. La Iglesia local desde la perspectiva de la comunión .....	261
Procedencia de los textos .....	275
<i>Índice de nombres</i> .....	279
<i>Índice general</i> .....	283

## INTRODUCCIÓN

La Iglesia no es simplemente una institución. Es un «modo de existencia», *una forma de ser*. El misterio de la Iglesia, incluso en su dimensión institucional, está profundamente unido al ser del hombre, al ser del mundo y al ser mismo de Dios. En virtud de este lazo, tan característico del pensamiento patrístico, la eclesiología asume notable importancia, no sólo para todos los aspectos de la teología, sino también para las necesidades existenciales del hombre de cada época.

En primer lugar, el ser eclesial está unido al ser mismo de Dios. Partiendo del hecho de que un ser humano es miembro de la Iglesia, este se convierte en «imagen de Dios», existe como Dios mismo existe, adopta «la forma de ser» de Dios. Esta forma de ser no es un logro moral, algo que el hombre *realiza*. Es una forma de *relación* con el mundo, con otra gente y con Dios, un acontecimiento de *comunión*, y eso es por lo que no puede llevarse a cabo como el logro de un *individuo*, sino sólo como un hecho *eclesial*.

Sin embargo, para que la Iglesia pueda ofrecer esta forma de existencia, ella misma debe ser imagen de la forma de existir de Dios. Toda su estructura, sus ministerios, etc. deben expresar esta forma de existencia. Y ello significa, sobre todo, que la Iglesia ha de tener una fe correcta, una visión adecuada con respecto al ser de Dios. Ser ortodoxo en relación con el ser de Dios no es un lujo para la Iglesia y para el hombre: es una necesidad existencial.

Durante el periodo patrístico apenas se mencionaba el ser de la Iglesia, mientras que se hacían muchas más referencias al ser de Dios. La cuestión que preocupaba a los Padres no era saber si Dios existe o no —la existencia de Dios era algo obvio para casi todos

los hombres de esa época, ya fueran cristianos o paganos—. La cuestión que atormentó a generaciones enteras fue más bien *cómo* existía. Y tal pregunta tenía consecuencias directas tanto para la Iglesia como para el hombre, puesto que ambos eran considerados «imagen de Dios».

No resultaba fácil responder a la pregunta sobre el ser de Dios durante el periodo patrístico. La mayor dificultad surgía de la ontología griega clásica, que era fundamentalmente monista: el ser del mundo y el ser de Dios formaban, para el griego clásico, una unidad inquebrantable. Ello unía el ser de Dios con el ser del mundo, mientras la fe bíblica proclamaba que Dios era absolutamente libre en relación con el mundo. La concepción platónica del Dios creador no satisfizo a los Padres de la Iglesia, y esto se debía precisamente a que la doctrina de la creación a partir de materia preexistente limitaba la libertad divina. Por tanto, era necesario hallar una ontología que evitase, por un lado, el monismo de la filosofía griega y, por otro, el abismo entre Dios y el mundo que enseñaban los sistemas gnósticos —el otro gran peligro de esta época—. La creación de esta ontología fue quizás el mayor logro filosófico del pensamiento patrístico.

La experiencia *eclesial* de los Padres jugó un papel decisivo a la hora de romper el monismo ontológico y evitar el abismo gnóstico entre Dios y el mundo. El hecho de que ni los apologistas, como Justino Mártir, ni los teólogos catequéticos alejandrinos, como los celebrados Clemente y Orígenes, pudieran evitar por completo la trampa del monismo del pensamiento griego no es accidental: eran, sobre todo, «doctores», teólogos académicos interesados principalmente en el cristianismo como «revelación». Por el contrario, los obispos de este periodo, teólogos pastorales como san Ignacio de Antioquía y sobre todo san Ireneo, y posteriormente san Atanasio, se acercaron al ser de Dios mediante la experiencia de la comunidad eclesial, del *ser eclesial*. Esta experiencia puso de manifiesto algo muy importante: el ser de Dios sólo podía conocerse a través de las relaciones personales y del amor personal. El ser significa la vida y la vida significa *comunión*.

Esta teología, que surgió de la experiencia eucarística de la Iglesia, guió a los Padres para elaborar su doctrina del ser de Dios, una doctrina formulada principalmente por Atanasio de Alejandría

y los Padres capadocios, Basilio el Grande, Gregorio Nazianceno y Gregorio de Nisa. Más abajo, brevemente, está el resultado de este importante desarrollo filosófico que no habría sido posible sin la experiencia del ser eclesial, y sin la cual la eclesiología perdería su profundo sentido existencial.

El ser de Dios es un ser relacional: sin el concepto de la comunión no sería posible hablar del ser de Dios. La tautología «Dios es Dios» no afirma nada sobre la ontología, del mismo modo que la afirmación lógica  $A = A$  es lógica muerta y, en consecuencia, la negación del ser que es la vida. Sería impensable hablar del «Dios uno» antes de hablar del Dios que es «comunión», es decir, de la Trinidad. La Santísima Trinidad es un concepto ontológico *primordial* y no una noción que se añade a la sustancia divina o más bien que la sigue, como ocurre en los manuales dogmáticos de occidente y, ¡caramba!, en los de oriente de tiempos modernos. La sustancia de Dios, «Dios», no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real, al margen de la comunión.

De esta forma, en la reflexión patristica la comunión se convierte en un concepto ontológico. Nada que existe es concebible por sí mismo, como un individuo, como el *tóde tí* de Aristóteles, puesto que incluso Dios existe gracias a un acontecimiento de comunión. De esta forma, el mundo antiguo oyó por vez primera que es la comunión la que hace «ser» a los seres: nada existe sin ella, ni siquiera Dios.

Pero esta comunión no es una relación entendida en beneficio suyo, una estructura existencial que sustituye a «naturaleza» o «sustancia» en su papel ontológico primordial –algo similar a la estructura de la existencia que encontramos en el pensamiento de Martin Buber–. Al igual que la «sustancia», la «comunión» no existe por sí misma: es el *Padre* quien es la «causa» de ella. Esta tesis de los capadocios que introdujo el concepto de «causa» en el ser de Dios tuvo una importancia incalculable. Significaba que la última categoría ontológica que hace que algo *exista* realmente no es ni una «sustancia» impersonal e incommunicable, ni una estructura de comunión que exista por sí misma o sea impuesta por necesidad, sino más bien la *persona*. El hecho de que Dios deba su existencia al Padre, es decir, a una persona, significa que su «sustancia», su ser, no le constriñe (Dios no existe porque no pueda sino existir), y

que la comunión no es una estructura que constriñe su existencia (Dios no está en comunión, no ama, porque no pueda sino existir en comunión y amor). El hecho de que Dios existe gracias al Padre muestra que su existencia, su ser, es la consecuencia de una persona libre; lo que en el fondo significa que no sólo la comunión, sino también la *libertad*, el ser libre, constituye el ser verdadero. El ser verdadero surge solamente de la persona libre, de la persona que ama libremente –es decir, que libremente afirma su ser, su identidad, mediante su comunión con otras personas–.

De esta forma, la discusión sobre el ser de Dios lleva al pensamiento patrístico a las siguientes tesis, que están fundamentalmente unidas tanto a la eclesiología como a la ontología:

a) No hay ser verdadero sin comunión. Nada existe como un «individuo», concebible por sí mismo. La comunión es una categoría ontológica.

b) La comunión que no surge de una «hipóstasis», es decir, de una persona libre y concreta, y que no conduce hacia otras «hipóstasis», es decir, hacia otras personas libres y concretas, no es «imagen» del ser de Dios. La persona no puede existir sin comunión; pero toda forma de comunión que niegue o suprima a la persona es inadmisibile.

Esta teología de la persona, que apareció por vez primera en la historia a través de la visión patrística del ser de Dios, nunca podría haberse convertido en una experiencia viva para el hombre sin el misterio de la Iglesia. El humanismo o la sociología podrían luchar tanto como quisieran para afirmar la importancia del hombre. Los filósofos existencialistas, sin embargo, han mostrado en nuestros días –con una honestidad intelectual que les hace merecedores del título de filósofos– que, humanamente hablando, la persona como libertad ontológica absoluta se convierte en una tarea incumplida. Entre el ser de Dios y el del hombre se halla el abismo de la creatureidad, y la creatureidad significa precisamente esto: a cada persona humana se le *da* su ser; en consecuencia, la persona humana no es capaz de librarse a sí misma de manera absoluta de su «naturaleza» o de su «sustancia», de lo que las leyes biológicas le dictan, sin resultar aniquilada. E incluso cuando vive el hecho de la comunión, ya sea mediante el amor o mediante la vida sociopolítica, en el fondo, si quiere sobrevivir, está obligada

a someterse a aspectos naturales o sociales que le vienen dados. La petición de libertad que hace la persona supone «un nuevo nacimiento», un nacimiento «de lo alto», un *bautismo*. Y es precisamente el ser eclesial el que «hipostatiza» la persona según el modo de ser de Dios. Esto es lo que hace a la Iglesia la imagen del Dios trino.

Sin embargo, el pensamiento patrístico insistió desde sus inicios en algo muy importante: el hombre puede llegar a Dios sólo a través del Hijo y en el Espíritu santo. La eclesiología que usa la noción de «imagen de Dios» no se puede fundar meramente en el estudio de la tríada. El hecho de que el hombre en la Iglesia es «imagen de Dios» se debe a la *economía* trinitaria, es decir, al trabajo de Cristo y del Espíritu santo en la *historia*. Esta economía es la *base* de la eclesiología, sin ser su *objetivo*. La Iglesia está construida sobre la obra histórica de la economía divina, pero conduce finalmente a la visión de Dios «tal como es», a la visión del Dios trino en su existencia eterna.

Esta dimensión metahistórica, escatológica e iconológica de la Iglesia es característica de la tradición oriental, que vive y enseña su teología mediante la liturgia; contempla el ser de Dios y el ser de la Iglesia con los ojos del culto, principalmente del culto eucarístico, imagen por antonomasia de los *eschata*. Por esta razón, la Iglesia ortodoxa a menudo es considerada, o es presentada por sus portavoces, como un tipo de platonismo cristiano, como una visión de cosas futuras o celestiales que no se interesa por la historia y sus problemas. Por el contrario, la teología occidental tiende a limitar la eclesiología (y de hecho toda la teología) al contenido histórico de la fe —a la economía— y a proyectar en la existencia eterna de Dios las realidades que pertenecen a la historia y el tiempo. De este modo se pierde la dialéctica entre Dios y el mundo, lo increado y lo creado, la historia y las realidades últimas. La Iglesia termina por ser completamente «historizada»; deja de ser la manifestación de las realidades últimas y se convierte en la imagen de este mundo y de las realidades históricas. El ser eclesial y el ser de Dios dejan de estar unidos de forma orgánica; la eclesiología deja de necesitar la «teo-logía» para funcionar. La teología ortodoxa corre el peligro de desencarnar a la Iglesia de la historia; por el



contrario, occidente se arriesga a unirla fundamentalmente a la historia, ya sea en forma de un cristocentrismo extremo –una *imitatio Christi*– al que falta el influjo esencial de la pneumatología, o en forma de un activismo social o un moralismo que intenta jugar el papel de imagen de Dios en la Iglesia. Así pues, las dos teologías, la oriental y la occidental, necesitan conocer en profundidad y recuperar la verdadera síntesis patristica que les proteja de los peligros arriba mencionados. El ser eclesial no debe separarse jamás ni de las exigencias absolutas del ser de Dios –es decir, de su naturaleza escatológica– ni de la historia. La dimensión institucional de la Iglesia debe encarnar siempre su naturaleza escatológica sin anular la dialéctica entre esta edad y la edad futura, lo increado y lo creado, el ser de Dios y el del hombre y el mundo.

No obstante, ¿cómo podemos unir el ser eclesial y el ser de Dios, la historia y la escatología, sin destruir su relación dialéctica? Para lograrlo necesitamos reencontrar la conciencia perdida de la Iglesia primitiva referente a la importancia decisiva de la *eucaristía* en la eclesiología.

El redescubrimiento de esta conciencia, perdida en los tortuosos senderos del escolasticismo medieval y la «cautividad babilónica» de la moderna ortodoxia, presupone que hemos de renunciar a contemplar la eucaristía como un sacramento entre muchos, como un acto objetivo o un «instrumento de gracia» «usado» o «administrado» por la Iglesia. La antigua comprensión de la eucaristía –común en sus líneas generales para occidente y oriente hasta aproximadamente el siglo XII– era muy diferente. La celebración de la eucaristía en la primitiva Iglesia era, sobre todo, la asamblea del pueblo de Dios *epi to autò*, es decir, tanto la manifestación como la realización de la Iglesia. Su celebración dominical –el día de los *eschata*– así como su contenido litúrgico dan testimonio de que durante la eucaristía la Iglesia no vivía solamente por la memoria de un hecho histórico –la última cena y la vida terrena de Cristo, incluyendo la cruz y la resurrección–, sino que realizaba un acto *escatológico*. Era en la eucaristía donde la Iglesia contemplaba su naturaleza escatológica y gustaba la vida misma de la Santísima Trinidad; en otras palabras, realizaba el verdadero ser del hombre como imagen del ser mismo de Dios. Todos los ele-

mentos fundamentales que constituyen su existencia y estructura histórica tenían necesariamente que pasar por la comunidad eucarística para ser «seguros» (según Ignacio de Antioquía) o «válidos» y «canónicos» (según el derecho canónico actual), es decir, para ser *verdaderos* eclesiológicamente. Al margen de la comunidad eucarística no se producía ninguna ordenación para los ministerios fundamentales y estructurales de la Iglesia. Era allí, en presencia de todo el pueblo de Dios y de todos los órdenes, en un acontecimiento de libre comunión, donde el Espíritu santo distribuía sus dones «edificando toda la estructura de la Iglesia». Así, la eucaristía no era un acto de una Iglesia preexistente; era un acontecimiento *constitutivo* del ser de la Iglesia, posibilitando el *ser* de la Iglesia. La eucaristía *constituía* el ser de la Iglesia.

Consecuentemente, la eucaristía tiene el privilegio especial de reunir en una experiencia única y total la obra de Cristo y la del Espíritu santo. Expresaba la visión escatológica mediante realidades históricas que combinaban en la vida eclesial los elementos institucionales y carismáticos. Así pues, sólo en la eucaristía quedaba preservada la relación dialéctica entre Dios y el mundo, entre los *eschata* y el mundo, sin crear peligrosas polarizaciones y dicotomías. Esto se debe a varias razones:

a) La eucaristía manifiesta la forma *histórica* de la economía divina, todo lo que fue «entregado» (cf. 1 Cor 10, 23: eucaristía como «tradición») mediante la vida, muerte y resurrección del Señor, así como mediante la «forma» de pan y vino y una «estructura» prácticamente inalterada desde la noche de la última cena. La eucaristía realiza en el curso de la historia la continuidad que une cada Iglesia con las primeras comunidades apostólicas y con el Cristo histórico; brevemente, todo lo que fue *instituido* y es *transmitido*. La eucaristía es así la afirmación por antonomasia de la historia, la santificación del tiempo, al manifestar a la Iglesia como una realidad histórica, como una institución.

b) No obstante, una eucaristía fundada únicamente sobre la historia, que manifiesta a la Iglesia meramente como una «institución», no es la verdadera eucaristía. Se podría decir, parafraseando la frase bíblica, que «la historia mata, es el Espíritu el que da la vida». La epiclesis y la presencia del Espíritu santo significan que en la eucaristía el ser de la Iglesia no está fundado simplemente

sobre su base histórica e institucional, sino que dilata la historia y el tiempo hasta las dimensiones infinitas de los *eschata*, y es esto lo que conforma la tarea específica del Espíritu santo. La comunidad eucarística hace escatológica a la Iglesia. La libera de la causalidad de los acontecimientos naturales e históricos, de las limitaciones que resultan del individualismo inscrito en nuestra existencia biológica. Le da el sabor de la vida eterna como vida y comunión, como imagen del ser de Dios. La eucaristía, a diferencia de otras expresiones de la vida eclesial, es impensable sin la asamblea de toda la Iglesia en un lugar, es decir, sin un acontecimiento de *comunión*. A consecuencia de ello, muestra la Iglesia no simplemente como algo instituido, es decir, históricamente *dado*, sino también como algo *con-stituido*, es decir, constantemente realizado como un acontecimiento de comunión libre, que prefigura la vida divina y el Reino venidero. En eclesiología, la polarización entre «institución» y «acontecimiento» se evita merced a una comprensión correcta de la eucaristía: Cristo y la historia dan a la Iglesia su ser, que se hace su *ser verdadero* cada vez que el Espíritu constituye la comunidad eucarística como Iglesia. De esta forma, la eucaristía no es un «sacramento», algo paralelo a la palabra divina: es la escatologización de la palabra histórica, la voz del Cristo histórico, la voz de la Sagrada Escritura que llega a nosotros, no meramente como una «doctrina» a través de la historia, sino como vida y *ser* a través de los *eschata*. No es el sacramento que completa la palabra, sino la palabra que se hace carne, el cuerpo resucitado del Logos.

A lo largo de los estudios de este volumen el lector reconocerá las presuposiciones fundamentales de la «eclesiología eucarística». Desde que el ahora difunto padre Nicolás Afanasiev, un teólogo ortodoxo actual, publicó su conocida tesis, muchos teólogos occidentales conocen la ortodoxia en la forma de esta «eclesiología eucarística». Sin embargo, el lector que quiera estudiar atentamente este libro y situarlo a la luz de la historia de la teología ciertamente descubrirá algunas diferencias fundamentales con respecto a esta «eclesiología eucarística». Por tanto, es preciso ser consciente sobre qué importantes aspectos el autor de estos estudios desea ir más allá de Afanasiev o disociarse de sus opiniones, sin menos-

preciar o minimizar la importancia de este teólogo ruso y de aquellos que le han seguido fielmente.

En primer lugar, las páginas anteriores han dejado claro el deseo de este autor de ampliar, tanto cuanto sea posible, el horizonte de la eclesiología para relacionar la teología de la Iglesia con sus implicaciones filosóficas u ontológicas así como con el resto de la teología. Es cierto que tal proyecto, para llevarse a cabo adecuadamente, exige un trabajo de síntesis mayor que una colección de estudios, como es el caso de este volumen. Sin embargo, los esfuerzos del autor en los dos primeros capítulos tratan de mostrar que el misterio de la Iglesia, y especialmente su realización y expresión en la eucaristía, está íntimamente unido a la totalidad de la teología con sus implicaciones existenciales. Esto debe ser afirmado para distanciar estos estudios de aquella opinión según la cual la eclesiología eucarística se basa meramente en el concepto o en la celebración del acto sacramental. Con frecuencia, al referirse a la eclesiología eucarística aparece la opinión entre cristianos occidentales así como entre ortodoxos de que la eclesiología ortodoxa es sólo una proyección del misterio de la Iglesia en categorías sacramentales: una sacramentalización de la teología. Y en efecto, tal impresión parece inevitable si no vamos más allá de lo que la eclesiología eucarística ha dicho hasta ahora, si no intentamos ampliar tanto nuestros horizontes teológicos como los filosóficos.

Además, la eclesiología eucarística tal como ha sido desarrollada por el padre Afanasiev y sus seguidores plantea serios interrogantes, y a causa de ello necesita una corrección fundamental. El principio «donde está la eucaristía, está la Iglesia» sobre el que se construye la eclesiología, tiende a llevar a los dos errores básicos que el padre Afanasiev no evitó, ni evitaron aquellos que fielmente le han seguido.

El primero de estos errores consiste en considerar incluso la *parroquia* donde tiene lugar la eucaristía como una Iglesia completa y «católica». Varios ortodoxos, siguiendo a Afanasiev, han llegado a esta conclusión sin descubrir que están planteando de forma muy seria todo el problema de la estructura de la Iglesia. La razón es la siguiente. Si la Iglesia local consta sólo de una comunidad parroquial que celebra la eucaristía, como debió ocurrir en

la Iglesia primitiva, entonces es posible hablar de una Iglesia completa y «católica» si se cumplen todas las condiciones de catolicidad: una reunión de *todos los miembros* de la Iglesia en un lugar (superándose así todo género de división, ya sea natural, social, cultural, etc.) en la presencia de *todos los ministros*, incluyendo el *colegio* de presbíteros con el *obispo* a su cabeza. Pero cuando una comunidad eucarística no cumple estas condiciones, ¿cómo puede ser llamada esa Iglesia completa y «católica»? La parroquia, tal como se ha ido formando en el transcurso de la historia, *no* incluye a todos los fieles de un lugar ni a todo el presbiterio con el obispo a su cabeza. Por tanto, a pesar de que la eucaristía se celebra allí, la parroquia no es una Iglesia completa y «católica». Entonces, ¿queda debilitado el principio de la eclesiología eucarística que reza «donde está la eucaristía, está la Iglesia»? No necesariamente, pero precisa de una interpretación nueva para mostrar la relación adecuada entre la parroquia y la diócesis, entre la eucaristía y la Iglesia.

El otro gran problema creado por la eclesiología eucarística tal como el padre Afanasiev la ha desarrollado se refiere a la relación entre la Iglesia local y la Iglesia «universal». La comunidad eucarística contemplada en su forma parroquial o diocesana es necesariamente *local*. El principio «donde está la eucaristía, está la Iglesia» corre el riesgo de sugerir la idea de que cada Iglesia podría, *independientemente de otras Iglesias locales*, ser la «Iglesia una, santa, católica y apostólica». En este caso se necesita una atención especial y una labor teológica creativa para mantener un balance adecuado entre la «Iglesia local» y la «Iglesia universal». La eclesiología católica anterior al Vaticano II (que llamó la atención sobre la importancia de la Iglesia local) tendió a identificar la «Iglesia católica» con la «Iglesia universal» (una identificación que ya había comenzado en occidente con Agustín), considerando así a la Iglesia local simplemente como una «parte» de la Iglesia. Esta tendencia ha comenzado a difuminarse, al menos entre algunos grupos de teólogos católicos, pero se mantiene como una cuestión abierta. Por otro lado, en algunas Iglesias protestantes la Iglesia local (cuyo sentido no queda siempre claro) mantiene la prioridad y prácticamente agota el concepto de la Iglesia. Varios teólogos ortodoxos fieles a la doctrina de la eclesiología eucarística –Afana-

siev ya lo había interpretado de esta manera— han tendido igualmente a dar prioridad a la Iglesia local. Otros, por el contrario, básicamente siguiendo la eclesiología católica anterior al Vaticano II, rehusaron aceptar tanto la catolicidad de la Iglesia local como la eclesiología eucarística, a la que consideraban responsable de un «localismo» inadmisibles en teología.

Queda claro que debemos encaminarnos hacia una tercera solución, que justificara la eclesiología eucarística sin conllevar el riesgo de localismo. Y es la eucaristía misma la que nos ha de guiar en esto, porque, por su naturaleza, expresa simultáneamente la «localización» y la «universalización» del misterio de la Iglesia, trascendiendo así tanto el «localismo» como el «universalismo». Es por esa dirección por la que el presente estudio desearía encaminar al lector.

Estos estudios no desean ser simplemente una contribución al diálogo teológico entre ortodoxos. Escrito en occidente con ocasión de distintas conferencias teológicas ecuménicas e internacionales, presuponen un cierto conocimiento de los problemas teológicos que hoy en día preocupan al mundo occidental. Situado en el contexto de la problemática teológica occidental, el estudio está motivado por dos intereses básicos: el primero consiste en separar a la teología occidental de la mentalidad confesional con la que habitualmente se acerca a la ortodoxia considerándola como algo «exótico», diferente, «que merece la pena la molestia» de conocerlo. Si la ortodoxia es simplemente esa clase de tema interesante, que provoca la curiosidad y que meramente enriquece los conocimientos de los teólogos occidentales, sería mejor que dejase de ser presentado: ya ha jugado este papel y ha cumplido esta tarea durante suficiente tiempo. Estos estudios se dirigen al lector que busca en la teología ortodoxa la dimensión creyente de los Padres griegos, una dimensión necesaria para la *catolicidad* de la fe de la Iglesia y para las implicaciones *existenciales* de la doctrina cristiana y de la institución eclesial. Se dirigen al cristiano occidental que se siente, por así decirlo, «amputado» desde que oriente y occidente siguen sus distintos caminos de forma autónoma.

El segundo interés de estos estudios es resultado y consecuencia del primero: provoca e invita a la teología contemporánea a tra-

bajar para elaborar una síntesis entre las dos teologías, la oriental y la occidental. Por supuesto, es cierto que, en algunos aspectos, estas dos teologías parecen incompatibles. Ello se debe, entre otras cosas, al distinto camino histórico seguido por oriente y occidente desde el gran cisma o quizás incluso antes. Sin embargo, ese no fue el caso durante el periodo patrístico inicial. Como el difunto padre Georges Florovsky gustaba de repetir, la auténtica catolicidad de la Iglesia debe incluir tanto a occidente como a oriente.

En conclusión, hay que decir que estos estudios pretenden ofrecer una aportación para construir una «síntesis neopatrística» capaz de acercar a occidente y oriente a sus raíces comunes, en el contexto de la búsqueda existencial del hombre moderno. Este objetivo puede quizás justificar la aparición de este volumen.