

Curso E-Quip de Fe y Vida Cristiana Ortodoxa

UNIDAD 3C: MINISTERIOS Y MISIÓN

86: Eclesiología

Eclesiología Ad Intra

La eclesiología ortodoxa es la comprensión ortodoxa de la Iglesia. Por consiguiente, es importante que nos demos cuenta junto con el Padre John Anthony McGuckin que:

Aunque vivimos en un mundo en donde el mismo concepto y término “iglesia” se ha burocratizado y formalizado, de manera tal que la mayoría de la gente pensaría inmediatamente o en un edificio o en una sociedad administrativa cuando oyen la palabra, los ortodoxos han conservado la comprensión más antigua e infinitamente mucho más dinámica de la iglesia que encontramos en las Escrituras. Estas describen a la iglesia como un misterio en la “vida de Cristo” – una sociedad de creyentes, por supuesto, pero más esencialmente, el poder extendido de la obra salvadora de Cristo manifestada y concretizada en el mundo, y en la era por venir. La [I]glesia, arraigada como lo está en esta era, aunque moviéndose ya fuera de ella hacia su destino trascendente con el Cristo glorificado, es en el fondo un misterio eschatológico que no sentirse en casa en el presente orden mundial, y no puede ser contemplada plenamente dentro de él.¹

Dentro de este marco, el Padre John concluye un valioso análisis de la Iglesia de 30 páginas citando a Juan 13:34-35 (“Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros”) y enfatizando que “la verdad de Cristo no siempre se preserva por las restricciones de la lógica, sino que se aprehende en la expansividad del amor.”

Al tratar de comprender la plenitud de este amor, existen dos perspectivas en el estudio de la eclesiología ortodoxa: el estudio de la Iglesia hacia el interior (*ad intra*), o sea, la vida interna de la Iglesia fundada en la Trinidad, y el estudio de la Iglesia hacia afuera (*ad extra*), o sea, la Iglesia en relación con el mundo ahora y al final del tiempo. En algún punto de coincidencia de estos dos modos de ser, (en Dios y en el mundo), cruzamos un límite **dentro** de la Iglesia. Este límite es como el límite del universo observable más allá del cual este se extiende en su totalidad. Sabemos que hay regiones del universo más allá de este límite, pero como no podemos verlas,

¹ Padre John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture* (Chichester, West Sussex, Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2011), p. 238.

debemos sentirnos contentos con afirmar su existencia a partir de los datos limitados con los cuales disponemos.

De igual manera, podemos concebir un límite **dentro** de la Iglesia más allá del cual no podemos ver directamente, siendo imposible dentro de los límites de la revelación trazar el mapa de la extensión plena de la Iglesia con alguna precisión. Surge a raíz de un punto inicial fundamental en la Ortodoxia de que la extensión de la Iglesia solo es conocida por Dios, puesto que ni ha sido totalmente realizada ni revelada. “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios” (Romanos 8:19). Podríamos decir de buena fuente que la confianza de que uno está “en” la Iglesia disminuye a medida que ciertas marcas de la unidad de la Iglesia se disipan, pero es una cuestión de grados y aún no se resuelve fácilmente.² Tales marcas podrían incluir la continuidad en la tradición apostólica y la comunión relacional en esa fe y esa vida. Se revela una claridad mayor cuando estudiamos tanto los aspectos “ad intra” (vida interna) como los “ad extra” (las condiciones límite). Lo haremos en un estudio de dos grandes obras de dos teólogos ortodoxos contemporáneos destacados, el Padre Alexander Schmemmann y el Padre Jorge Florovsky.

*[Los textos originales debajo, conservados mayormente sin comentario, se encuentran en **negrita**, con algunas secciones clave de esos textos resaltados en **rojo oscuro**, mientras que los comentarios adicionales de esta clase están en **azul**.*

Ninguna de las notas se da por completo aquí. Para los textos completos, por favor, siga los enlaces en las notas al pie.]

Del: Protopresbítero Alexander Schmemmann – Notas Eclesiológicas³

1. Una de las más grandes dificultades “ecuménicas que tiene la Iglesia Ortodoxa es que sus formas de pensamiento y sus “términos de referencia” son diferentes a los del Occidente. Y, puesto que el movimiento ecuménico fue conformado en primer lugar por las suposiciones y los antecedentes teológicos occidentales, sus participantes ortodoxos se vieron forzados, desde el mismo comienzo, a expresar sus posiciones y sus puntos de vista dentro de un marco teológico ajeno, o al menos diferente de la tradición ortodoxa. Esto es especialmente cierto acerca de la eclesiología. El Oriente Ortodoxo no ha sido desafiado ni por las típicas controversias político-

² En una perspicaz nota en *La Iglesia Ortodoxa*, el Padre John señala que: “Precisamente porque la [I]glesia es el cuerpo de los salvados es que el viejo aforismo adquiere su fuerza: *Extra ecclesiam nulla salus* (Fuera de la [I]glesia – no hay salvación), si bien el latín debe ser traducido con mayor exactitud, “Fuera de la [I]glesia – no hay seguridad.” Nota 207, p. 270. El Metropolitano Kallistos hizo un señalamiento semejante en sus clases en el Instituto de Estudios Ortodoxos en Cambridge cuando señaló que hay una señal al final del andén en Oxford, “Peligro de muerte: No siga más allá de este punto,” y entonces sugirió que los teólogos deberían adoptar una actitud semejante al considerar si todos serán salvados.

³ Artículo leído en el Instituto para la Teología Contemporánea, Montreal, Julio de 1965. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 11, No. 1, 1967, pp. 35-39. Para una transcripción completa vea: <http://www.schmemmann.org/byhim/ecclesiological-notes.html>

eclesiológicas de la Edad Media Occidental ni por la Reforma. Permaneció libre, de la eclesiología “polémica” y “definicional” que subyace bajo *De Ecclesia* Occidental, ya sea en su forma católica romana o protestante. En nuestras propias “fuentes” – los Padres, los Concilios, la Liturgia – no encontramos ninguna definición formal de la Iglesia. No sucede así debido a la falta de interés y de conciencia eclesiológicos, sino porque la Iglesia (en el enfoque ortodoxo hacia ella) no existe y, por lo tanto, no puede ser definida aparte del mismo contenido de su vida. La Iglesia, en otros términos, no es una “esencia” o “ser” distinto, en cuanto tal, de Dios, el hombre, y el mundo, sino que es la realidad misma de *Cristo en nosotros y nosotros en Cristo*, un nuevo modo de la presencia y la acción de Dios en su creación, de la vida de la creación en Dios. Ella es el don de Dios y la respuesta de hombre y su apropiación de estos dones. Es unión y unidad, conocimiento, comunión y transfiguración. Y, ya que aparte del “contenido” la forma carece de significado (cf. la renuencia de los teólogos ortodoxos a discutir los problemas de “validez”), la eclesiología ortodoxa en lugar de definiciones o formas precisas, de condiciones y modalidades, es un intento de presentar un icono de la Iglesia como *vida en Cristo* – un icono que para ser adecuado y verdadero debe representar todos los aspectos y no solo los institucionales de la Iglesia. Porque la Iglesia es una *institución*, pero también es un *misterio*, y es el misterio el que da significado y vida a la institución y es, por lo tanto, el objeto de la eclesiología.

Aquí encontramos un aspecto clave de la eclesiología ortodoxa en que la vida en Cristo por el Espíritu Santo genera y transforma el aspecto institucional. Sin embargo, el Padre Alexander escribe unos dos años después del Segundo Concilio Vaticano, no ha reconocido el leve, pero significativo cambio de paradigma en *Lumen Gentium* (*Constitución Dogmática de la Iglesia*) la cual plantea correctamente desde el principio: “... la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de unidad de todo el género humano...”⁴ Existe una tendencia en la teología ortodoxa contemporánea a enfatizar esos elementos de fe y de práctica que desde una perspectiva histórica han distinguido al Occidente Latino del Oriente Griego. Es comprensible, pero le debemos a nuestros colegas ecuménicos (protestantes, así como católicos) el respeto de tratar con sus enseñanzas actuales como existen ahora en lugar de en el siglo XVI. Mucho nos separa todavía, pero hablando empíricamente creo que sería extremadamente difícil justificar el punto de vista de que *solo* la Ortodoxia presenta la vida en Cristo como expresión de la “Iglesia.”

5. En este mundo la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica se manifiesta como una pluralidad de iglesias, cada una de las cuales es tanto una parte como un todo. Es una parte porque solo en unidad con todas las iglesias y en obediencia a la verdad universal puede ser la Iglesia; sin embargo, también es un todo porque en cada iglesia, en virtud de su unidad con la Iglesia Una,

⁴ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

Santa, Católica y Apostólica, el Cristo total está presente, se concede la plenitud de la gracia, la catolicidad de una vida nueva se revela.⁵ La unidad visible de todas las iglesias como la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica se expresa y se preserva en la unidad de la fe, la unidad de la estructura sacramental, y la unidad de la vida. La unidad de la fe tiene sus normas y su contenido en la tradición universal. La unidad de la estructura sacramental se preserva mediante la sucesión apostólica, que es la continuidad visible y objetiva de la vida y el orden de la Iglesia en el tiempo y el espacio. La unidad de la vida se manifiesta en la preocupación activa de todas las iglesias por cada una de ellas y de todas ellas juntas por la misión de la Iglesia en el mundo.

6. El órgano de la unidad en la Iglesia es el episcopado. “La Iglesia está en el Obispo.” Esto significa que en cada iglesia el ministerio personal del obispo es preservar la plenitud de la Iglesia, o sea, su identidad y su continuidad con la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica; ser el maestro de las tradiciones universales; el oferente de la Eucaristía la cual es el sacramento de la unidad, y el pastor del pueblo de Dios en su peregrinaje hacia el Reino. En virtud de su consagración por los demás obispos y de su pertenencia al episcopado universal, *representa*, hace presente y une su iglesia a todas las iglesias y *representa* a todas las demás iglesias y, por lo tanto, a toda la Iglesia, ante su propia iglesia. En él cada iglesia es, por consiguiente, una verdadera parte de toda la Iglesia y la totalidad de la Iglesia está realmente presente en cada iglesia. En la tradición ortodoxa, la unidad del episcopado, y especialmente el órgano de esta unidad, un sínodo o concilio de obispos, es la expresión suprema de la enseñanza de la Iglesia y de su función pastoral – la boca inspirada de toda la Iglesia. Pero, “El obispo está en la Iglesia,” y esto significa que ningún obispo, ni el episcopado como un todo, está por encima de la Iglesia, ni (para citar aquí una fórmula famosa) puede⁶ actúa[r] y enseña[r] *ex sese et non ex consensu Ecclesiae* [“por sí mismo y no según el consenso de la Iglesia”]. Más bien, la completa identificación del obispo con el *consensus Ecclesiae* y su total obediencia a él, a su enseñanza, a su vida, y a su santidad, así como su unidad orgánica con el pueblo de Dios, es lo que convierte al obispo en maestro y guardián de la verdad. Porque en la Iglesia, nadie carece del Espíritu Santo; y según la Encíclica de los Patriarcas Orientales, la preservación de la verdad ha sido confiada a la totalidad del pueblo de la Iglesia. Por lo tanto, la Iglesia es tanto jerárquica como conciliar, y los dos principios no solo no son opuestos el uno al otro, sino que en su interdependencia son esenciales para la plena expresión del misterio de la Iglesia.

⁵ Debemos señalar que el énfasis del Padre Alexander en que “la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica se manifiesta como una pluralidad de iglesias, cada una de las cuales es tanto una parte como un todo” constituye un reto radical contemporáneo para la Iglesia Ortodoxa así como para las Iglesias Católica y Protestante – radical para los Ortodoxos porque las Iglesias No Ortodoxas están unidas a la Iglesia Apostólica en la medida en que han preservado alguna participación en la fe, la estructura sacramental, y la unidad de esa Iglesia (Ortodoxa), y radical para los no ortodoxos porque la unidad de fe ortodoxa, la estructura sacramental y la vida siguen siendo una medida universal relevante para la vida de todas las Iglesias.

⁶ Creo que a la transcripción le falta un verbo aquí, porque “puede” es sugerido por el contexto.

7. La Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica debe necesariamente existir en el mundo como una Iglesia Universal ordenada y visiblemente unida, y la función y el carisma de las *primacías* es servir como centros de comunión, de unidad y de coordinación. Existen primacías locales y regionales (metropolitanos, patriarcas) y una primacía universal. La eclesiología ortodoxa nunca ha negado que la última perteneció tradicionalmente a la Iglesia de Roma. Sin embargo, la interpretación de esta primacía en términos de infalibilidad personal del pontífice romano y del poder de su jurisdicción universal es la que condujo a su rechazo por el Oriente Ortodoxo.

En estas secciones del análisis del Padre Alexander es donde la eclesiología ortodoxa encuentra su expresión más práctica, porque si la vida interna de la Iglesia se construye exclusivamente como una unión mística sin aspectos relacionales de koinonía (comunidad, comunión, participación conjunta, reciprocidad e intimidad) y de autoridad apostólica debemos entonces dar crédito a la idea de que la eclesiología ortodoxa es esencialmente gnóstica, y posee algún tipo de conocimiento secreto que no está disponible para los no ortodoxos. No es así, como deja claro el Padre Alexander: “La unidad visible de todas las iglesias como la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica se expresa y se preserva en la unidad de la fe, la unidad de la estructura sacramental, y la unidad de la vida.” Sin embargo, debemos ser honestos delante de Dios acerca de nuestra amada Iglesia. Aunque quizás no somos culpables de gnosticismo eclesiológico en la práctica ... ya que los obispos y las iglesias autocéfalas están todas muy listas para reafirmar sus “derechos” en cuanto al orden canónico de sus comunidades constituyentes. Esta afirmación sectaria es precisamente la que conduce a la monstruosidad del filetismo (del griego, *phylē*, tribu) en donde el aspecto institucional es deformado para acomodar los nacionalismos, y sí, los racismos de la más abyecta especie. La conciliaridad no equilibrada por una primacía colectiva internacional es particularmente vulnerable a tales deformaciones de nuestra vida común en Cristo que dan origen a tribalismos fragmentados de estado y cultura. Esto no es argumento para transformar el Patriarcado Ecuménico en un papado ortodoxo moldeado sobre líneas católicas romanas, sino una crítica a nuestra incapacidad (solo una falta de voluntad pecaminosa) para honrar el principio de la unidad ortodoxa en la práctica actual tanto en el nivel sinodal como en el primacial. Ya se ha dado el primer paso al tratar algunas de estas cuestiones al convocar asambleas episcopales en donde existen tales diócesis superpuestas, pero queda mucho más por hacer.

Al tomar en consideración la Iglesia *ad intra*, también es importante recordar que:

La Iglesia comenzó por comprenderse a sí misma como la continuación de Israel el pueblo de Dios, el pueblo cuya vida juntos es constituida por su alianza con Dios, como se manifiesta en su historia con Dios, su adoración y sus escrituras comunes y en las leyes que gobiernan su vida social. Su historia muestra “el método de Dios de traer unidad a la raza humana acuciada por el desorden

del pecado”⁷ y su intención de extenderla a las naciones del mundo. Para los cristianos, esto se cumple en la vida, muerte, y Resurrección de Cristo, en quien la Iglesia se constituye como el nuevo Israel, y los propósitos de Dios para la sociedad humana se llevan a cabo. Allí todos los seres humanos y las naciones – cada nación, el judío y el gentil, el varón o la mujer, el esclavo o el libre (Gál. 3:28) – han de ser llevados a la unidad.⁸

De esta manera, la antigua experiencia del pueblo judío, tanto con el pecado humano como con la gracia de Dios, hace frente a la Iglesia contemporánea con un modelo de eclesiología en búsqueda de la unidad.

Eclesiología Ad Extra

de: Jorge Florovsky: Los Límites de la Iglesia⁹

Es muy difícil dar una definición exacta y firme de “secta” o “cisma” (Distingo la definición teológica de la simple descripción canónica), puesto que una secta en la Iglesia es siempre algo contradictorio y antinatural, una paradoja y un enigma. Porque la Iglesia es unidad, y la totalidad de su ser está en esta unidad y unión, de Cristo y en Cristo. “Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo” (1 Cor. 12:13), y el prototipo de esta unidad es la Trinidad consubstancial. La medida de esta unidad es la catolicidad o comunalidad (*sobornost*), en la cual la impenetrabilidad de la conciencia personal se suaviza – e incluso se disipa – en una completa unidad de pensamiento y de alma, y la multitud de los que creen son de un solo corazón y una sola alma (cf. Hechos 4:32). Una secta, por otra parte, es separación, soledad, la pérdida y la negación de la comunalidad. El espíritu sectario es el opuesto directo del espíritu eclesial.

La cuestión de la naturaleza y el significado de las divisiones y las sectas en la Iglesia fue planteada con toda su agudeza ya en las antiguas disputas bautismales del siglo tercero. En esa época, San Cipriano de Cartago desarrolló con una intrépida consistencia la doctrina de la completa ausencia de gracia en cada secta, precisamente por ser una secta. Todo el significado y todo el énfasis lógico de su razonamiento yace en la convicción de que los sacramentos se

⁷ Vea: Michael Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church* (Peabody, MASS: Hendrickson, 2009).

⁸ Daniel W. Hardy, anteriormente Profesor de Divinidad Van Mildert, Universidad de Durham, “iglesia” en Adrian Hastings (Ed.), *The Oxford Companion to Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 119. Hardy sostiene que: “La tradición común de la comprensión de la iglesia encuentra la base de la verdadera vida social, no solo para los cristianos, sino para la humanidad, en la historia de la alianza de Dios con Israel centrada en la nueva alianza hecha en Jesús Cristo por medio del Espíritu Santo y continuada en la iglesia. Siempre que la iglesia cumpla con este mandato, es la manifestación de la “economía de la salvación y encarna la intensidad de la vida trinitaria de Dios en la extensión de la vida social en el mundo, tanto en el tiempo como en la eternidad. p. 121. Esta integración de la teología judía y cristiana sería controversial para muchos, tanto judíos como cristianos; sin embargo, el punto central de Hardy de que la Iglesia “comenzó por entenderse a sí misma como la continuidad del pueblo de Dios, Israel” es incuestionablemente correcto.

⁹ Church Quarterly Review, 1933 <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-01-e.html>

encuentran establecidos en la Iglesia. Quiere decir, se consuman y pueden ser efectuados solamente en la Iglesia, en comunión y en comunalidad.

Por lo tanto, cada violación de la comunalidad y la unidad en sí misma conduce inmediatamente más allá de la última barrera hacia algún “afuera” decisivo. Para San Cipriano cada cisma era una partida fuera de la Iglesia, fuera de esa tierra santificada y santa en donde solo brota la fuente bautismal, las aguas de la salvación, *quia una est aqua in ecclesia sancta*¹⁰ (Epíst. LXXI, 2).

La enseñanza de San Cipriano respecto a la ausencia de gracia en las sectas es solo el lado opuesto de su enseñanza acerca de la unidad y la comunalidad. Este no es el lugar o el momento para recolectar y relatar las deducciones y las pruebas de Cipriano. Cada uno de nosotros las recuerda y las conoce, está obligado a conocerlas, está obligado a recordarlas. No han perdido su fuerza en la actualidad. La influencia histórica de Cipriano fue continua y poderosa. Hablando de manera estricta, la enseñanza de San Cipriano nunca ha sido refutada en sus premisas. Incluso Agustín no estaba muy lejos de Cipriano. Discutió con los donatistas, jamás con Cipriano mismo; de hecho, su argumento era más sobre las medidas y las conclusiones prácticas. En sus razonamientos sobre la unidad de la Iglesia, acerca de la unidad del amor como condición necesaria y decisiva para el poder salvador de los sacramentos, Agustín solo repite realmente a Cipriano con nuevas palabras.

Pero, las conclusiones prácticas sacadas por Cipriano no han sido aceptadas ni apoyadas por la conciencia de la Iglesia. Podemos preguntar cómo esto fue posible, si sus premisas nunca han sido disputadas ni rechazadas. No hay necesidad alguna de entrar en detalles acerca de las relaciones canónicas de la Iglesia con los sectarios y los herejes; es una historia imprecisa y demasiado complicada. Es suficiente con decir que hay ocasiones en las cuales, por sus mismas acciones, la Iglesia da a entender que los sacramentos de los sectarios – e incluso de los herejes – son válidos, que los sacramentos poder celebrarse fuera de los estrictos límites canónicos de la Iglesia. La Iglesia habitualmente recibe a los adherentes de las sectas – e inclusive de las herejías – no por medio del bautismo, dando obviamente a entender o suponer que ya han sido realmente bautizados en sus sectas y herejías. En muchos casos la Iglesia recibe adherentes incluso sin el crisma, y a veces también al clero en sus órdenes actuales.

Más aún, esto puede ser entendido y explicado como un reconocimiento de la validez o la realidad de los ritos correspondientes realizados sobre ellos “fuera de la Iglesia.”

Si los sacramentos son realizados, sin embargo, solo pueden serlo en virtud del Espíritu Santo, y las reglas canónicas, por lo tanto, establecen o revelan cierta paradoja mística. En lo que hace la Iglesia da testimonio de la extensión de su territorio místico incluso más allá de sus fronteras canónicas: el “mundo de afuera” no comienza inmediatamente. San Cipriano tenía razón: Los

¹⁰ Latín: “porque una sola es el agua en la santa iglesia.”

sacramentos solamente se llevan a cabo en la Iglesia. Pero, definió este “en” precipitadamente y con demasiada estrechez. ¿No debemos más bien argumentar en la dirección opuesta? En donde los sacramentos se llevan a cabo, allí está la Iglesia. San Cipriano comenzó a partir de la suposición silenciosa de que los límites canónicos y carismáticos de la Iglesia coinciden invariablemente, y su ecuación aún no demostrada es la que no ha sido confirmada por la conciencia común de la Iglesia.

Como organismo místico, como Cuerpo de Cristo sacramental, la Iglesia no puede ser descrita adecuadamente en términos o categorías canónicas solamente. Es imposible establecer o discernir los verdaderos límites de la Iglesia simplemente por medio de signos o marcas canónicas. Muy a menudo el límite canónico determina el límite carismático también. Pero, no siempre. Y aún más a menudo, no de manera inmediata. En su ser sacramental y misterioso, la Iglesia supera todas las normas canónicas. Por esa razón, una división canónica no significa inmediatamente un empobrecimiento y una desolación místicos. Todo lo que Cipriano dice acerca de la unidad de la Iglesia y los sacramentos puede y debe ser aceptado. Pero, no es necesario trazar junto con él la frontera final alrededor del cuerpo de la Iglesia solo por medio de los puntos canónicos.

La honestidad del P. Jorge respecto a los “límites de la Iglesia” es al mismo tiempo sorprendente y tranquilizadora para la experiencia común. Para repetir: “San Cipriano comenzó a partir de la suposición silenciosa de que los límites canónicos y carismáticos de la Iglesia coinciden invariablemente, y su ecuación aún no demostrada es la que no ha sido confirmada por la conciencia común de la Iglesia.” Por supuesto, muchos han tratado de establecer la naturaleza precisa de esta “ecuación” entre “los límites canónicos y carismáticos de la Iglesia” simplemente al reiterarla y convertirla en piedra de toque de una “verdadera” Ortodoxia en contra de toda clase de supuestas “herejías” ecumenistas. Equivale a asustar a los niños pequeños con la amenaza del “coco.” Por supuesto, una ecuación que ofrece las mismas fronteras para los límites canónicos y los límites carismáticos de la Iglesia (podríamos llamarla “ecuación de límites”), contribuye a una definición de Iglesia más ordenada, pero bajo el riesgo de limitar la gracia y la misericordia providencial de Dios, bastante contraria tanto a la fe ortodoxa como a la experiencia de vida. Mucho de lo que sigue en el ensayo del P. Jorge es un útil comentario sobre cómo la Iglesia Ortodoxa ha ejercido su discreción pastoral al equilibrar la aplicación estricta y la pastoral de sus ritos para la reconciliación de los cismáticos y los herejes. Sin embargo, solamente al final de su ensayo responde la difícil cuestión de lo que yace más allá del límite canónico de la Iglesia, como es “ad extra.” Esta cuestión será examinada con mayor profundidad en la Clase 87 sobre el “Ecumenismo.” ¡Por ahora, es interesante observar que este teólogo tradicionalista y de gran corazón recurre a San Agustín en lugar de a San Cipriano para resolver este problema, incluso si trata de cerrar la brecha entre ambos! No estoy seguro, sin embargo, de que la distinción hecha

por San Agustín entre la validez y la eficacia en los sacramentos heterodoxos y cismáticos sea muy útil. Si hablamos en estos términos, dudo que podamos tener al primero sin el último. No obstante, tampoco estoy convencido de la interpretación rígida de la eclesiología de San Cipriano. Quizás debemos esperar que Dios nos muestre el camino hacia adelante en esta cuestión mientras mantenemos la caridad y la mayor unidad que podamos con nuestros “hermanos separados.” Regresemos a la valoración del P. Jorge:

Una cosa permanece en la oscuridad. ¿Cómo continúa la actividad del Espíritu más allá de las fronteras canónicas de la Iglesia? ¿Cuál es la validez de los sacramentos sin comunión, de las prendas robadas, de los sacramentos en las manos de los usurpadores? Para Agustín, no era tan importante que los sacramentos de los cismáticos sean “ilegales” o “ilícitos” (illicita); mucho más importante es el hecho de que el cisma es una disipación del amor. Pero, el amor de Dios puede superar el fracaso del amor en el hombre. En las sectas mismas – e incluso entre los herejes – la Iglesia continúa llevando a cabo su obra salvadora y santificadora. No debería seguir, quizás, que digamos que los cismáticos están todavía en la Iglesia. En cualquier caso, esto no sería preciso y sonaría sospechoso. Sería más verdadero decir que la Iglesia continúa obrando en los cismas previendo esa misteriosa hora en la cual el corazón rebelde se funda en el calor de la gracia preventiva de Dios, cuando la voluntad y la sed de comunalidad y de unidad finalmente prenda una llama. La “validez” de los sacramentos entre los cismáticos es la garantía de su regreso a la plenitud y a la unidad católicas. La teología sacramental de San Agustín no fue recibida por la Iglesia Oriental en la antigüedad ni por la teología bizantina, pero no porque vieran en ella algo extraño o superfluo. Agustín simplemente no era bien conocido en el Oriente. En tiempos modernos la doctrina de los sacramentos ha sido con no poca frecuencia expuesta en el Oriente Ortodoxo, y en Rusia, sobre el modelo romano, pero no ha existido una apropiación creativa de la concepción de Agustín.

La teología ortodoxa contemporánea debe expresar y explicar la práctica canónica tradicional de la Iglesia en relación con los herejes y los cismáticos sobre la base de esas premisas generales que han sido establecidas por Agustín.

Es necesario que tengamos con firmeza en mente que al afirmar la “validez” de los sacramentos y de la jerarquía misma en las sectas, San Agustín de ninguna relajó o eliminó la frontera que divide secta y comunalidad. No es tanto una frontera canónica como espiritual: el amor comunitario en la Iglesia y el separatismo y el alejamiento en el cisma. Para San Agustín este era el límite de la salvación, puesto que la gracia obra fuera de la comunidad, pero no salva.¹¹

¹¹ Para este autor, la distinción de Agustín no tiene mucho sentido. ¿Por qué Dios haría algo que no tiene valor real? Aquí se trata de una casuística engañosa, debida posiblemente a la tensión no resuelta entre el rigor cipriánico y la economía pastoral del pensamiento de San Agustín.

De aquí sigue, sin duda alguna, que la llamada teoría de las “ramas”¹² es inaceptable. Esta teoría representa las divisiones del mundo cristiano de manera demasiado complaciente y cómoda. El espectador puede que no sea capaz inmediatamente de discernir las “ramas” cismáticas del tronco católico.

En su esencia, además, un cisma no es precisamente una rama. Es también el empeño por el cisma. Es la esfera misteriosa e incluso enigmática más allá de los límites canónicos de la Iglesia, en donde los sacramentos aún son celebrados y donde los corazones a menudo arden en la fe, en el amor y en las obras. Debemos admitirlo, pero hemos de recordar que el límite es real, que la unidad no existe.

Son palabras difíciles para esos cristianos, ya sean ortodoxos o no ortodoxos, que afirman pertenecer a aquello que denominan “la Iglesia Católica Ortodoxa” sin tener cuidado de reparar los cismas que aún separan. La prueba de la buena fe aquí es la buena disposición para corregir lo que está mal, pero eso requiere caridad y diligencia tanto de parte de los ortodoxos como de los heterodoxos. Por lo tanto, la eclesiología – el estudio y el conocimiento de la Iglesia – no constituye un estudio seco y teórico, sino una experiencia vivida de la Iglesia como comunidad fundada por Jesús Cristo, una estructura dinámica que guía a sus miembros, comoquiera que sean definidos canónica o carismáticamente, hacia la unidad con Cristo.

Conclusión: Cómo la Iglesia Se Conoce a Sí Misma en el Pasado, el Presente y el Futuro

Las dos perspectivas expuestas en esta clase del estudio de la Iglesia desde dentro (*ad intra*), o sea, la vida interna de la Iglesia cimentada en la Trinidad, y el estudio de la Iglesia hacia afuera (*ad extra*), o sea, la Iglesia en relación con el mundo ahora y en el fin de los tiempos, permite a la Iglesia conocerse a sí misma por medio de la experiencia de su historia sagrada y de la Tradición siendo una con Cristo en el pasado, el presente y el futuro.

El Padre John Anthony McGuckin reflexiona:

... La Ortodoxia “se conoce a sí misma,” por medio de los senderos de su propia historia sagrada en la tierra. Es la [I]glesia de los Apóstoles y los Padres, que continúa en su viaje; consciente de sus propios tiempos y condiciones, y lista para responder ante ellos, pero siempre por la herencia continuamente preservada de su comunión con los antiguos santos. Esta comunión es algo que constituye un lazo sagrado, así como una armonía doctrinal. Los santos del pasado, y la [I]glesia del presente, poseen esta armonía de amor, y de fe, y de enseñanza, precisamente porque tienen,

¹² La “teoría de las ramas” es una eclesiología a menudo favorecida por la Iglesia Anglicana, quizás desde la época de Richard Hooker (1554-1600), pero expresada casi seguro en los escritos de William Palmer en el siglo XIX. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* la define de esta manera: “la teoría de que, aunque la Iglesia puede haber caído en el cisma dentro de ella misma y sus muchas provincias o grupos de provincias estén fuera de la comunión unas con otras, cada una puede aún ser una rama de la única Iglesia de Cristo, siempre que continúe sosteniendo la fe de la Iglesia original indivisa y mantenga la Sucesión Apostólica de sus obispos. Tal, como sostienen muchos teólogos anglicanos, es la condición de la Iglesia en la época presente, existiendo ahora tres ramas principales, la romana, la oriental, y las comuniones anglicanas...”

como inspiración y comunión en lo más recóndito de su ser, el mismo amor del Señor inspirado en ellos por la misma gracia del Espíritu Santo. La [I]glesia se conoce a sí misma porque conoce a su Señor que la llamó a la existencia como la [I]glesia, y Lo conoce a Él que vive en el momento presente por el don del Espíritu Santo que es el alma de la [I]glesia.¹³

Este patrón por el cual la Iglesia “se conoce a sí misma” porque ha sido “llam[ada] ... a la existencia” por el Señor es una experiencia continua para la Iglesia y para cada uno de nosotros a medida que viajamos a lo largo de nuestros propios senderos de autoconocimiento, de iluminación divina y de salvación como miembros de la Iglesia.



¹³ *The Orthodox Church*, p. 239.