

**Pontificia Universidad Javeriana**

**Facultad de Teología**

**Maestría en Teología**

**Trabajo de grado:**

**Desde Oriente hacia Dios.**

**El ser humano como imagen de Dios en el pensamiento de Ioannis Zizioulas:  
contribuciones para la espiritualidad en el mundo actual**

**Autor:**

**Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez**

**Directora:**

**Edith González Bernal**

**Segundo lector**

**Hermann Rodríguez Osorio, S.J.**

**Fecha de sustentación:**

**25 de abril de 2017**

## Contenido

<b>Resumen.</b> .....	3
<b>Índice de la monografía</b> .....	4
<b>Presentación del Extracto.</b> .....	5
<b>Capítulo 3 Aportes de Ioannis Zizioulas a la espiritualidad a partir de la categoría <i>imagen de Dios</i></b> .....	6
<b>2.1. Espiritualidad con Dios</b> .....	8
<b>2.2. Espiritualidad relacional</b> .....	14
<b>2.3. Espiritualidad eclesial</b> .....	21
<b>Bibliografía</b> .....	27
<b>Carta de autorización (licencia de uso)</b> .....	31
<b>Descripción de trabajo de grado</b> .....	33

## Resumen.

Hablar de espiritualidad hoy implica considerar la subvaloración de la que ha sido víctima. La experiencia del cristianismo oriental se postula como el *otro pulmón* que oxigena a la Iglesia en la medida en que conserva y articula la Sagrada Tradición, atestiguada en la enseñanza de los Padres, los siete primeros Concilios Ecuménicos, la espiritualidad monástica y la relación eficaz entre liturgia y dogma. El desarrollo de la presente investigación encuentra su razón de ser a la luz de la apertura y el diálogo. La profundización en el pensamiento ortodoxo nace con la intención de fortalecer los esfuerzos ecuménicos que se han llevado a cabo durante las últimas décadas. Dentro de la teología ortodoxa, Ioannis Zizioulas se perfila como uno de los teólogos más reconocidos por la novedad de la articulación entre Iglesia, teología y filosofía. La inclinación existencialista de su teología le lleva a vislumbrar los efectos que puede producir en la vida concreta de los cristianos una ontología de la relación: si Dios es comunión, el ser humano, como imagen suya, está llamado a serlo también. Con este panorama, surge una pregunta de radical importancia: ¿qué aportes teológicos ofrece Ioannis Zizioulas a la espiritualidad cristiana a partir de su comprensión de ser humano como imagen de Dios?

## Índice de la monografía

Introducción.

El ser humano actual y la pregunta por la espiritualidad: una meta

La Ortodoxia y la imagen de dios como respuesta plausible

El acompañamiento de Ioannis Zizioulas

Las herramientas de indagación

Capítulo 1 *Imagen de Dios* en la teología ortodoxa: rastreo histórico

1.1. Teología patristica.

1.2. Teología ortodoxa posterior al Cisma

1.3. Teología ortodoxa contemporánea

Capítulo 2 *Imagen de Dios* en el pensamiento de Zizioulas

2.1. Aspectos biográficos del Metropolitano de Pérgamo

2.2. Generalidades del pensamiento de Ioannis Zizioulas

2.3. Imagen de Dios en Ioannis Zizioulas

2.3.1. La imagen del Dios trinitario

2.3.2. La imagen de Dios y la experiencia de la relación

Capítulo 3 Aportes de Ioannis Zizioulas a la espiritualidad a partir de la categoría *imagen de Dios*

3.1. Espiritualidad con Dios

3.2. Espiritualidad relacional

3.3. Espiritualidad eclesial

Conclusiones

Bibliografía

## Presentación del Extracto.

Es notorio que el desarrollo de nociones como Trinidad, alteridad y persona, columnas vertebrales del entramado teológico de Ioannis Zizioulas, hallan sus raíces en el planteamiento patrístico. Los Padres formulan la relación entre Dios y el ser humano a la luz del binomio imagen-semejanza, haciendo eco del relato de la creación. De ahí que fue posible dilucidar algunas pistas que permitieron, por lo menos, dos acciones. En primer lugar, ampliar las herramientas epistemológicas a las que se recurre cada vez que surge la pregunta siempre abierta acerca del misterio del ser humano. En segundo lugar, realizar aportes concretos a la construcción de una espiritualidad basada en la primacía del recuerdo de Dios como sustrato de la fe, la relacionalidad como eje de existencia a ejemplo del Dios Trino y la vida eclesial como encarnación comunitaria de la experiencia religiosa.

Es relevante destacar que tanto en las obras de Zizioulas como en los autores que han trabajado a fondo su pensamiento, no siempre es clara la relación entre la comprensión del ser humano como imagen de Dios y sus repercusiones en la espiritualidad cristiana. Más bien, lo que se puede percibir en las obras referenciadas es el trabajo en torno a la concepción de Dios que tiene el Metropolita, la relación entre Creador y Creación que se deduce de ella y el significado que tienen para él los conceptos de persona e Iglesia. De ahí que la exploración de criterios teológicos basados en la obra de Zizioulas que aporten a la espiritualidad contemporánea se convierta en un campo fructífero de acción, ya que ofrece la posibilidad de retomar las nociones más importantes del pensamiento del teólogo ortodoxo y replantearlas de forma explícita alrededor de la vida espiritual del creyente.

Se pretendió contribuir al fortalecimiento de la espiritualidad actual, a partir de la comprensión del ser humano como *imagen de Dios* en el pensamiento de Zizioulas. Para ello fue preciso: a) Describir algunos de los rasgos más importantes de la categoría antropológica *imagen de Dios* presentes en la teología ortodoxa; b) Analizar críticamente la categoría *imagen de Dios* referida al ser humano y su articulación dentro del pensamiento teológico de Zizioulas; c) Proporcionar lineamientos que aporten a la espiritualidad cristiana teniendo en cuenta el desarrollo que hace Zizioulas de la categoría *imagen de Dios*.

### Capítulo 3

#### Aportes de Ioannis Zizioulas a la espiritualidad a partir de la categoría *imagen de Dios*

Ninguna “espiritualidad” es sana y verdaderamente cristiana si no depende constantemente del acontecimiento de la comunión eclesial<sup>1</sup>.

El encuentro con las distintas realidades humanas a las que Ioannis Zizioulas ha tenido acceso en el desarrollo de sus responsabilidades, le ha llevado a afirmar que el problema que aqueja al ser humano contemporáneo no es otro que el individualismo<sup>2</sup>. Pareciera que el alto grado de diversificación al interior de la vida social ha hecho que la figura individual y colectiva de la humanidad se desdibuje como nunca antes en la historia. La búsqueda por la identidad personal se enmarca dentro del caos suministrado por todos aquellos fenómenos mundiales que convierten al ser humano en un individuo sujeto a la relativización<sup>3</sup>.

Ante esta situación, la identidad ortodoxa emerge desde el corazón de la tradición cristiana como un baluarte que, a partir de la riqueza que ha salvaguardado a lo largo de los siglos, está en condiciones de levantar su voz para presentar un punto de vista diferente desde el cual el ser humano puede asumir el drama de su existencia. De hecho, llama poderosamente la atención el crecimiento cuantitativo que las comunidades ortodoxas han tenido en los últimos años a lo largo del continente americano: lo que antaño eran comunidades eclesiales reducidas conformadas por migrantes europeos, hoy en día son Iglesias particulares cuya cantidad de integrantes latinos va en aumento. Paulatinamente, la Ortodoxia se ha convertido en el camino por el que cada vez más personas hacen suya la vocación antropológica de responsabilizarse de su propia historia.

Son numerosos los teólogos ortodoxos que han explicado los rasgos fundamentales que distinguen la espiritualidad del Oriente cristiano frente a los múltiples modelos espirituales que pueden encontrarse en Occidente. Jean Meyendorff, por ejemplo, reconoce que la

---

<sup>1</sup> Zizioulas, *El ser eclesial*, 145.

<sup>2</sup> Ídem., *Pope's Francis' Encyclical Laudato si'. A comment*.

<sup>3</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 61.

Ortodoxia se ha mantenido ajena a los procesos hermenéuticos que han llevado a comprender la salvación de Dios en términos jurídicos, tal y como sucedió de forma sobresaliente durante la Edad Media Europea. Las consecuencias de adoptar perspectivas de este calibre, entre las cuales merece la pena destacar la del purgatorio y las indulgencias, son piedras de tropiezo en el trabajo ecuménico, en cuanto que las espiritualidades de las Iglesias se rechazan mutuamente<sup>4</sup>. Consciente de la problemática presente en la situación mencionada, el trabajo de Zizioulas remarcará de diversas formas la importancia y urgencia que tiene el encuentro fructífero entre Oriente y Occidente<sup>5</sup>.

Con la convicción de que el conocimiento de la tradición cristiana oriental representa una riqueza inagotable, se proponen a continuación una serie de elementos que, a partir de los hallazgos acerca de la concepción del ser humano como imagen de Dios en la teología de Ioannis Zizioulas, pueden enriquecer la espiritualidad del ser humano contemporáneo. Dicho aporte se realiza a través de tres nociones claves. La primera de ellas está relacionada con la viabilidad de hablar de una espiritualidad que tome consciencia acerca de que sus protagonistas son seres personales en el sentido ontológico del término. La vida interior del cristiano no se compone del manejo energético que el sujeto pueda realizar con determinados ejercicios o técnicas, sino, ante todo, abarca una vivencia que se tiene de cara al Otro, gracias a que ese Otro se ha donado en el hecho mismo de permitir al ser humano ser su imagen.

La segunda clave se define por la dimensión relacional. Efectivamente, es válido afirmar que desde la perspectiva de Zizioulas, la espiritualidad es, en primer lugar, una relación que, lejos de buscar homogeneidad, reconoce, valora y promueve la alteridad. El cristiano no es una persona avocada a una interioridad que lo aisle del mundo en el cual está inmerso. Antes bien, la experiencia privada es sólo una parte de todo el camino que el creyente recorre con miras a la deificación. La apertura a quien es distinto (Dios, el prójimo y la creación) se convierte entonces en uno de los ejes transversales de la vida de fe.

---

<sup>4</sup> Meyendorff, *La Iglesia Ortodoxa ayer y hoy*, 177.

<sup>5</sup> “The East must face and meet the challenges of the West, and the West perhaps has to pay more attention to the legacy of the East” (Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, x).

En última instancia, la vida eclesial se plantea como la tercera clave que, desde el pensamiento de Zizioulas, ayuda a releer la espiritualidad actual. Por vida eclesial se entiende aquí la experiencia por medio de la cual el ser humano se adhiere ontológicamente al Cuerpo de Cristo y desarrolla su historia en consonancia a la comunión con los demás creyentes. Lejos de imponerse como un cúmulo de preceptos interpretados desde una perspectiva legalista, la Iglesia se define desde la perspectiva relacional: en ella la naturaleza y la hipóstasis del ser humano tienen la posibilidad de alcanzar un equilibrio adecuado gracias a la acción trinitaria.

## **2.1.Espiritualidad con Dios**

La comprensión del ser humano como imagen de Dios permea la espiritualidad con un carácter de cercanía particular: desde el momento de la creación, el Creador no sólo da forma y hálito de vida a su obra. También la hace depositaria de un movimiento amoroso ineludible que la dota con el honor de ser fiel reflejo de su Origen. La imagen, como huella, y la semejanza, como vocación, permiten entender en perspectiva relacional la forma en que Dios y el ser humano entran en contacto. La intimidad que este par de caracteres introduce en el vínculo que une lo humano con lo divino no tendrá parangón con ningún otro modo de relación entre los demás seres de la creación. En esta perspectiva, la espiritualidad puede ser entendida como una de las manifestaciones privilegiadas a través de la cual se experimenta con mayor nitidez la cercanía con Dios<sup>6</sup>.

La inhabitación trinitaria de la que cada persona es testigo es la condición de posibilidad para que tenga lugar una comunión real entre el individuo, situado en medio de su naturaleza y su personalidad, y la Trinidad, arquetipo del balance perfecto entre lo uno y lo múltiple. La vida espiritual, entendida como la relación permanente del creyente con su Fuente, es el puente sobre el cual el ser humano ha de cruzar para llegar a Dios y, en Él, darse cuenta que puede superar la condición trágica de su división interna. El debate que confronta al ser humano con la gratuidad de lo objetivo (el don de la naturaleza) y lo subjetivo (la hipóstasis) halla su

---

<sup>6</sup> Guardini, *Il Rosario della Madonna*. En: Abdelmalak, “*Haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz*”. R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, 69.



resolución en la experiencia trinitaria: “puesto que el Padre, el Hijo y el Espíritu permanecen siempre unidos, los particulares son portadores de la totalidad de la naturaleza y, por tanto, no puede surgir contradicción alguna entre el ‘uno’ y los ‘muchos’”<sup>7</sup>.

La centralidad y radicalidad que en el pensamiento de Zizioulas ocupa la figura del Padre como causa de la Trinidad, no sólo hace que la teología del Metropolita sea fiel al carácter monárquico que tiene la teología trinitaria ortodoxa, sino que abre el espectro de comprensión de la vida espiritual a partir de las implicaciones antropológicas que de ella se desprenden. Reconocer que el modo de ser persona en la humanidad no puede ser el punto de partida para proyectar conceptualizaciones acerca de Dios, requiere que todo esfuerzo del ser humano por alcanzar al Señor no sea más que una respuesta a un primer momento de acercamiento por parte de la Divinidad. Se puede hablar aquí de una espiritualidad del don, es decir, una condición interior permanente que haga vivir a la persona en la disposición de recibir siempre todo aquello que Dios, al relacionarse, brinda de manera gratuita.

Son tres los efectos que, según Zizioulas, tienen para la persona el hecho de aceptar al Padre como causa de la realidad<sup>8</sup>. Reconocer la primacía del Padre lleva, en primera instancia, a aceptar con humildad que en el mundo no hay una sola entidad personal que pueda considerarse autoexplicable, autoexistente o autosuficiente; toda vida, en cuanto que es don no pedido, está marcada por la dependencia absoluta del Creador. Se abandona aquí todo intento por querer controlar a la Divinidad y su gracia por medio de rituales o actos penitenciales, puesto que nada de lo que el ser humano haga puede manipular al Eterno.

En un segundo momento, cuando se reconoce la identidad personal al interior de la Trinidad, es decir, en el momento en el que el creyente tiene experiencia del Padre, del Hijo y del Espíritu, se da cuenta que la espiritualidad cristiana, lejos de tener que ver con la interacción de energías amorfas o la divinización de los elementos naturales, se fundamenta en la relación personal entre un ser creado y un ser increado. A diferencia de varias de las religiones del lejano oriente, el cristianismo propone una relación *yo-tú* con Dios que no diluye las

---

<sup>7</sup> Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 139.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 179-183.

identidades personales. Esto produce en la conciencia del creyente la seguridad de que es amado por Alguien que le supera y, al mismo tiempo, le capacita para amar a los demás.

Por último, la condición causal del Padre crea la conciencia alrededor de que la realidad creada no es lo único que existe. Todo lo contrario: la contemplación de la magnificencia de Dios es la ventana hacia posibilidades de comprensión de la existencia como algo que supera la mente humana y, consecuentemente, invita a que la espiritualidad anime una constante búsqueda hacia lo desconocido. Se descarta aquí cualquier tipo de ansia del saber que se circunscriba a la satisfacción intelectual humana para dar paso, más bien, a un impulso vital que mueve al ser humano a saberse como no-acabado, como siempre-en-construcción.

Desde otra perspectiva, la espiritualidad cristiana contemporánea está invitada a recordar el lugar central que tiene la persona de Cristo en la experiencia de la fe. Ante aquellas propuestas que pretenden cosificar la figura del Hijo reduciéndolo a un simple mensajero de peticiones o un hacedor de milagros, Zizioulas recuerda que Él es el principio de la historia y su despliegue interno. Además, el Logos encarnado es aquel que, manteniendo la diversidad propia de los seres humanos, sostiene y pone en movimiento a la existencia en devenir con miras a la constatación de una real vida y comunión en Dios<sup>9</sup>.

A lo largo de las consideraciones que hace en torno a la cristología, el teólogo griego se encuentra ante un interrogante de suma importancia para lo que se ha denominado teología de la cruz: ¿la encarnación se habría llevado a cabo si el ser humano no hubiese pecado? La relación que tiene esta pregunta con el planteamiento de los términos de la espiritualidad es absoluta: si el acto kenótico de Dios por medio del cual el Increado se inserta en la historia de lo creado es el recurso de emergencia al cual la Divinidad recurrió para enmendar lo dañado por la voluntad humana, entonces la espiritualidad girará en torno a la dinámica pecado-castigo-satisfacción. Pero si la respuesta a la pregunta es positiva, es decir, que la encarnación hacía parte del plan divino desde su misma concepción, entonces se entenderá de forma distinta la relación que el creyente entabla con el Padre a través del Hijo. Entonces,

---

<sup>9</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 110.

“la cristología no deberá referirse tan sólo a la redención del pecado sino, más allá de ello, al destino del hombre como imagen de Dios en la creación”<sup>10</sup>:

*Cristo encarnado es idéntico a la definitiva voluntad amorosa de Dios, de forma que el sentido del ser creado y el propósito de la historia son simplemente Cristo encarnado. Todas las cosas se hicieron teniendo a Cristo en mente, o más bien en el corazón, y por ello, independientemente de la caída del hombre, hubiese habido encarnación”<sup>11</sup>.*

Para la tradición espiritual de la Iglesia Ortodoxa, la doctrina de las energías increadas, fortalecidas y extendidas gracias al trabajo de Gregorio Palamás, es el medio más adecuado para explicar la forma en la que el ser humano puede relacionarse con Dios. Al reconocer en dicha doctrina la expresión más clara de la comunión ontológica del Creador y la humanidad, Zizioulas pondera el hecho de que el verdadero conocimiento de Dios, con todas sus implicaciones en el ser, sólo tiene lugar cuando el individuo se relaciona con la Trinidad de manera personal, por amor y en la Iglesia<sup>12</sup>:

El único modo de mantener la comunión y la alteridad en sentido ontológico entre Dios y la creación es *a través de una ontología del amor entendido en clave personal*. Solamente comprendiendo la personidad como modo o *tropos* del ser podemos alcanzar una unidad que no acabe en totalidad, sino que propicie una alteridad que sea igualmente ontológica<sup>13</sup>.

Desde esta perspectiva, Zizioulas se aventura a hacer algo tan poco común en la teología ortodoxa como es subrayar críticamente algunos elementos que no pueden perderse de vista si se quiere que la doctrina de las energías increadas no sea contraria al cristianismo. Sobrevalorar el papel que las energías increadas tienen dentro de la vida espiritual, como lo han hecho varios teólogos ortodoxos contemporáneos<sup>14</sup>, trae consigo el riesgo de ensombrecer la característica personal del Dios que entra en relación con la humanidad desde

---

<sup>10</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 297.

<sup>11</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 109.

<sup>12</sup> Ídem., *Lectures in Christian Dogmatics*, 32.

<sup>13</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 45-46

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 47.

su alteridad<sup>15</sup>. Ante todo, la espiritualidad encuentra su posibilidad de desarrollo en la persona de Cristo y no en un conjunto energético sin rostro. Por ende, las energías increadas deben ser entendidas a la luz de la visión personal del Padre manifestado en el Hijo<sup>16</sup>.

Las energías divinas como tales nunca son expresión de la presencia *personal* de Dios, pues pertenecen al nivel de la *naturaleza* y a las *tres personas* de la Trinidad. Si el mundo y Dios se uniesen a través de las energías como tales, la unidad tendría lugar con las *tres personas* simultáneamente, y no con la del Hijo: no sería una unión *hipostática*. La descripción de las energías como ‘medios a través de los cuales las personas divinas entran en comunión interpersonal con los seres creados’, aun siendo una idea ausente - hasta donde yo sé- del pensamiento patrístico, puede resultar útil. No obstante, sólo se puede aceptar su uso si es en el sentido último de lo *personal*, la *hipóstasis* del *Logos* (y no una energía divina), para superar la distancia entre Dios y el mundo<sup>17</sup>.

Conforme a lo dicho, el Metropolitano asegura que la espiritualidad cristiana, basada en la deificación del ser humano, no implica la disolución del sujeto en la sustancia divina, a diferencia de otras tradiciones espirituales de corte oriental<sup>18</sup>. La comunión con Dios no significa la pérdida de la alteridad presente entre lo creado y lo increado. Al contrario, en la medida en que Cristo, lugar por excelencia de salvación, encierra en sí mismo la posibilidad de relación plena con Dios y con el ser humano, la deificación mantiene a Dios y a la persona como seres ontológicamente distintos que, aunque en comunión, mantienen sus rasgos diferenciadores. Por lo mismo, la espiritualidad cristiana busca que todas las dimensiones del individuo sean iluminadas con la presencia de Dios, más nunca destruidas o anuladas.

---

<sup>15</sup> Dios no es un objeto físico que irradie energía amorosa, sino que, como sucede en las personas, “emigra con su eros” y cubre el espacio de alteridad con su amor. Una teología no personalista podría hacer de Dios un objeto natural que no tuviese nada que ver con el Dios vivo de la Biblia y de la Iglesia en adoración (Ibíd., *Comunión y alteridad*, 46).

<sup>16</sup> “The veneration of icons, the recognition of supernatural properties in holy relics, sacred vessels and objects are regarded as possessing these properties *in their nature* and not in the personal presence of the saint with whom they are connected. It is in consequence a dangerous view (shared by many Orthodox) that the divine energies somehow reside in the nature of these sacred objects, if we do not simultaneously stress the *personal* character of the divine energies. The divine energies are always *hypostatic*, and what sanctifies is the personal presence of the saint and not the physical contact of the object with the divine energies (impersonally and in themselves)” (Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 92).

<sup>17</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 46-47.

<sup>18</sup> Ibíd., 55.

De otro lado, las consideraciones de Zizioulas respecto a la imagen de Dios refuerzan un principio para la vida espiritual de vital importancia, sobre todo si se toma en cuenta el resurgimiento que en los últimos lustros han tenido distintas propuestas espirituales que cuentan con esa dicotomía entre corporal y espiritual que tanto daño ha hecho en la historia de la fe<sup>19</sup>. Se hace referencia aquí a la abolición del dualismo, entendiendo este como el desprecio por todo lo que tenga que ver con la dimensión material del ser humano y de la creación en sí misma. En la medida en que todo lo que existe proviene de la libertad del Creador y, gracias a Cristo, ha ocurrido la unidad entre lo trascendente y lo inmanente<sup>20</sup>, ninguna espiritualidad debería de manifestar desprecio por la sustancia creada.

Ahora bien, si todos los aspectos de la vida, en cualquiera de sus manifestaciones, pueden formar parte de la espiritualidad por ser presencia del acto creador de Dios, el ser humano cuenta con la posibilidad de recurrir al lenguaje simbólico para expresar las realidades que le caracterizan como imagen<sup>21</sup>. Por supuesto, no se desconoce aquí la limitación e inadecuación que el simbolismo tiene a la hora de pretender comunicar la experiencia de Dios, toda vez que limita la comprensión de aquello que representa sin llegar a agotar su significado más profundo. Con todo, la realidad simbólica del ser humano está en condiciones de convertirse en vehículo de relación con Dios. Esta dimensión será profundizada en el siguiente capítulo a la luz de la reflexión sobre la espiritualidad comprendida desde lo eclesial como rasgo característico.

Por último, Zizioulas es consciente que el discurso acerca de la espiritualidad puede ser entendido como un cuento de hadas que produce en quien lo escucha un efecto adormecedor frente a la realidad que lo aleja de cualquier clase de acción transformadora. Por eso, asume la famosa caracterización de la fe como opio y esgrime en contra de ella dos principios orientadores de su teología: la historia y la escatología<sup>22</sup>. Teniendo en cuenta el primero, el

---

<sup>19</sup> Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 33.

<sup>20</sup> Ídem., *Il creato come Eucaristia*, 8.

<sup>21</sup> Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 85.

<sup>22</sup> “L’eucaristia è la più drammatica testimonianza dell’incontro tra storia ed escatologia, tra relatività e compimento nell’esistenza umana, qui e ora; è la testimonianza de un’etica che non è un’evoluzione storica, bensì una battaglia esistenziale, che viene vinta per venire persa nuovamente, fino a quando sarà definitivamente vinta ‘nell’ultimo giorno’” (Ídem., *Il creato come Eucaristia*, 86).

creyente se siente como parte de un contexto concreto que es resultado de las luces y las sombras presentes en el actuar de quienes le precedieron. Su conciencia no es ingenua, pues conoce del drama presente en toda situación humana y busca los medios para responder a él desde las herramientas que la historia individual, la formación, el contexto y el pasado le brinda.

A partir del segundo principio orientador (la escatología), el cristiano debe ser consciente de que sólo es posible tener una verdadera vida espiritual en virtud de la acción vivificante que el Espíritu Santo realiza en la Iglesia; de ahí que la liturgia ortodoxa cuente con numerosas epiclesis. Sin embargo, es preciso notar que las invocaciones al Espíritu, por su naturaleza, contienen un deseo profundo en torno a la transformación de la realidad. El anhelo por los tiempos escatológicos es el medio por el cual el cristiano manifiesta la inconformidad con la situación en la que vive, ya que reconoce que ella debe ser llevada a la plenitud por la intervención divina. Mientras dicha intervención ocurre, el actuar del creyente anticipa ya la condición del mundo futuro. En otras palabras, el cristiano espera la transfiguración de las realidades terrenas al mismo tiempo que trabaja para liberarlas de aquello que no se corresponde con el designio salvífico y amoroso de Dios<sup>23</sup>.

## **2.2.Espiritualidad relacional**

La diferencia ontológica entre Dios y la creación produce que la existencia de los seres creados se mantenga gracias a la relación constante e ininterrumpida que se logre establecer con el Creador<sup>24</sup>. La distancia entre ambos polos se presenta como tragedia: se caracteriza por ser infinita e insalvable. Ante la aparente imposibilidad de flanquear la lejanía entre Dios y el ser humano, la figura de Cristo sobresale en la historia como aquella presencia salvadora que modifica el curso de la historia: “en la unión de *creado* e *increado* ‘sin confusión’ y ‘sin división’, Cristo ha conquistado la muerte mediante una victoria que no es acontecimiento

---

<sup>23</sup> Ídem., *Lectures in Christian Dogmatics*, 10.

<sup>24</sup> “Para vivir, lo *creado* debe mantener una relación constante e ininterrumpida (indivisible) con lo *increado*, en orden a cubrir así la distancia que tiene su origen ineludible en lo creatural, así como para comunicarse permanentemente con aquello que está fuera de sí mismo” (Ídem., *Comunión y alteridad*, 327).

‘obligatorio’ para la existencia, sino una posibilidad ganada sólo mediante la libertad y el amor”<sup>25</sup>.

Precisamente, la posibilidad de la libertad a la que Cristo ha abierto la puerta en la realidad humana, sostiene Zizioulas, proviene de la relación que el Hijo, a su vez, tiene con el Padre y el Espíritu Santo. De hecho, la identificación del Padre de las Luces como la causa ontológica de la Trinidad articula dos vertientes de la existencia: por un lado, el deseo libre de comunicarse a Otro ser; por otro, la conservación de la identidad personal<sup>26</sup>. La salvación se entiende entonces como la unión de lo creado con lo increado<sup>27</sup> que surge de la comunión que el ser humano alcanza con Dios y con los demás seres<sup>28</sup>. La perspectiva ontológica relacional, fundamentada en el deseo libre y amoroso de Dios, requiere la demarcación de tres principios fundamentales sobre los que la experiencia cristiana ha de estar enraizada<sup>29</sup>:

- a. Entender al ser humano como persona, con toda la radicalidad que esto conlleva, se convierte en una de las prioridades más importantes de cualquier propuesta espiritual, ya que el modo de ser que caracteriza a Dios es el de persona. En otras palabras, el nacimiento biológico no es una garantía *per se* de ser persona, sino que cada individuo avanza en el camino de la identidad personal y, en consecuencia, se va haciendo más humano. Aquí la tarea de la espiritualidad está fijada en posibilitar mecanismos para humanizar, para que el sujeto alcance su condición de persona.
- b. Pretender que alguien se aísle de las relaciones presentes en el mundo resulta ser una actitud contraria a la dignidad de la persona, puesto que una identidad personal no puede existir sin relación. En Dios, la relación con la alteridad está cubierta por las interacciones de amor que tienen lugar entre las Tres Personas. En este orden de ideas,

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 328.

<sup>26</sup> “Si reconocemos al Padre como único *arché* ontológico de la Trinidad, hemos de decir que el Padre no es simplemente causa de que el Hijo y el Espíritu existan como seres particulares y sean quienes son, es decir, identidades únicas, sino que también es, de este modo, ‘aquel que quiere’, el motor de la libertad divina” (*Ibíd.*, 157).

<sup>27</sup> *Ídem.*, *Lectures in Christian Dogmatics*, 108.

<sup>28</sup> “Man was created to provide this communion. He was to be the mediator between the material world and God, and so he was created at the end of creation, when everything else was ready for him” (*Ibíd.*, 101).

<sup>29</sup> *Ídem.*, *Comunión y alteridad*, 210-212.

si el creyente desea traslucir en sí mismo la imagen de Dios, debe desarrollar su espiritualidad en torno a la comunión con el otro. La capacidad de relación grabada en la naturaleza humana le hace capaz de dar a luz momentos de encuentro e intimidad con el otro que le llevan a salir de sí mismo, a convertirse en alguien en éxtasis<sup>30</sup>.

- c. Afirmar que la persona es una realidad ontológica única e irrepetible se convierte en uno de los estandartes que por principio la espiritualidad sostiene. La diversidad presente en la humanidad no es una amenaza en contra de la convivencia, sino la condición de posibilidad para el aprendizaje mutuo y el desarrollo colectivo. El reto planteado para quienes desde el cristianismo proponen caminos espirituales tiene que ver con la aceptación del carácter particular de cada persona, el cual incluye la necesidad de adaptar los modelos espirituales según los intereses de cada creyente.

Todo aquel que, por no alcanzar la comunión con la alteridad, se cierra a la posibilidad del amor, no tiene un destino diferente que el de la muerte. Zizioulas es enfático al afirmar que únicamente el amor, fruto de la no división frente al Otro y los otros, es la fuente de la inmortalidad del ser. La creación, por su condición ontológica, está destinada a la finitud. Sin embargo, la encarnación de Cristo es el acto mediante el cual Dios mismo quiebra toda lógica y abre la posibilidad de que el mundo sea liberado de su naturaleza finita. La participación en tal realidad depende exclusivamente del amor porque ella nació del amor<sup>31</sup>.

La ontología relacional apuesta por generar un cambio al interior de la cosmovisión que se ha adoptado de manera general tras los aportes de la filosofía de la sospecha de Descartes, buscando trascenderla hasta sus últimas consecuencias: “en este tipo de ontología [...] no sólo dejamos atrás la ontología cartesiana del ‘pienso, luego existo’, sino que también vamos para más allá del ‘amo, luego existo’, puesto que este último todavía presupone el yo como causa del ser en algún sentido (por amor)”<sup>32</sup>. La identidad parte del ser del otro, por lo cual la espiritualidad necesita fijar entre sus bases más firmes la interacción de lo diferente para

---

<sup>30</sup> Ídem., *Il creato come Eucaristia*, 9.

<sup>31</sup> Ídem., *Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcedoine*, 166-167.

<sup>32</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 117.



así ser garante de una experiencia desinteresada de amor en la que el punto de partida sea el *tú* y no el *yo*.

Una de las particularidades del mensaje cristiano es la aceptación de un amor tan radical que llega incluso a estar direccionado hacia los enemigos. La espiritualidad derivada de la ontología relacional hace que ese amor no quede reducido a una vivencia de orden moral lejana a la transformación interna de la persona. Al contrario, la imagen de Dios presente en el ser humano capacita al creyente para reconocer en el otro un reflejo de la divinidad que le constituye y con el cual siente la inclinación a relacionarse para así fortalecer su identidad personal. El perdón se postula como el medio a través del cual se rompe la división generada por las ofensas que llevaron a que un individuo sea catalogado como enemigo. La petición del Padre Nuestro referida a ser perdonados porque hemos perdonado se entiende aquí como la súplica que los seres humanos, tras restablecer la comunión con el otro, hacemos a Dios para que Él, a su vez, restablezca la comunión con nosotros<sup>33</sup>.

De otro lado, Zizioulas considera oportuno evidenciar cómo, de una u otra forma, la tradición espiritual cristiana ha mirado con desconfianza la dimensión erótica de las personas, razón por la cual muchas corrientes espirituales han tratado de reducirla a su mínima expresión e incluso eliminarla. Con todo, el Metropolitano reconoce en el *eros* un elemento que no es incompatible con la vida espiritual, a pesar de que ha sido estigmatizado en muchas ocasiones por la asociación que tiene con la sexualidad. La crítica se dirige hacia las actitudes moralistas de corte dualista que pretenden ignorar uno de los impulsos antropológicos constitutivos. En la Iglesia antigua, los mártires fueron ejemplo de cómo sí es posible orientar el amor erótico a todos los hermanos; de ahí que en muchas ocasiones hayan puesto su vida en riesgo por los demás. Pero el amor erótico también puede ser vehículo de santificación cuando se ama a alguien sinceramente, esto es, en el momento en que se disipe toda niebla que disfrace intereses escondidos, atracciones enfermizas o hipocresías camufladas. En el instante en que esto ocurra, la mirada estará fijada en el ser amado y, al mismo tiempo, en el Ser Eterno de

---

<sup>33</sup> Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 76-78.

quien es imagen. La relacionalidad hace que el amor por una persona lleve inmediatamente a la valoración de quien está más allá<sup>34</sup>.

La comprensión del amor desde la óptica de Zizioulas da origen a una nueva interpretación de la condenación, concepto fundamental en muchas de las propuestas espirituales de hoy en día. Si la relación es el acto que fundamenta la existencia de Dios y de su imagen, “la condenación a la muerte eterna no es otra cosa sino la posibilidad de que el ser de una persona se abaje hasta ser una ‘cosa’, una anonimidad absoluta, la posibilidad de escuchar las terribles palabras ‘No os conozco’ (Mt 25, 12)”<sup>35</sup>. En este sentido, “el infierno y la muerte eterna no son sino aislamiento del otro”<sup>36</sup>.

El panorama descrito deja ver cómo la tolerancia, valor difundido por muchos de los modelos axiológicos actuales, se queda corta frente a la radicalidad que la dinámica relacional emanada de la imagen de Dios tiene para la persona de fe<sup>37</sup>. Tolerar significa saber que no soy el único ser que habita el mundo y que debo *soportar* esta situación para tener una convivencia que no genere algún perjuicio para mí. En contraposición, el modelo propuesto por Zizioulas exige que toda relación humana sea planteada desde una perspectiva ontológica, esto es, una perspectiva nacida de un amor genuino. La consecuencia de esta demanda es radical: quien ama genuinamente no reconoce en el otro los rasgos tropológicos que él usa para estar presente en el mundo, porque su foco de atención estará en el valor ontológico que posee por el hecho de ser persona, “sino que lo acepta o rechaza como compañero único e insustituible de una relación que posee trascendencia ontológica (de la que depende la propia identidad personal de uno mismo)”<sup>38</sup>.

La espiritualidad relacional no ignora que en el prójimo hay características que no se corresponden adecuadamente con la dignidad humana de ser imagen de Dios. De hecho, la limitación propia de la naturaleza creada produce relaciones que a su vez son limitadas e

---

<sup>34</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 104-105

<sup>35</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 63.

<sup>36</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 15.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 114.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 144.

imperfectas. En este contexto, la propuesta de la espiritualidad cristiana se ha de atrever a trascender el estado en el que el prójimo se le presenta en el aquí y el ahora, para fijar su mirada en el futuro y considerar al otro a partir de lo que llegará a ser un día (la semejanza con Dios). Según Zizioulas, es incorrecto atribuir características negativas a la dimensión ontológica de la persona, ya que tales características son pasajeras y en el proceso de deificación irán desapareciendo:

Sólo cuando el otro es identificado por sus cualidades, su ser se ve afectado ontológicamente por ellas. Cuando comete adulterio o asesinato, tendemos a decir que ella o él *es* un adúltero o un asesino. Pero el uso del verbo *ser* subordina al otro a sus cualidades para siempre. Esto convierte el perdón de un mero asunto psicológico -un puro olvido, no la eliminación del pecado-, lo cual no tiene nada que ver con el sentido cristiano del perdón<sup>39</sup>.

El rechazo a la elaboración de juicios de valor acerca del prójimo permite a Zizioulas ponderar la necesidad de incluir en la vida espiritual la exigencia de lo que se podría denominar apofatismo ético: “del mismo modo que los Padres griegos hicieron con las personas divinas, tampoco nosotros podemos conceder *contenido cualitativamente positivo* a una hipóstasis o persona, ya que ello supondría la pérdida de su absoluta unicidad y su conversión en entidad clasificable”<sup>40</sup>. El silencio ante el Misterio de Dios debe ir acompañado por el silencio ante el misterio humano.

No se debe pensar que una espiritualidad así, pretenda promover el indiferentismo por el otro. Más bien, la propuesta que de aquí se desprende se caracteriza por entender la oración como una vía de encuentro exenta de todo aquello que limite la relación. El esfuerzo ascético del cual la tradición ortodoxa da amplia cuenta, puede comprenderse como el ejercicio interior que posibilita la erradicación de las actitudes que ensombrecen la identidad del otro y le dibujan como enemigo<sup>41</sup>. Una vez haya verdadera comunión entre dos personas ontológicamente reconocidas como tal, ambas pueden salir al encuentro con el mundo con

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 145.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 111.

miras a transformar las realidades que deshumanizan a las personas. La acción social se desprende así de la configuración relacional que los seres humanos alcancen.

Como colofón de la espiritualidad relacional, el ser humano tiene la responsabilidad de “hacer de la naturaleza una realidad eucarística, es decir, hacer también a la naturaleza capaz de comunión”<sup>42</sup>. Para Zizioulas, la ecología, antes de ser un problema social o económico, es una problemática espiritual<sup>43</sup>, ya que la capacidad de crear que el ser humano posee le ha llevado a plantear dos tipos de relación con el ambiente: a) utilitarismo, en el cual la humanidad se atribuye a sí misma la cualidad de ser el punto de referencia, separando así al ser humano de la naturaleza; b) personalismo, por el que cada existencia particular, humana o no, mantiene una relación personal, insustituible y única con los demás seres<sup>44</sup>. El Metropolita, a partir de la dimensión escatológica que caracteriza su teología, se inclina por la segunda opción:

Si el ser del universo es relacional no puede tener sino un fin abierto y trascendente en todos los sentidos -con respecto a todos sus componentes así como a su propia identidad integral-. Y si tiene un fin abierto y dinámico, su naturaleza es *escatológica*, es decir, una relacionalidad que busca su plena realización a través de la relación con una realidad distinta de sí misma<sup>45</sup>.

La creación requiere ser guiada por el ser humano al encuentro con Dios<sup>46</sup>. Cuando eso suceda, será posible dejar de lado la idolatría que ha girado en torno al ambiente<sup>47</sup> y abandonar las malinterpretaciones sobre la realidad material<sup>48</sup>. El creyente adquiere así una

---

<sup>42</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 131.

<sup>43</sup> “The ecological crisis is essentially a spiritual problem. The proper relationship between humanity and the earth or its natural environment has been broken with the Fall both outwardly and within us, and this rupture is sin. The Church must now introduce in its teaching about sin the sin against the environment, the ecological sin. Repentance must be extended to cover also the damage we do to nature both as individuals and as societies. This must be brought to the conscience of every Christian who cares for his or her salvation” (Ídem., *Pope’s Francis’ Encyclical Laudato si’. A comment*).

<sup>44</sup> Ídem., *Il creato come Eucaristia*, 62-64.

<sup>45</sup> Ídem., *Ontología relacional: percepciones desde el pensamiento patrístico*, 194.

<sup>46</sup> Ídem., *Lectures in Christian Dogmatics*, 94.

<sup>47</sup> “La idolatría, es decir, el convertir la existencia creada en el punto de referencia definitivo, es la forma que toma la caída, pero lo que hay por detrás es el hecho de que el hombre se niega a relacionar el ser creado y la comunión con Dios” (Ídem., *El ser eclesial*, 114).

<sup>48</sup> Ídem., *La verdad como comunión*, 264.

función sacerdotal que “no acaba con la celebración de la eucaristía. Continúa ejerciéndose en la vida cada vez que el hombre toma la creación en sus manos para liberarla de la mortalidad y elevarla a la auténtica existencia hipostática”<sup>49</sup>.

### **2.3.Espiritualidad eclesial.**

El planteamiento teórico de la ontología relacional distingue en el ser humano dos clases de existencia: a) biológica, que es dada a todos los miembros de la humanidad sin distinción y se hace efectiva en el mismo momento en que la vida es generada; b) eclesial, a la cual sólo acceden aquellos que han recibido la iluminación por medio del bautismo conferido en la Iglesia<sup>50</sup>. Precisamente la segunda clase de existencia es la que posibilita ponderar la figura de la Iglesia como necesaria para alcanzar una espiritualidad que realmente se denomine con el apelativo de cristiana.

Desde hace varios siglos, el Oriente cristiano se ha inclinado por entender la experiencia cristiana del creyente como *vida en Cristo*, a diferencia de Occidente que ha preferido hacer énfasis en la *imitación de Cristo*. Para Zizioulas, la vida en Cristo es comprendida exclusivamente al interior de la Iglesia, ya que solamente allí es posible alcanzar el estado de gracia, la santidad<sup>51</sup>. La razón de esta centralización eclesiológica se halla en la naturaleza que tiene la fundación de la comunidad cristiana: Cristo es Cabeza de un Cuerpo concreto que, lejos de ser una congregación cualquiera, es una realidad ontológica capaz de hacer partícipes de la vida divina a quienes estén dispuestos a recibirla<sup>52</sup>.

La cualidad sagrada de la Iglesia permite catalogarla como sociedad santificada que tiene sobre sus hombros la responsabilidad de ser levadura que, desde dentro, acompañe a la

---

<sup>49</sup> Ídem., *Comunión y alteridad*, 125.

<sup>50</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 64.

<sup>51</sup> “We have the Church only when we have community. The Christian who hopes to radiate sanctity *must become Church* so he can participate in the community of the end of times” (Ídem., *Lectures in Christian Dogmatics*, 135).

<sup>52</sup> “Now we can say that love is that particular relationship that we may refer to as being ‘in Christ’, within which we may acknowledge God as Father. We belong to the community and the body constituted by this relationship” (Ibíd., 31).

creación hacia su encuentro pleno con Dios<sup>53</sup>. Para Zizioulas son tres los rasgos que caracterizan a la comunidad eclesial. Primero, la Iglesia debe congregarse periódicamente en un lugar específico, puesto que así se garantiza que haya una presencia comunitaria real. No es posible experimentar la caridad y fraternidad cristiana a través de la virtualidad o la soledad: se requiere de la presencia de los demás para que exista una verdadera comunidad. Segundo, la Iglesia debe ser cristocéntrica, como se puede concluir después de lo comentado acerca del papel protagónico que tiene Cristo en la teología de Zizioulas. Tercero, la comunidad ha de reunirse alrededor del Obispo y su presbiterio, ya que en ellos se encuentra de una forma especial la figura de Jesús y los Doce<sup>54</sup>. La espiritualidad cristiana no puede quedarse en una vivencia intimista que se desarrolle en la interioridad del sujeto. Al contrario, debe tomar en cuenta el caminar de la mano con los otros creyentes.

El desarrollo histórico de la Iglesia ha configurado un esquema litúrgico dotado de un carácter vinculante que le permite mostrar la unidad del Pueblo en los actos de culto. A través de la concepción litúrgica, los cristianos han aprendido a mirar el tiempo y la materia para extender en ellos el valor divino presente en la imagen de Dios<sup>55</sup>. Incluso, el valor simbólico permitiría encaminar la espiritualidad hacia la ecología, en cuanto que el mundo es la liturgia cósmica que será ofrecida a la Trinidad en el momento de la recapitulación universal<sup>56</sup>. Paralelamente, la liturgia ofrece al cristiano la visión escatológica del mundo y, consecuentemente, se libera a sí misma de cualquier tipo de cosificación que la convierta en una serie de ritos sin sentido que nada tienen en común con el Reino<sup>57</sup>. La Iglesia<sup>58</sup> y, específicamente, la Eucaristía<sup>59</sup>, son los medios a los que el cristiano acudirá con el fin de que su espiritualidad no pierda de vista nunca la perspectiva escatológica.

---

<sup>53</sup> Ídem., *Il creato come Eucaristia*, 84.

<sup>54</sup> Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 69-70.

<sup>55</sup> “A parte il pane e il vino, essi stessi parte del mondo materiale, le liturgie antiche puntavano a coinvolgere tutti i sensi dell’uomo liturgico: gli occhi per mezzo delle icone e delle vesti liturgiche; gli orecchi attraverso gli inni e la salmodia; il naso mediante l’odore dell’incenso, e così via” (Ídem., *Il creato come Eucaristia*, 20).

<sup>56</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>57</sup> Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 46.

<sup>58</sup> Ídem., *Lectures in Christian Dogmatics*, 136.

<sup>59</sup> Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 39.

Antes de conocer los parámetros que determinan la pertenencia a la Iglesia, es conveniente identificar una problemática que, según Zizioulas, ha aquejado a la eclesiología de todos los tiempos. Tal situación está dada por la divergencia en el énfasis que tiene la fundamentación de la Iglesia: mientras que algunas corrientes subrayan la dimensión cristológica de la comunidad eclesial, otros hacen hincapié en su carácter pneumatológico. Este desequilibrio de difícil síntesis ha tenido repercusiones en la lógica de la Iglesia y, en consecuencia, en la forma de estructurar su quehacer cotidiano<sup>60</sup>. Frente a este escenario, Zizioulas asume una postura conciliadora<sup>61</sup>, entendiendo la particularidad del rol que cumple el Hijo y el Espíritu. De las tres Personas Divinas, solamente el Logos incluye en la historia la presencia de Dios a través de la encarnación. En él se manifiesta la cercanía del Creador y la consecuente posibilidad de deificación. Por su parte, el Espíritu es quien reúne en una sola comunidad a los seguidores de Jesús, haciendo efectiva entre ellos la comunión que permite la existencia del uno junto a los muchos. Al mismo tiempo, el Vivificador rompe las limitaciones temporales y permite que la Iglesia actúe en consideración a los tiempos escatológicos.

Ahora bien, en lo relacionado con la pertenencia a la Iglesia, Zizioulas enseña que la adhesión a la comunidad cristiana tiene lugar gracias a la dimensión carismática que le ha sido confiada<sup>62</sup>. Radicalmente, la Iglesia es ante todo un misterio que se encuentra ligada de manera cercana al Misterio de Dios, la realidad del mundo creado y la existencia histórica del ser humano. El carácter institucional es un componente ineludible de la dinámica eclesial; en él se hace presente también la condición sobrenatural que, con todo, no se agota en la institución. En este sentido, la Iglesia se convierte para el ser humano en un modo de

---

<sup>60</sup> El Metropolita encuentra una prueba de esto en la administración de los sacramentos de iniciación cristiana: “Se sabe que en Siria y Palestina la confirmación *precedía* litúrgicamente al bautismo al menos hasta el siglo IV, mientras en otras partes se observaba la práctica eclesial que finalmente prevaleció en todas partes, es decir, la celebración de la confirmación *después* del bautismo. Dado que la confirmación era normalmente contemplada como el ritual de la ‘entrega del Espíritu’, se podría argüir que en los casos en que la confirmación precedía al bautismo nos encontrábamos con la prioridad de la pneumatología sobre la cristología, mientras que en el otro caso se daba lo inverso. Además, hay indicios de que en la Iglesia primitiva el bautismo era inconcebible sin la entrega del Espíritu, lo cual lleva a la conclusión de que los dos ritos estaban unidos en una síntesis tanto litúrgica como teológica, sin tener en cuenta la cuestión de la prioridad de un aspecto sobre otro” (Ídem., *El ser eclesial*, 142).

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 143-144.

<sup>62</sup> “Being a member of the Body of Christ does not depend on what one is in oneself, that is to say as an individual, but on what one is charismatically” (Ídem., *The eucharistic communion and the world*, 21).

existencia o, en otras palabras, en una forma de ser, ya que el cristiano recibe de ella las pautas necesarias para orientar la vida en pos del Evangelio<sup>63</sup>.

Desde el momento en el que se vincula a la Iglesia por el bautismo, el ser humano se encuentra abierto a la posibilidad de amar de una forma aún más libre de lo que puede llegar a hacerlo fuera de la comunidad. Como quedó dicho, el encuentro con Dios trastoca las relaciones humanas de tal manera que el rango de cercanía no depende de la sangre, sino de la comunión. A partir de esta idea, Zizioulas sostiene que quien acepta conscientemente la vida en Cristo, hace una opción libre de amar a todo aquel que le rodee y no sólo a los que, por lógica, *debe* amar en el mundo<sup>64</sup>. La espiritualidad se convierte en un sinónimo de apertura permanente, ya que es ajeno a toda experiencia cristiana cualquier clase de elitismo espiritual<sup>65</sup>: en la medida en que el creyente reconoce en todos sus hermanos la imagen de Dios, no podrá discriminar a nadie por sus dones carismáticos, condición social, edad, tradición cultural o cualquier otro motivo.

Así las cosas, son tres los escenarios en donde Zizioulas reconoce que la comunión eclesial hace presencia. El primero de ellos es el bautismo, sacramento a través del cual la persona se convierte en ciudadano del Reino que vendrá en plenitud en el tiempo escatológico: “la dimensión resucitadora del bautismo no es otra cosa que la *incorporación en la comunidad*. La verdad existencial que surge del bautismo es simplemente la verdad de la personidad, la verdad de la comunión”<sup>66</sup>. La unión entre el individuo y Dios que tiene lugar en el bautismo es ontológica gracias a la acción del Espíritu Santo. Dicha unión es el punto de partida de la espiritualidad, ya que si bien es cierto que el bautismo sólo ocurre una vez en la vida del cristiano, existe una vocación eclesial a vivir conforme al carisma recibido al ser injertado en la comunidad eclesial. La vida espiritual se encarga de transmutar el valor ontológico dado como don bautismal en condiciones morales y psicológicas que permitan actuar en coherencia con la propuesta cristiana<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 29.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>65</sup> Ídem., *Lectures in Christian Dogmatics*, 11.

<sup>66</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 125.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 122-16.



El segundo escenario de comunidad eclesial es la Eucaristía. En ella los seres humanos tienen acceso a la comunicación que viene de Dios y al encuentro con sus congéneres. Por eso, la Iglesia Ortodoxa prohíbe cualquier clase de celebración eucarística que pretenda ser privada o promueva el sectarismo. Sólo hay una Divina Liturgia<sup>68</sup> para el Pueblo de Dios: aquella que es celebrada cada vez que la comunidad eucarística se congrega. Nunca se puede hablar de una Eucaristía exclusiva para niños, ancianos o enfermos. Los lazos que la Eucaristía construye son tan fuertes que ni siquiera son vencidos por la muerte; he ahí la razón por la cual los difuntos y los santos son recordados durante la celebración eucarística: ellos hacen parte aún del Cuerpo de Cristo y, en unión con quienes aún peregrinan por la tierra, ofrecen la Liturgia del pan y del vino<sup>69</sup>.

El último escenario en el que la comunidad eclesial se manifiesta es el ministerio ordenado. Las críticas y señalamientos de las cuales la jerarquía eclesiástica ha sido objeto con mayor dureza en las últimas décadas encuentran en Zizioulas una nueva perspectiva de comprensión. Aunque todos los miembros de la Iglesia cuentan con igualdad ontológica, su función carismática al interior de la comunidad es diferente. Todos los carismas mantienen una relación existencial con la Iglesia ya que de ella reciben la gracia y a ella tiende su esfuerzo. La jerarquía cumple un rol que tiene que ver con la precedencia en la asamblea eucarística y la labor docente en los asuntos de la fe. A los ministros ordenados se les debe la obediencia en virtud de la relacionalidad y no como una cuestión autoritaria. Esta dinámica es reflejo de las relaciones intratrinitarias, ya que el Hijo y el Espíritu obedecen al Padre por ser el principio generador de la Trinidad, no por una imposición de poder<sup>70</sup>.

En una visión relacional del misterio la autoridad se establece a sí misma como exigencia de la relación. Así, la Iglesia se hace *jerárquica* en el sentido en que la Santísima Trinidad es jerárquica: en virtud de la *peculiaridad de la relación*. El ministerio, contemplado de esta manera, crea grados de honor, respeto y verdadera autoridad precisamente en la forma en que lo vemos en la teología trinitaria. Al ser un reflejo del

---

<sup>68</sup> El Oriente cristiano llama *Divina Liturgia* a la Eucaristía.

<sup>69</sup> Zizioulas, *The eucharistic communion and the world*, 65-66

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 23.

mismo amor de Dios en el mundo, la Iglesia refleja ese tipo de autoridad a través de su ministerio<sup>71</sup>.

Comprender la espiritualidad como una experiencia personal, relacional y eclesial a la luz de la imagen de Dios no significa suponer que las tres dimensiones se encuentran separadas entre sí. Antes bien, existe entre ellas una simbiosis tal que solo a partir del encuentro íntimo con las Personas Divinas, el cristiano está en condiciones de abrirse a las dinámicas de interacción tanto con su prójimo como con todos los elementos naturales que constituyen su ambiente. Allí encuentra la materia prima que llevará a plenitud cuando haga parte de la Iglesia, escenario en el que renovará permanente la relación con el Señor que sirvió como punto de partida.

---

<sup>71</sup> Ídem., *El ser eclesial*, 237.

## Bibliografía

- Abdelmalak, Ashraf. *“Haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz”*. R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2016.
- Alarcos, Francisco José (Dir.). *10 palabras clave en la construcción personal*. Navarra: Verbo Divino, 2009.
- Battista, Mondin. *I grandi teologi del secolo ventesimo 2. I teologi protestanti e ortodossi*. Turín: Borla, 1969.
- Benedicto XVI. *Audiencia general. Miércoles 16 de septiembre de 2009*. Disponible en: [goo.gl/5jfEmj](http://goo.gl/5jfEmj) (Consultada el 15 de agosto de 2016).
- Bosch, Juan. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Para comprender el ecumenismo*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- Cabasilas, Nicolás. *La vida en Cristo*. Madrid: Rialp S.A., 1951.
- Cantera, Francisco e Iglesias, Manuel. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Castillo, José María. *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Trotta, 2007.
- Codina, Víctor. *Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Concilio Vaticano II. *Decreto sobre el ecumenismo Unitatis redintegratio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas Orientalum Ecclesiarum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. *El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos*. Disponible en: [//goo.gl/tpeoQw](http://goo.gl/tpeoQw) (consultado el 20 de mayo de 2016).
- Cumin, Paul. *Crist at the Crux. The meditation of God and Creation in Christological Perspective*. Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- De Villalobos, María Luisa. *Introducción al mundo de los iconos*. Madrid: PS; 2000.
- Dyckhoff, Peter. *La práctica de la oración de quietud*. Santander: Sal Terrae, 2013.
- Eckhart. *Obras Alemanas. Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983.

- Evdokimov, Paul. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental. La enseñanza patristica litúrgica e iconográfica*. Madrid: Paulinas, 1969.
- \_\_\_\_\_. *La mujer y la salvación del mundo. Estudio de antropología cristiana sobre los carismas de la mujer*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- \_\_\_\_\_. *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*. Milán: Àncora, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Sacramento del amor. El misterio conyugal a la luz de la tradición ortodoxa*. Barcelona: Ariel, 1966.
- Felmy, Karl Christian. *Teología ortodoxa actual*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Fisher, Christopher. *Human Significance in Theology and the Natural Sciences. An ecumenical perspective with reference to Pannenberg, Rahner and Zizioulas*. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Fox, Patricia. *God as Communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*. New York: The Liturgical Press, 1996.
- Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- Glinka, Luis. *Iglesias orientales católicas. Comunión de fe y variedad de tradiciones*. Buenos Aires: Lumen, 2007.
- Gregorio Nacianceno. *Homilías sobre la Natividad*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Grün, Anselm. *Elogio del silencio*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Knight, Douglas (Ed.). *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Jerónimo de Estridón. *Comentario al Evangelio de san Marcos*. Madrid: Ciudad Nueva, 1989.
- Juan Crisóstomo. *Homilías sobre el Evangelio de San Juan*. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- Juan Damasceno. *Homilías cristológicas y marianas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Juan Pablo II, *Carta apostólica Orientale Lumen* (2 de mayo de 1995). Disponible en: [goo.gl/ibWtph](http://goo.gl/ibWtph) (consultado el 20 de mayo de 2016).
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Navarra: Verbo Divino, 1993.
- León XIII, *Lettera Apostolica Orientalum Dignitas* (30 de noviembre de 1894). Disponible en: [goo.gl/uGli8h](http://goo.gl/uGli8h) (consultada el 20 de mayo de 2016).
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de oriente*. Barcelona: Herder, 1982.

- Martínez, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- McPartlan, Paul. *The Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. New York: T&T Clark International, 1996.
- Melloni, Javier. *El Cristo interior*. Barcelona: Herder, 2010.
- Meyendorff, Jean. *La Iglesia Ortodoxa ayer y hoy*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Teología bizantina*. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Orbe, Antonio. *Antropología en San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Panikkar, Raimon. *Obras completas Raimon Panikkar. Tomo I. Mística y espiritualidad. Volumen 2. Espiritualidad, el camino de la vida*. Barcelona: Herder, 2015.
- Pérez, Victorino. *Con cuerdas de ternura. Para un encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret*. Madrid: Narcea, 2002.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Rolheiser, Ronald. *En busca de espiritualidad. Lineamientos para una espiritualidad cristiana del siglo XXI*. Buenos Aires: Lumen, 1998.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- \_\_\_\_\_. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Schönborn, Christoph. *El icono de Cristo. Una introducción teológica*. Madrid: Encuentro, 1999.
- Schulze, Bernardo. *Teología latina y teología oriental*. Barcelona: Herder, 1961.
- Skobtsov, María. *El sacramento del hermano*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Spidlík, Tomás. *El arte de purificar el corazón*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los ejercicios espirituales*. Santander: Mensajero, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La espiritualidad del oriente cristiano. Manual sistemático*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

- \_\_\_\_\_. *La oración según la tradición del oriente cristiano. Manual sistemático*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Los grandes místicos rusos. Selección de textos en torno a la espiritualidad ortodoxa rusa*. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.
- Spidlík, Tomás; Michelina Tenace; y Richard Cemus. *El monacato en el oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Spiteris, Yannis. *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 1999.
- Staniloae, Dumitru. *Dios es amor*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1984.
- Volf, Miroslav. *After our likeness. The Church as the Image of the Trinity*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1998.
- Ware, Kallistos. *La Iglesia ortodoxa*. Buenos Aires: Ángela, 2006.
- Zizioulas, Ioannis. “Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine”. *Contacts* 36 (1984): 153-172.
- \_\_\_\_\_. “Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe”. *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981): 111-127.
- \_\_\_\_\_. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Sígueme, Salamanca, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Episkopé y episkopos en la Iglesia primitiva”. *Selecciones de Teología* 93, vol. 24 (1985): 54-62.
- \_\_\_\_\_. *Il creato come Eucaristia*. Magnano: Qiqajon, 1994.
- \_\_\_\_\_. “La verdad como comunión”. *Selecciones de Teología* 71, vol. 18 (1979): 251-271.
- \_\_\_\_\_. *Lectures in Christian Dogmatics*. Londres: T&T Clark, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Ontología relacional: percepciones desde el pensamiento patrístico”. En *La Trinidad y el mundo entrelazado. Relacionalidad en las ciencias físicas y la teología*, por John Polkinghorne, 183-195. Navarra: Verbo Divino, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Pope’s Francis’ Encyclical Laudato si’*. A comment (18 de junio de 2015). Disponible en: [//goo.gl/oOmjVR](http://goo.gl/oOmjVR) (consultado el 15 de junio de 2016).
- \_\_\_\_\_. *The Eucharistic Communion and the World*. Londres: T&T Clark, 2011.