

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Carlos ROSELL DE ALMEIDA

**LA ESCATOLOGÍA
ORTODOXA**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2007

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 19 mensis septembris anni 2007

Dr. Ioseph ALVIAR

Dr. Ioseph Ludovicus GUTIÉRREZ

Coram tribunali, die 20 mensis iunii anni 2007, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LI, n. 5

PRESENTACIÓN

La fe cristiana posee por su propia naturaleza una dimensión escatológica, pues se encuentra dinámicamente orientada hacia el futuro pleno y consumidor prometido por Dios. Los cristianos creemos firmemente que el Dios trinitario revelado en Cristo, llevará a su consumación toda la creación: el hombre y el cosmos. Por lo tanto, la escatología aparece como un sector ineludible de la reflexión teológica. La teología occidental desarrollada en el siglo XX lo percibió muy bien y adquirió una gran sensibilidad por la escatología, hasta el punto que von Balthasar habló que ésta se había convertido en el rincón de donde salen todas las tormentas¹. El material sobre temas escatológicos desarrollado en el siglo pasado en ámbitos católico y protestante ha sido numeroso y fecundo, tal como se puede percibir en los numerosos *status quaestionis* publicados sobre la escatología en el siglo XX. Sin embargo, es poco conocida la doctrina sobre la escatología dentro del mundo ortodoxo, denominado por Juan Pablo II como el otro pulmón que hace respirar a la única Iglesia de Cristo².

A lo largo de esta tesis doctoral –de la cual presentamos un extracto– titulada: *La escatología ortodoxa* intentamos un acercamiento a la escatología desde la postura de las iglesias ortodoxas. Nuestra intención con el presente trabajo es dar respuesta a los siguientes interrogantes: ¿Cómo conciben los ortodoxos las verdades escatológicas o los novísimos? ¿Cuáles son los ámbitos de la vida eclesial ortodoxa donde se presenta con más intensidad la dimensión escatológica de la fe cristiana? ¿Qué semejanzas y qué diferencias hay con respecto a la perspectiva católica? ¿Qué elementos o aspectos de la escatología ortodoxa pueden enriquecer la escatología católica y viceversa?

El destacado teólogo ortodoxo Pavel Florensky afirmó que la diferencia entre un occidental y un oriental, radica en que el occidental pretende aprender a nadar sobre una tabla puesta en la arena; mientras que el oriental se introduce en el mar³. Con este ejemplo, Flo-

rensky quería mostrar que para el cristiano oriental lo fundamental es la experiencia, entendida ésta como experiencia de Dios dentro de la vida eclesial ortodoxa. La afirmación de Florensky encierra una gran verdad pues sólo quien vive la fe puede «explicarla». Como es lógico, este trabajo cuenta con esa limitación, ya que es elaborado por quien no vive la experiencia ortodoxa. Sin embargo, desde un ángulo de investigación, buscamos recurrir a las fuentes más genuinas de la teología ortodoxa para mostrar sus enseñanzas sobre la escatología aunque sean hechas desde una mentalidad occidental. Esta aclaración es de radical importancia, porque uno de los motivos que causó la dolorosa separación consumada en el siglo XI, fue la falta de armonía entre la sensibilidad occidental y oriental hacia los misterios de la fe cristiana. Misterios que pueden expresarse legítimamente de varias formas⁴.

En cuanto a la estructura de esta tesis doctoral, consta de tres bloques bien definidos: los novísimos en los libros simbólicos y catecismos ortodoxos, los novísimos en la sistemática ortodoxa –tratados, obras síntesis y manuales– y finalmente, los novísimos en la vivencia eclesial ortodoxa. Con este orden, pretendemos articular adecuadamente los aspectos teóricos y prácticos, lo dogmático y lo cultural, la *lex credendi* y la *lex orandi*.

El primer capítulo nos introducirá al conocimiento ortodoxo de los *éschata* desde algunas confesiones de fe y catecismos. Este capítulo consistirá en una exposición de los novísimos tal como son explicados en algunos textos antiguos, como el catecismo de Pedro Moguila –llamado *Confessio orthodoxa*– y la confesión de fe de Dositeo –denominada *Encíclica de los Padres orientales*–. Ambos textos son del siglo XVII y el carácter doctrinal que les caracteriza nos permite conocer la tradición que subyace en la escatología ortodoxa actual. Asimismo, estudiamos un texto catequético moderno que viene a ser el catecismo ortodoxo para las familias, *Dios es viviente* (1979). A modo de prolongación de este texto, presentamos los términos relacionados con la escatología contenidos en el *Vocabulario teológico ortodoxo*. Una obra de tono polémico denominada: *El nuevo catecismo contra la fe de los Padres*, elaborada por dos autores ortodoxos –Focio y Filaret–, nos da a conocer la crítica que hace la teología ortodoxa hacia la doctrina católica de los novísimos.

Los dos capítulos siguientes forman un solo bloque y están dedicados al estudio de los novísimos dentro de la sistemática ortodoxa. Para lo cual recurrimos a los tratados, obras síntesis y manuales de diversos autores ortodoxo. Estos textos son referentes obligados para

conocer de un modo sistemático y orgánico la teología ortodoxa. Entre los tratados, mostramos la *Dogmática de la Iglesia católica ortodoxa* de Panagiotis Trembelas y el tratado del teólogo serbio Justin Popovitch: *Filosofía ortodoxa de la verdad*. Como obras síntesis –puesto que no se presentan en sí como manuales, pero son verdaderos compendios de la fe ortodoxa– exponemos las siguientes obras: *La ortodoxia* de Paul Evdokimov, *La ortodoxia. Ensayo sobre la doctrina de la Iglesia* de Sergei Bulgakov, *Elementos de fe* de Christos Yannaras y *El camino ortodoxo* de Kalistos Ware. Dentro de los manuales, estudiamos la *Teología dogmática y simbólica ortodoxa* de Nikos Matsoukas, *El misterio de la fe. Introducción a la teología dogmática ortodoxa* de Hilarion Alfeyev y la *Teología dogmática ortodoxa* de Michael Pomazansky.

En el segundo capítulo, presentamos estas obras y señalamos la presencia de la escatología en la estructura general o de conjunto. Describimos la estructura de la escatología en sí misma y la forma de explicar los novísimos por cada uno de los autores estudiados. Por eso, este capítulo posee un carácter expositivo, pues tiene la intención de dar a conocer la explicación de los *éschata* hecha por diversos teólogos ortodoxos; para ello, subrayamos los matices específicos que hacen cada uno de estos autores. En el tercer capítulo –estrechamente vinculado con el capítulo anterior– desarrollamos la teología positiva de las obras estudiadas –el tratamiento bíblico y patrístico– y a continuación nos abocamos a la reflexión teológica, resaltando las convergencias y divergencias entre la escatología ortodoxa y católica.

En el cuarto capítulo, exponemos la presencia de la escatología dentro de la liturgia y la vida espiritual ortodoxa. En la Iglesia ortodoxa, la liturgia aparece fuertemente marcada en su relación con el *éschaton*. Así, por ejemplo, en la celebración eucarística, más que percibir un descenso de Cristo glorioso al altar –como parece ser que es la percepción del Occidente–, el Oriente cristiano entiende la celebración litúrgica como una «ida» o «ascenso» de la Iglesia al cielo⁵. En la liturgia ortodoxa, todo está relacionado de alguna manera con la escatología: el tiempo de la celebración, el espacio físico, el año litúrgico, las fiestas, etc. Ésto no significa que la reflexión teológica sobre la liturgia nos conduzca a una especie de «pan-escatologismo». Sin embargo, es imposible hacer referencia a un elemento litúrgico ortodoxo sin dejar de mencionar la escatología. Podemos decir que el fiel ortodoxo tiene la consciencia clara de que al participar de la liturgia ha entrado en «otra dimensión»: en la dimensión del Reino escatológi-

co⁶. Por la liturgia, la Iglesia –junto a su dimensión temporal– vive la dimensión intemporal: percibe la eternidad y se dirige a ella⁷.

En este capítulo, la parte dedicada a la liturgia ocupa la mayor parte pues pensamos que una explicación detallada de las fiestas litúrgicas, los oficios para los difuntos y las exequias, hacen posible conocer con más profundidad y entrar en un contacto más cercano con la visión ortodoxa de la vida *post mortem* y las verdades escatológicas. Puesto que la *lex orandi* debe ser la *lex credendi*, esta sección nos hará posible verificar en el culto eclesial si los aspectos dogmáticos-teológicos de los *éschata* se encuentran debidamente fundamentados en la liturgia ortodoxa.

Si la liturgia es la fuente que alimenta la vida eclesial ortodoxa, la vida espiritual es la manifestación existencial del «contacto» con los misterios celebrados. De esta manera, las verdades de la fe, celebradas en el culto divino, pasan a ser vividas por los fieles a través de la oración y la práctica de las virtudes. Dentro de estas verdades no pueden faltar las verdades eternas, especialmente el cielo: fin último de la existencia cristiana. En la vida espiritual ortodoxa, la escatología ocupa un lugar privilegiado pues su sensibilidad espiritual percibe con acierto, la necesidad de mirar constantemente aquellas realidades que no son de este mundo⁸. De la inmensa riqueza contenida en la vida espiritual ortodoxa, nos hemos limitado a exponer tres realidades que poseen un marcado carácter escatológico: los monjes, los iconos y los santos.

En el mundo ortodoxo, el monje es el hombre que mira al «cielo» y prototipo de esta mirada. Además, está llamado a recordar a los demás fieles –como un «despertador»– los valores eternos, aquellas realidades no perecederas; aquello que en definitiva, es lo único que en verdad interesa: la comunión escatológica con la Trinidad en Cristo⁹. Pero no sólo el monje aparece como un recordatorio o despertador escatológico, sino que la ortodoxia encuentra también en los iconos unas «ventanas de eternidad», pues éstos tienen la finalidad de mostrar la luz tabórica, es decir, «la luz escatológica». De este modo, al contemplar los iconos los fieles son invitados a participar del siglo futuro¹⁰. Pero en los iconos no se refleja a cualquier persona sino sólo a Cristo, la Virgen y los santos; es decir a los «habitantes del cielo». Para la ortodoxia, los santos son los mejores testigos del Reino eterno, sus reliquias son veneradas con gran devoción y su memoria recordada permanentemente en la liturgia.

Finalmente, en las conclusiones recogemos todos los elementos valiosos de la escatología ortodoxa, pues son patrimonio de la Iglesia

de Cristo. Además, pueden contribuir a revitalizar la escatología occidental, entre otras razones por su gran carga de espiritualidad que protege a la escatología de caer en un inmanentismo histórico. Por otro lado, siguiendo las líneas trazadas por el ecumenismo –tal como se encuentran plasmadas en documentos de vital importancia como el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* y la encíclica de Juan Pablo II *Ut unum sint*–, una de las cuales es el amor a la verdad completa¹¹, no podemos dejar de señalar también las discrepancias. Pero no con el propósito de buscar una polémica estéril, sino como una invitación a la ortodoxia para que acoja los logros de la escatología católica, más especulativa aunque quizás menos conectada con la espiritualidad. Se trata, en definitiva, de promover un enriquecimiento mutuo gracias a un trabajo teológico conjunto.

En el presente *excerptum* presentamos la sección dedicada a los novísimos en la liturgia ortodoxa. Nuestra intención es mostrar la fuerte impronta escatológica en el culto eclesial ortodoxo y de esa manera subrayar cómo la *lex orandi* de las iglesias ortodoxas manifiesta las verdades eternas.

Al acabar esta introducción, es de justicia expresar mi agradecimiento a diversas personas que de una u otra manera me han ayudado en la elaboración de esta tesis doctoral. Expreso mi gratitud a su Eminencia, el Señor Cardenal y Arzobispo de Lima, Mons. Juan Luis Cipriani por la oportunidad que me brindó para realizar mis estudios de teología en la Universidad de Navarra. Asimismo, agradezco a mi director de tesis, el Dr. José J. Alviar, cuyo acompañamiento ha hecho posible que elaborara el presente trabajo.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. «En la teología de nuestro tiempo la escatología es el «rincón de donde salen las tormentas». De él proceden todos los temporales que ponen fecundamente en peligro el campo entero de la teología: apedrean o refrescan. Para el liberalismo del siglo XIX pudo valer la frase de Troeltsch: «El despacho escatológico está ordinariamente cerrado». Desde comienzos de siglo, por el contrario, en este despacho se trabajan horas extraordinarias» H. U. VON BALTHASAR, *Escatología*, en J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE (dirs.), *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, p. 499.
2. Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Ut unum sint*, n. 54.
3. «One hears that, in foreign lands, people are now learning how to swim, lying on the floor, with the aid of equipment. In the same way, one can become a Catholic or a Protestant without experiencing life at all –by reading books in one’s study–. But to become Orthodox, it is necessary to immerse oneself all at once in the very element of Orthodoxy, to begin living in an Orthodox way. There is no other way». P. FLORENSKY, *The pillar and ground of the truth. An essay in orthodox theology in twelve letters*, Princeton (New Jersey) 1997, p. 9.
4. «... en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada para conocer y confesar lo divino. No hay que admirarse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las diversas fórmulas teológicas, más que opuestas, son complementarias entre sí». CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, n. 17.
5. «She ascends to heaven, where the Eucharist is celebrated. It is important to remember all this because, under the influence of the western understanding of the Eucharist, we usually perceive the liturgy not in the key of *ascent* but of *descent*. The entire western Eucharistic mystique is thoroughly imbued with the image of Christ *descending* onto our altars. Meanwhile, the original Eucharistic experience, to which the very order of the Eucharistic witnesses, speaks of our *ascent* to that place where Christ ascended, of the heavenly nature of the Eucharistic celebration». A. SCHEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the kingdom*, Creestwood 1988, p. 60.
6. «Dans la liturgie, l’homme trouve le Royaume de Dieu, il s’est approché, il est déjà parmi les hommes, au milieu et au-dedans d’eux, le reste lui sera donné en temps utile, et par surcroît». P. EVDOKIMOV, *L’orthodoxie*, Paris 1979, p. 262.
7. Cf. C. ANDRONIKOV, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Valencia 1992, pp. 72-73.

8. «La vie de l'Orthodoxie est liée à la vision d'autres mondes, et sans celle-ci, elle n'existe tout uniment pas». S. BOULGAKOV, *L'orthodoxe*, Lausanne 1980, p. 162.
9. «La vida del monje da razón de la unidad que existe en Oriente entre la espiritualidad y teología: el cristiano, y el monje en particular, más que buscar verdades abstractas, sabe que sólo su Señor es verdad y vida, pero sabe también que Él es el camino (cf. Jn 14, 6) para alcanzar ambas. *Conocimiento y participación* son, por tanto, una sola realidad: de la persona al Dios Trino a través de la encarnación del Verbo de Dios». JUAN PABLO II, Carta pastoral *Oriente lumen*, n. 15.
10. «En tus santos iconos, contemplamos los tabernáculos celestes y exultamos de gozo sagrado». Gozo, pues la Biblia se abre con las palabras: “Que se haga la luz”, y nos dice: “Que el Espíritu Santo descienda”, y se cierra con la visión de la ciudad celeste y nos dice: “Que se haga la belleza”. El corazón humano se alegra, pues la belleza –que es “gracia sobre gracia”– trasciende la justicia del Juez hacia la Belleza misericordiosa del divino Filántropo». P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991, p. 240.
11. «La manera y el sistema de exponer la fe católica no debe convertirse, en modo alguno, en obstáculo para el diálogo con los hermanos. Es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo, que daña a la pureza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido». CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11

CAPÍTULO I LOS NOVÍSIMOS EN LOS LIBROS SIMBÓLICOS Y CATECISMOS ORTODOXOS

1. LA DOCTRINA DE LOS NOVÍSIMOS EN ALGUNOS LIBROS SIMBÓLICOS O CONFESIONES ORTODOXAS DE FE	23
1.1. La <i>Orthodoxa confessio fidei</i> de Pedro Moguila	23
1.1.1. La doctrina escatológica en la Confesión ortodoxa	29
a. La venida del Señor y el juicio final	30
b. La resurrección de los muertos	40
c. La vida del siglo futuro	42
1.2. La doctrina escatológica en la <i>Confesión de fe</i> de Dositeo	45
1.2.1. El decreto sobre la escatología	46
1.2.2. Las correcciones de Dositeo sobre la escatología en su Confesión de fe de 1690	48
2. LOS NOVÍSIMOS EN EL CATECISMO ORTODOXO <i>DIOS ES VIVIENTE</i> . CATECISMO PARA LAS FAMILIAS	51
2.1. Exposición de los novísimos en el catecismo <i>Dios es viviente</i> . <i>Catecismo para las familias</i>	53
2.1.1. Las dos venidas del Señor	54
2.1.2. La esperanza en la segunda venida: la vigilancia	55
2.1.3. Los signos precursores de la segunda venida	56
2.1.4. El fin del mundo y la creación del mundo nuevo	56
2.1.5. La resurrección de los muertos	58
2.1.6. El tiempo litúrgico	59
2.1.7. La vida en la muerte	60
2.1.8. El juicio	62
2.1.9. Una aproximación de la escatología ortodoxa	64

2.1.10. La oración por los muertos y la comunión de los santos	67
2.1.11. La Dormición de la Madre de Dios	68
2.1.12. La Jerusalén celeste	69
2.2. Valoración teológica de la escatología enseñada en el catecismo <i>Dios es viviente</i>	70
2.3. Los novísimos en el <i>Vocabulario teológico ortodoxo</i> : un léxico teológico-catequético	72
2.3.1. La resurrección: iluminada desde el misterio pascual ...	74
2.3.2. El juicio: acontecimiento escatológico de justicia y amor	74
2.3.3. La vida nueva: escatología incoada por la acción del Espíritu Santo y realizada existencialmente en la Iglesia	75
2.3.4. El infierno: realidad misteriosa	76
2.3.5. La Parusía: acontecimiento futuro pero presente en la anámnesis de la Iglesia	77
2.3.6. Valoración de la doctrina escatológica del <i>Vocabulario teológico ortodoxo</i>	78
3. LA CRÍTICA A LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA CATÓLICA EN <i>EL NUEVO CATECISMO CONTRA LA FE DE LOS PADRES</i> : ¿UN ANTI-CATECISMO ORTODOXO?	79
3.1. La doctrina sobre la visión de Dios: consecuencia de la contaminación filosófica en la teología católica	80
3.2. La muerte: crítica a la doctrina católica de la muerte como castigo de Dios	82
3.3. El limbo como manifestación de errores dogmáticos del magisterio católico heredados de san Agustín	84
3.4. La crítica al purgatorio	86
3.5. La escatología «incoada»: la doctrina católica no afirma con convicción la «experiencia» de la gracia	87
3.6. El paraíso: no es la vida inmóvil que postula la escatología católica	89
3.7. El infierno: se debe explicar desde el amor de Dios y no desde el concepto católico de castigo	91
3.8. Valoración teológica sobre <i>El nuevo catecismo contra la fe de los Padres</i>	94

CAPÍTULO II
LOS NOVÍSIMOS EN LA SISTEMÁTICA ORTODOXA.
TRATADOS, OBRAS SÍNTEISIS Y MANUALES

PARTE I

1. LA ESCATOLOGÍA EN LOS TRATADOS, OBRAS SÍNTEISIS Y MANUALES ORTODOXOS: UBICACIÓN Y ESTRUCTURA INTERNA	99
1.1. <i>Dogmática de la Iglesia ortodoxa católica</i> de Panagiotis Trembelas	99
1.2. <i>Filosofía ortodoxa de la Verdad</i> . Dogmática de la Iglesia ortodoxa de Justin Popovitch	103
1.3. <i>Dogmática ortodoxa</i> de Dimitru Staniloae	106
1.4. <i>La ortodoxia</i> de Paul Evdokimov	111
1.5. <i>La ortodoxia. Ensayo sobre la doctrina de la Iglesia</i> de Sergei Bulgakov	115
1.6. <i>Elementos de fe. Una introducción a la teología ortodoxa</i> de Christos Yannaras	118
1.7. <i>El camino ortodoxo</i> de Kalistos Ware	121
1.8. <i>Teología dogmática y simbólica ortodoxa</i> de Nikos Matsoukas ...	123
1.9. <i>El misterio de la fe. Introducción a la teología dogmática ortodoxa</i> de Hilarion Alfeyev	125
1.10. <i>Teología dogmática ortodoxa</i> de Michael Pomazansky	127
2. LA TEOLOGÍA POSITIVA EN LA DOCTRINA DE LOS NOVÍSIMOS	129
2.1. Datos bíblicos	130
2.2. Datos patrísticos	134
3. LA DOCTRINA SOBRE LOS NOVÍSIMOS EN LOS TRATADOS, OBRAS SÍNTEISIS Y MANUALES	144
3.1. La Parusía del Señor	144
3.2. La resurrección universal	150
3.3. El juicio final	156
3.4. La renovación escatológica del cosmos	162
3.5. El Reino consumado ¿apocatástasis?	166
3.6. La bienaventuranza escatológica y la escatología incoada	173
3.7. El infierno	182
3.8. La muerte	193
3.9. El juicio particular y la retribución <i>mox post mortem</i>	196
3.10. El estado intermedio	202
3.11. El purgatorio	211
3.12. Apéndice: el descenso de Cristo al <i>sheol</i>	216

CAPÍTULO III
LOS NOVÍSIMOS EN LA SISTEMÁTICA ORTODOXA.
TRATADOS, OBRAS SÍNTESIS Y MANUALES

PARTE II

1. REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN LOS TRATADOS, OBRAS SÍNTESIS Y MANUALES ORTODOXOS	223
1.1. Aspectos comunes con la teología católica en la reflexión teológica ortodoxa	224
1.1.1. La parusía y el juicio final como acontecimientos consumidores	224
1.1.2. El carácter esencialmente cristocéntrico de la resurrección universal	226
1.1.3. La consumación del cosmos como transfiguración de la materia y «octavo día» de la creación	228
1.1.4. El cielo y el infierno: realidades escatológicas explicadas desde la relación con Dios.	230
1.1.5. La escatología intermedia como escatología de almas separadas: la existencia del juicio particular, la retribución <i>mox post mortem</i> y la oración por los difuntos ...	233
1.2. Temas de divergencia entre la escatología ortodoxa y católica ...	236
1.2.1. La apocatástasis y el marco de su adecuada comprensión	236
1.2.2. El crecimiento infinito de la bienaventuranza escatológica	239
1.2.3. La interpretación soteriológica del descenso de Cristo a los infiernos	246
1.2.4. La muerte como un proceso de separación entre el alma y el cuerpo ¿permanecía de tres días del alma en la tierra?	249
1.2.5. El juicio particular y el paso por «las aduanas»	252
1.2.6. La escatología intermedia como estado de retribución esencialmente incompleta	255
1.2.7. El estado de purificación <i>post-mortem</i>	262

CAPÍTULO IV
LOS NOVÍSIMOS EN LA EXPERIENCIA ECLESIAL ORTODOXA.
LA LITURGIA Y LA VIDA ESPIRITUAL

1. LA ESCATOLOGÍA EN LA LITURGIA ORTODOXA	265
1.1. Aspectos relevantes de la liturgia ortodoxa y su relación con los <i>éschata</i> : el año litúrgico y el culto divino	267
1.1.1. El año litúrgico: anámnesis de toda la economía de la salvación	267
1.1.2. La divina liturgia: peregrinación al Reino eterno	280

1.1.3. El espacio de la liturgia ortodoxa: el templo ortodoxo como «icono del cielo»	288
1.2. La percepción ortodoxa de la liturgia como el «cielo en la tierra»	294
1.3. Reflexiones teológicas sobre la relación entre la liturgia ortodoxa y el <i>éschaton</i>	298
1.3.1. El tiempo litúrgico como apertura a la eternidad	299
1.3.2. La liturgia como «implosión del tiempo»: fundamento de la presencia del <i>éschaton</i> en el culto divino	305
1.3.3. La Eucaristía como «icono» del Reino escatológico ...	309
1.4. Principales fiestas litúrgicas ortodoxas con una relevancia escatológica	322
1.4.1. La Pascua de Cristo: fuente de vida eterna	323
1.4.2. La Ascensión del Señor: anticipo de nuestra morada eterna	326
1.4.3. La fiesta de la transfiguración: la humanidad transfigurada de Cristo es modelo de la divinización escatológica del hombre	328
1.4.4. La Dormición de la <i>Theotokos</i> : icono de la muerte cristiana	330
1.4.5. El domingo del juicio final: un llamado a la conversión	333
1.4.6. Conmemoraciones de todos los difuntos: el sábado de las almas y la vigilia de Pentecostés	335
1.4.7. Los oficios litúrgicos de los sábados: recuerdo de los difuntos	339
1.5. El acompañamiento de la muerte en la liturgia ortodoxa	341
1.5.1. Las oraciones para la agonía: manifestación del acompañamiento eclesial en el momento de la muerte	341
1.5.2. El oficio de funerales: una celebración en clima paschal	343
1.6. Valoración teológica de las oraciones litúrgicas bizantinas en su relación con los <i>éschata</i>	350
2. LA ESCATOLOGÍA EN LA VIDA ESPIRITUAL ORTODOXA	353
2.1. El monje: manifestación del maximalismo escatológico	355
2.2. Los iconos: ventanas a la eternidad	360
2.3. Los santos: receptores del don escatológico del Espíritu Santo ...	367
CONCLUSIONES	375
BIBLIOGRAFÍA	389

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

- SÍNODO ENDEMOUSA (543), *Anatematismos contra Orígenes*, DH 411.
- IV CONCILIO DE LETRAN (1215), *Definición contra los Albigenses y los Cátaros*, DH 801.
- II CONCILIO DE LYON (1274), *Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo*, DH 856-859.
- BENEDICTO XII (1336), Constitución *Benedictus Deus*, DH 1000-1002.
- CONCILIO DE FLORENCIA (1439), Bula sobre la unión con los griegos *Lae- tentur caeli*, DH 1304-1306.
- CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, AAS 57 (1965) 90-111.
- JUAN PABLO II, Encíclica *Slavorum apostoli*, AAS 77 (1985).
- Encíclica *Ut unum sint*, AAS 87 (1995).
- Carta apostólica *Oriente lumen*, AAS 87 (1995).
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1992), nn. 632-637; 668-682; 954-962; 988-1060.
- COMPENDIO DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (2005), nn. 125-135; 202-216.

OBRAS DE LOS PADRES

- Apoththégmata Patrum*: PG 65; PL 73.
- SAN ANDRES DE CRETA, *In dormitionem s. Mariae I*: PG 97, 1045-1072.
- SAN ATANASIO, *V. s. Antonii*: PG 26, 837-976.
- SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joannis Evangelium*: PG 73; PG 74, 9-756.
- *In Epistolam ad Romanos*: PG 77, 775-856.
- *De exitu animi et de secundo adventu*: PG 77, 1071-1090.
- SAN CIRILO DE JERUSALEN, *Catechesis*: PG 33, 331-1060.
- *Catechesis Mystagogica*: PG 33, 1065-1128.

- SAN GREGORIO NACIANCENO, *In Patrem tacentem*: PG 35, 933-964.
 — *Funebris in Patrem*: PG 35, 985-1044.
 — *In Sanctum Baptistam*: PG 36, 359-428.
 — *In Sanctum Pascha*: PG 36, 623-664.
 SAN GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*: PG 44, 297-430.
 — *De anima et resurrectione*: PG 46, 11-160.
 — *De mortuis*: PG 46, 497-538.
 — *In Christi resurrectionem. Orat I*: PG 46, 599-628.
 — *In quadraginta martyres*: PG 46, 749-788.
 — *In funere Pulcheriae oratio*: PG 46, 863-878.
 SAN ISAAC EL SIRIO, *Discours ascétiques*, Paris 1981.
 SAN JUAN CLIMACO, *L'Échelle Sainte*, en «Spiritualité orientale» 24 (1978).
 SAN JUAN CRISOSTOMO, *In Matthaeum*: PG 57.
 — *In Joannem*: PG 59.
 — *In Epist. I ad Cor.*: PG 61, 11-382.
 — *In Epist. II ad Cor.*: PG 61, 381-610.
 — *Ecloga de futuro iudicio. Hom. XXV*: PG 63, 743-754.
 — *Ad homilias de Lazaro*: PG 48, 961-1054.
 — *De sanctis martyribus*: PG 50, 705-712.
 SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*: PG 94, 789-1228.
 — *Sacra parallela*: PG 95, 1039-1096.
 PSEUDO SAN JUAN DAMASCENO, *De his qui in fide dormierunt*: PG 95, 247-278.
 SAN MACARIO DE EGIPTO, *Homélies spirituelles*: SC 275.
 SAN MAXIMO EL CONFESOR, *Quaestiones ad Thalassium*: PG 90, 243-786.
 — *Capitum de charitate centuria I*: PG 90, 959-1080.
 — *Capitum theol. et oecon. centuria II*: PG 90, 1083-1173.
 — *Opusculum de anima*: PG 91, 353-362.
 — *Mystagogia*: PG 91, 657-718.
 — *Ambiguorum liber*: PG 91, 1031-1418.

OBRAS DE ANTIGUOS TEÓLOGOS ORIENTALES

- FOCIO, *Epistolarum Liber III. Tarasio patricio, fratri, de obitu filiae suae consolatoria*: PG 102, 970-982.
 GREGORIO EL SINAÍTA, *Capita per acrostichidem*: PG 150, 1239-1300.
 GREGORIO PALAMAS, *Théophanes*: PG 150, 909-960.
 — *Homiliae quadraginta una*: PG 151, 9-540.
 — *De mentali quietudine*: PG 150, 1043-1088.
 MARCOS DE EFESO, *Oratio altera de igne purgatorio*: PO 15, 108-151.
 MIGUEL GLYKAS, *Epistolae*: PG 158, 647-958.
 NICETAS STÉTHATOS, *Practicorum capitum centuria I*: PG 120, 851-900.
 — *Physicorum capitum centuria II*: PG 120, 899-952.

- NICOLAS CABÁSILAS, *Liturgiae expositio*: PG 150, 367-492.
 — *De vita in Christo*: PG 150, 493-725.
 SIMEÓN DE TESALÓNICA, *Dialogus contra haereses*: PG 155, 33-176.
 — *De s. euchelaeo*: PG 155, 515-536.
 — *De ordine sepulturae*: PG 155, 669-696.
 — *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*: PG 155, 829-952.
 SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*: SC 51.
 — *Hymnes*: SC 156; 174; 196.
 TEOFILACTO, *Enarratio in Evangelium Lucae*: PG 123, 691-1126.
 — *Expositio in Epist. ad Hebraeos*: PG 125, 185-404.

LIBROS SIMBÓLICOS Y CATECISMO DE LA FE ORTODOXA

- MALVY, A., VILLER, M., *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitaine de Kiev (1633-46). Approuvée par les patriarches grecs du XVII siècle. Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques*, en «Orientalia Cristiana» 39 (1927).
 PHOTIOS, Mons., PHILARÈTE, Arch., *Le nouveau catéchisme contre la foi des Pères. Une réponse orthodoxe*, Lausanne 1993
 ROBERTSON, J.N., *The acts and decrees of the Synod of Jerusalem. Sometimes called The council of Bethlehem holden under Dositheus Patriarch of Jerusalem in 1672. Translated from the greek with an appendix containing the confession published with the name of Cyril Lucar condemned by the Synod*, London 1899.
 VV.AA., *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles*, Paris 1979.

TRATADOS, OBRAS SÍNTESIS Y MANUALES ORTODOXOS

- ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Paris 2001.
 BOULGAKOV, S., *L'orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église*, Lausanne 1980.
 EVDOKIMOV, P., *L'orthodoxie*, Paris 1979
 MATSOUKAS, N., *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, v. 2, Roma 1996.
 POMAZANSKY, M., *Orthodox dogmatic theology*, Platina 2005.
 POPOVITCH, P. J., *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. I, Lausanne 1992; t. III, Lausanne 1995, t. IV; t. V, Lausanne 1997.
 STANILOAE, D., *Orthodoxe dogmatik*, v. III, Solothurn und Düsseldorf 1995.
 TREMBELAS, P. N., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. III, Bruges 1966.
 WARE, K., *The orthodox way*, New York 1998.

YANNARAS, Ch., *Elements of Faith. An introduction to orthodox theology*. Edinburgh 1991.

OBRAS CON REFERENCIA ESPECÍFICAS A LA ESCATOLOGÍA ORTODOXA

- ANASTASIOU, I. E., *Temps et eschatologie d'après les Pères grecs*, en J. L. LEUBA (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris 1994, pp. 83-93.
- BEGZOS, M., *L'eschatologie dans l'orthodoxie du XX siècle*, en J. L. LEUBA (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris 1994, pp. 311-328.
- CLEMENT, O., *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Neuchâtel 1959.
- *L'Église orthodoxe*, Paris 2006.
- DRAGON, G., *Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie*, en VV.AA., *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge, II-XII siècle*, Paris 1984, pp. 419-430.
- EVDOKIMOV, P., *Le dynamisme eschatologique de la Tradition*, en «La pensée orthodoxe» XII/ 1 (1966) 53-68.
- FLORENSKY, P., *The pillar and ground of the truth. An essay in orthodox theodicy in twelve letters*, Princeton (New Jersey) 1997.
- HAZIM, I., *La résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beirut 1970.
- JOOS, A., *Escatología oriental oggi*, en G. CANOBBIO, M. FINI, *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995
- KNAZIEFF, A., *Les dimensions anthropologiques et eschatologiques de l'annonce de l'Évangile par l'Église orthodoxe*, en «La pensée orthodoxe» XVI 3 (1983) 83-94.
- KOULOMZINE, N., *L'eschatologie biblique*, en «La pensée orthodoxe» XV/3 (1983) 95-116.
- LARCHET, J. C., *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris 2004.
- LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 1982.
- MEYENDORFF, J., *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2002.
- MINET, P., *Vocabulaire théologique orthodoxe*, Paris 1985.
- NISSIOTIS, N., *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968.
- PECKSTADT, I., *Quelques réflexions orthodoxes concernant la crémation*, en «Contacts» 49 (1997) 264-274.
- PRESTIGE, G. L., *Hades in the Greek Fathers*, en «The Journal of Theological Studies» 24 (1923) 477-478.
- ROSE, S., *L'âme après la mort*, Lavardac 1988.
- TURINCEV, A., *Une approche de l'eschatologie orthodoxe*, en «Contacts» 54 (1966) 84-104.

WARE, K., *Voici je fais toutes choses nouvelles*, en «Contacts» 213 (2006) 26-37.
 ZIZIOLUAS, I., *Eucaristía e Regno di Dio*, Magnano 1996.

OTRAS OBRAS DE TEOLOGÍA ORTODOXA

- BULGAKOV, S; *La lumière sans déclin*, Lausanne 1990.
 — *L'agnello di Dio. Il misterio del Verbo incarnato*, Roma 1990.
 — *Sophia. The Wisdom of God*, New York 1993.
 — *La sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna 1991.
 — *La scala di Giacobbe sugli angeli*, Roma 2005.
 CLÉMENT, O., *Sobre el hombre*, Madrid 1983.
 — *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une theopoétique du corps*, Paris 1995.
 EVDOKIMOV, P., *Église et société*, en «Contacts» 59-60 (1967).
 — *La mujer y la salvación del mundo*, Salamanca 1980.
 — *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991.
 FLOROVSKY, G., *Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de L'Église en VV.AA, La Saint Église Universelle. Confrontation oecuménique*, Neuchatel-Paris 1948.
 — *Eschatology in the Patristic Age: An introduction*, en K. ALAND, F. L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250
 — *The collected Works*, Vaduz 1987.
 — *Les voies de la théologie russe*, Paris 1991.
 LARCHET, J.C., *Théologie de la maladie*, Paris 1994.
 — *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris 2002.
 LOSSKY, V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.
 — *Écrits théologiques*, en «La vie Spirituelle» 677 (1987) 522-641.
 — *Orthodox theology. An introduction*, New York 1989.
 — *The vision of God*, New York 1983.
 MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
 MILLER, Ch., *The gift of the world. An introduction to the theology of Dumitru Staniloae*, Edinburgh 2000.
 OUSPENSKY, L., *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1982.
 POPOVITCH, J., *Le homme et le Dieu-homme*, Lausanne 1989.
 STANILOAE, D., *Le génie d'orthodoxie. Introduction*, Paris 1985.
 — *Dios es amor*, Salamanca 1994.
 ZIZIOLUAS, I., *Verdad y comunión en el pensamiento patristico griego*, en «Selecciones de Teología» 71 (1979) 251-271.
 — *Il creato come eucaristía. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994.
 — *El ser eclesial. Persona –comunión– Iglesia*, Salamanca 2003.
 — *Being as communion. Studies in personhood and the church*, New York 2004.

TEXTOS LITÚRGICOS

- Anthologion di tutto l'anno. Contenente l'ufficio quotidiano dall'Orologhion dal Paraklitiky e dai Minéi*, v. I, Roma 1999; vv. II-III-IV, Roma 2000.
- Dimanche. Office selon les huit tons*, Chevetogne 1972.
- La divina liturgia di S. Giovanni Crisóstomo. Testo greco e italiano*, Grottaferrata 1960.
- Livre de prières de l'Église orthodoxe à l'usage des fidèles de langue française*, en Supplément au «Contacts» 82 (1973).
- ARRANZ, M., *Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la Panikhida des défunts*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 31-82.
- ECHARRI, F. (trad.), *Liturgia bizantina. La liturgia divina de san Juan Crisóstomo*, Bilbao 1940.
- GLINKA, L. (dir.), *La divina liturgia. San Juan Crisóstomo*, Buenos Aires 2^a1990.
- GOAR, J. (ed.), *Euchologion sive rituale graecorum*, Venecia 1730.
- NIECHAJ, M., *Oratio liturgica pro defunctis in Ecclesia Russa Orthodoxa*, Lublin 1933.
- PARENTI, S. (trad.), *Liturgia delle ore italo-bizantina. Rito di Grottaferrata*, Vaticano 2001.

OBRAS DE LITURGIA ORIENTAL

- ANDRONIKOF, C., *Le sens des fêtes*, Paris 1970
- *La dormition comme type de mort Chrétienne*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 13-29.
- *Le temps de la liturgie*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 17-33.
- *Le cycle pascal*, Lausanne 1985
- *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Valencia 1992.
- BOBRINSKOY, B., *Liturgie et eschatologie*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 35-46
- BRIA, I., *The liturgy after the liturgy. Mission and witness from an orthodox perspective*, Geneva 1996.
- CORBON, J., *Liturgia y oración*, Madrid 2004.
- DALMAIS, I-H., *Las liturgias orientales*, Andorra 1960.

- DAY, P., *The liturgical dictionary of Eastern Christianity*, Colledgeville 1993.
- DE MEESTER, P., *Grecques (liturgies)*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 6, II, 1591-1662.
- DONADEO, M., *L'anno liturgico bizantino*, Brescia 1991.
- EVDOKIMOV, P., *La prière de l'Église d'orient. La liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, Paris 1966.
- GELSI, D., *Liturgias orientales*, en *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid 1987, pp. 1510-1537.
- HARISSIADIS, C., *L'eschatologie du dimanche du jugement dernier*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 101-113.
- HIEROMONACHOS, G., *La divina liturgia* «Ecco, io sonno con voi... sino alla fine del mondo», Vaticano 2002.
- KNAZIEFF, A., *La mort du prêtre d'après le Trebnik slave*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 155-192.
- *Eschatologie et mariologie liturgique byzantine*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 139-154.
- KOROLEVSKIJ, C., *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident*, Paris 1955.
- KOVALEVSKY, P., *Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 141-153.
- LIESEL, N., *Las liturgias de la Iglesia oriental. Las fiestas eucarísticas de los católicos orientales*, Madrid 1959.
- NÉLIDOW, A., *Rite des funérailles des enfants*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 229-242.
- OSSORGUINE, N., *Eschatologie et cycles liturgiques*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 207-226.
- OZOLINE, N., *L'accomplissement des temps et le salut des nations dans l'iconographie orthodoxe de la Pentecôte*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 227-247.
- TAFT, R., *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Milano 1988.
- *Le rite byzantin. Bref histoire*, Paris 1996.
- THEODOROU, E., *Temps et éternité dans la liturgie orthodoxe*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 281-294.

- RAFFIN, P., *Les rituels orientaux de la profession monastique*, Bégrolles en Mauges 1992.
- SCHMEMMANN, A., *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, Crestwood 1988.
- *For the live of the World. Sacraments and orthodoxy*, Crestwood 1995.
- *Introduction to liturgical theology*, Crestwood 1996.
- TRAPANI, V., *Memoriale di salvezza. Lanamnesi eucaristica nelle anafore d'Oriente e d'Occidente*, Vaticano 2006.

OBRAS DE ESPIRITUALIDAD ORTODOXA

- ANÓNIMO, *El peregrino ruso*, Madrid 1999.
- BERH-SIGEL, L., *Le monachisme russe*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 10, 1591-1602
- *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris 1950.
- *Le lieu du cœur. Initiation á la spiritualité de l'Église Orthodoxe*, Paris 1989.
- BORRELY, A., *Qui est près de moi et près du feu*, Paris 1978.
- CABASILAS, N., *La vida en Cristo*, Madrid 1999.
- CLÉMENT, O., *Les Chant des larmes, Essai sur le repentir*, en *Théophanie*, Paris 1982.
- *Aproximación a la oración. Los místicos cristianos de los orígenes*, Madrid 1986.
- D'ANTIGA, R., *Gregorio Palamas e l'esicasmò: un capitolo di storia della spiritualità orientale*, Torino 1992.
- *L'esicasmò russo: introduzione alla spiritualità degli slavi orientali*, Ciniello Balsamo 1996.
- EVDOKIMOV, M., *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris 1987.
- EVDOKIMOV, P., *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973.
- *Las edades de la vida espiritual. De los Padres del desierto a nuestros días*, Salamanca 2003.
- FLORENSKY, P., *La sal de la tierra. Relato de la vida del «starez» hieromonje Isidor del «skit» de Getsemaní*, Salamanca 2005.
- GOUILLARD, J. (trad.), *Petite philocalie de la prière du cœur*, Paris 1974
- GORAÏNOFF, I., *Serafin de Sarov*, Salamanca 2001.
- HAUSHERR, I., *Penthos. La doctrine de la componction en Orientalia Christiana Analecta* 132 (1944).
- *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de la oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960
- KARDAMAKIS, M., *Spirito e vita cristiana secondo l'ortodossia*, Roma 1997.
- MELLONI, J., *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la «Filocalia»*, Santander 1995

- MEYENDORFF, J., *Christian spirituality*, New York 1989.
- *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 2002.
- SERR, J., CLÉMENT, O., *La prière du coeur*, Bégrolles en Mauges 1977.
- SOPHRONY, *Starets Silouane, moine du Mont Athos (1866-1938). Vie, doctrine, écrits*, Paris 1973.
- *La prière expérience de l'éternité*, Paris 1998.
- *Ver a Dios como Él es. Autobiografía espiritual*, Salamanca 2002.
- SPIDLIK, T., «Russie» en *Dictionnaire de Spiritualité* 13, 1140-1190.
- *La spiritualità russa*, Roma 1981.
- *La spiritualità dei Padri greci ed orientali*, Roma 1983.
- *Los grandes místicos rusos*, Madrid 1986.
- *El monacato en el Oriente cristiano*, Burgos 2004.
- STANILOAE, D., *Oración de Jesús y experiencia del Espíritu Santo*, Madrid 1997.
- UN MOINE D'ÉGLISE D'ORIENT, *La prière de Jésus*, Chevetogne 1963.
- VV.AA., *Il monachesimo orientale*, en «Orientalia Christiana Analecta» 153 (1958).
- VV.AA., *La filocalia de la oración de Jesús*, Salamanca ²1990.
- VV.AA., *La oración interior. Antología de autores espirituales*, Buenos Aires 1990.
- WARD, B. (trad.), *The sayings of the desert fathers*, London 1975.
- WARE, K., *Riconoscete Cristo in voi?* Magnano 1994.
- *El Dios del misterio y la oración*, Madrid 1997.
- *Dire Dio oggi. Il cammino del cristiano*, Magnano 1998.
- ZIELINSKY, V., «Afin que le monde croie» *méditations d'un croyant orthodoxe à propos du livre du Cardinal Ratzinger*, Paris 1989.

OBRAS CON REFERENCIA A LA ESCATOLOGÍA ORTODOXA
DESDE UNA VISIÓN CATÓLICA O NO ORTODOXA

- CODINA, V., *Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Santander 1997.
- CONGAR, Y. M., *El purgatorio*, en VV.AA., *El misterio de la muerte y su celebración*, Buenos Aires 1952, pp. 197-237
- BUKOWSKY, A., *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn 1911.
- FELMY, K., *Teología ortodoxa actual*, Salamanca 2002.
- GAVIN, F., *Some aspects of contemporary greek orthodox thought*, London 1923.
- GORDILLO, M., *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1950.
- HEILER, F., *Die Ostkirchen*, Munich ²1971
- IONESCO, T., *La vie et l'ouvre de Pierre Movila métropolitte de Kiev*, Paris 1944

- JUGIE, M., *Le peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*, en «Échos d'Orient» IX (1906) 321-330.
- *La doctrine des fines dernières dans l'Église greco-russe*, en «Échos d'Orient» XVII (1914-1915) 5-22.
- *Theologia Dogmática Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. IV, Paris 1931.
- *Messe dans l'Église byzantine, controverses*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, 1332-1346.
- *Moghila Pierre*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10, 2063-2081.
- *Philarète Drosdov*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12, 1376-1395.
- *Purgatoire dans l'Église greco-russe après le Concile de Florence*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13, 1326-1352.
- KIRCHMEYER, J., *Grecque (Église)*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 6, 808-872.
- LADOMERSZKY, N., *Theologia orientalis*, Roma 1953.
- LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, Paris 1998.
- LE GUILLOU, M.-J., *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa*, Andorra 1963.
- PALMIERI, A., *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florencia 1911.
- *Dosithée*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4, 1788-1800.
- PARGOIRE, J., *Meletios Syrigos. Sa vie et ses œuvres*, en «Échos d'Orient» XI (1908) 264-280; 331-340; «Échos d'Orient» XII (1909) 17-27; 167-175; 281-286; 336-342.
- PETIT, L., HOFFMAN, G., *De purgatorio disputationis in Concilio Florentino habitae*, Roma 1969.
- PIOLANTI, A., *De novissimis*, t. VII, Roma 1949.
- QUILLIET, H., *Descente de Jésus aux enfers*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4, 567-619.
- SPITERIS, Y., *Eclesiologia ortodoxa*, Salamanca 2004.

OBRAS DE ESCATOLOGÍA CATÓLICA

- ALVIAR, J.J., *Escatología*, Pamplona 2004.
- BIFI, G., *Linee di escatologia cristiana*, Milano 1984.
- BORDONI, M., CIOLA, N., *Gesù nostra speranza*, Bologna 1988.
- GIL I RIBAS, J., *Escatologia cristiana*, Barcelona, 1995.
- GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993.
- KEHL, M., *Escatología*, Salamanca 1992.
- MOIOLI, G., *L'«escatologico» cristiano*, Milano 1994.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia, I: Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.
- NOCKE, F. J., *Escatología*, Barcelona 1984.

- PANTEGHINI, G., *L'orizzonte speranza: lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991.
- POZO, C., *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993.
— *Teología del más allá*, Madrid ⁴2001.
- RATZINGER, J., *Escatología*, Barcelona 1980.
- RICO PAVÉS, J., *Escatología cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte: introducción teológica*, Murcia 2002.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander ³1986.
— *La pascua de la creación*, Madrid ³2000.
- SAYÉS, J. A., *Escatología*, Madrid 2006.
- SCHEFFCZYK, L., ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik, VIII: Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996.
- TORNOS, A., *Escatología*, I-II, Madrid 1989, 1991.

LOS NOVÍSIMOS EN LA LITURGIA ORTODOXA

Para comprender los aspectos escatológicos del culto ortodoxo, es necesario hacer unas aclaraciones previas. En primer lugar, debemos decir que dentro de las diversas familias litúrgicas de Oriente nos vamos a referir específicamente a la liturgia bizantina¹. Esta liturgia es la que se celebra en las principales iglesias del mundo ortodoxo, como las de Grecia, Rusia y Constantinopla. Aunque toda la liturgia bizantina está profundamente impregnada de la escatología, trataremos de resaltar aquellos aspectos que se encuentran más vinculados a los *éschata*. Vamos a acercarnos, pues, a los siguientes aspectos de esta liturgia: el año litúrgico, los libros utilizados en los oficios litúrgicos, la estructura del oficio divino y la celebración eucarística. Además, haremos referencia al mismo espacio físico del culto –el templo– porque éste aparece estrechamente ligado al ámbito de lo eterno.

Después de habernos familiarizado con las peculiaridades de la liturgia bizantina, pasaremos a analizar desde una perspectiva teológica la relación entre algunos aspectos de esta liturgia y el *éschaton*. Para poder estudiar sistemáticamente este vínculo, consideraremos la visión ortodoxa de la liturgia como mansión del *éschaton* o presencia del «cielo en la tierra». Dedicaremos un espacio a exponer algunas reflexiones teológicas en esta línea de tres destacados teólogos ortodoxos: Constantin Andronikov, Boris Bobrinsky y Joannis Zizioulas. Todos ellos señalan con acierto la presencia latente de los *éschata* en la celebración eucarística, especialmente poniendo de relieve el aspecto escatológico del memorial litúrgico.

En un plano más experiencial, veremos las fiestas litúrgicas ortodoxas más importantes desde el punto de vista de la escatología, destacando algunas oraciones representativas de la manera ortodoxa de percibir las realidades eternas en el culto. Como veremos, los misterios del Señor y de la Virgen vinculados con la escatología aparecen, en el contexto de la celebración litúrgica, de una forma más expresi-

va que la doctrina contenida en las obras especulativas o escolares. Concluiremos la parte litúrgica con el tema de la oración por los difuntos. Estudiaremos algunas oraciones que dan una idea del concepto de la muerte en el mundo ortodoxo y la forma como la Iglesia ortodoxa acompaña a sus hijos en su partida al «más allá».

1. ASPECTOS RELEVANTES DE LA LITURGIA ORTODOXA Y SU RELACIÓN CON LOS ÉSCHATA: EL AÑO LITÚRGICO Y EL CULTO DIVINO

1.1. El año litúrgico: anámnesis de toda la economía de la salvación

El año litúrgico bizantino aparece como una verdadera *anámnesis* de la economía de la salvación, puesto que a lo largo del año se conmemoran los acontecimientos salvíficos –los *mysteria*– de la vida del Señor. El ciclo litúrgico constituye una *mistagogia* que permite captar los hitos de la obra redentora de Cristo, así como el Reino por venir y apreciar su incoación sacramental. No se trata sólo de un recuerdo de eventos pasados o una evocación de futuros sino de una verdadera actualización. Se hace por tanto, *anámnesis* de los acontecimientos *ephapax* del Señor: Encarnación, Pascua, Ascensión; pero también se celebra por anticipado su Parusía². Es cierto que no existe ningún tiempo dedicado a la Parusía, pero todos los oficios litúrgicos están transidos del dinamismo escatológico. A este respecto, Corbon ha hecho notar que aunque cronológicamente el calendario bizantino empieza el día 1 de septiembre, teológicamente no se puede hablar de un inicio y un final cronológico, puesto que como *anámnesis* de la economía de la salvación, se inició con la muerte y la resurrección del Señor –el misterio pascual– y su consumación definitiva se dará sólo en la Parusía³.

Como hemos señalado, el año litúrgico bizantino se inicia el 1 de septiembre y está estructurado teniendo como eje la Pascua, pues ésta viene a ser el acontecimiento central que da cohesión a todas las celebraciones litúrgicas⁴.

En el calendario litúrgico bizantino nos encontramos con tres ciclos: diario, semanal y anual⁵. Veamos estos ciclos más detenidamente.

El ciclo litúrgico del día

Cada día consta de los siguientes oficios: el *orthros* u oficio matutino –equivalente a la unión de maitines y laudes de la liturgia lati-

na—, las cuatro horas canónicas —prima, tercia, sexta y nona—, las vísperas, las completas y el oficio de medianoche —*mésonyktikon*—. El día litúrgico empieza por la tarde con las vísperas. Los oficios constan de elementos fijos: oraciones, salmos, lecciones de la Escritura, y elementos móviles: lo propio del día y del tono de la semana. En la práctica, la hora prima se celebra inmediatamente después del oficio matutino. Además, en la praxis eslava, la tercia y sexta se rezan antes de la Eucaristía diaria —que siempre es diurna—. Existe también la tendencia a juntar la hora nona con las vísperas, si es que no se omite⁶.

Cada oficio pone el acento teológico en uno o varios misterios de la economía salvífica. Así, en el *orthros* se pone énfasis en el santo del día o en la glorificación del Señor. La hora prima hace referencia a Cristo-luz; la hora tercia al juicio de Pilato al Señor y al descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles; la sexta, a la pasión redentora. En la hora nona se contempla la pasión y la *kénosis* del Señor; y en las vísperas la glorificación del Creador, la providencia divina, la caída de la humanidad y el atardecer de la vida humana. En las completas se trae al recuerdo el perdón de los pecados, el descenso de Cristo al *sheol* y la intercesión de la *Theotokos*. En el oficio de medianoche se recuerda la oración de Jesús en Getsemaní, la segunda venida del Señor, la resurrección y el juicio final⁷.

El teólogo Ossorguine, profesor del Instituto de san Sergio, señala en un estudio sobre el ciclo litúrgico que las vísperas y el *orthros* de la liturgia bizantina poseen un marcado carácter escatológico⁸. Ossorguine se fija en algunas oraciones para mostrar la orientación del oficio a las realidades eternas. Así por ejemplo, pone de relieve que las vísperas —primer oficio de la jornada— comienzan con el rezo del salmo 103 —que habla de la creación del mundo—, pero antes de la salmodia, se hace una triple invitación para que los fieles se inclinen delante de Cristo: «Venid, postrémonos delante de Cristo». Esta invocación —afirma Ossorguine— es una exhortación a tomar el único camino que nos conduce a la vida eterna y que es Cristo, fin escatológico de la vida humana⁹.

Además, al inicio de los maitines se comienza con la *ekphónesis*¹⁰:

«Gloria a la santa y consustancial y vivificante e indivisa Trinidad...»¹¹.

Mientras que los demás oficios comienzan por la *ekphónesis*:

«Bendito sea nuestro Dios...»¹².

Ossorguine comenta que la *ekphónesis* –esencialmente trinitaria– del oficio matutino en el umbral de la aparición de la luz, es el modo litúrgico de señalar que la mañana evoca la venida definitiva del día del Señor, es decir la llegada de la vida eterna que es la comunión con la Trinidad. Pues en esa vida los hombres alabarán en compañía de los ángeles al Dios trinitario.

Otro aspecto que resalta nuestro autor es que en la vigilia de ciertas fiestas se prescribe una celebración llamada «oficio de la gran vigilia» que dura toda la noche y consiste en unir las vísperas y el oficio matutino –*orthros*– en un solo oficio. Así, desaparece el oficio de medianoche y el rezo de las completas. Por lo tanto, litúrgicamente hablando, desaparece la noche pues el *orthros* absorbe las vísperas. De ese modo, la *ekphónesis* del oficio matutino –dirigida a la Trinidad– aparece como el inicio de las vísperas. El significado es que el día ha reemplazado a la noche: es un signo del «día del Señor»¹³.

El ciclo litúrgico de la semana

Cuando no se celebra ninguna fiesta concreta, la liturgia bizantina tiene la costumbre de hacer memoria de algunos misterios de la fe. El domingo la resurrección del Señor y toda su vida. El lunes, de los ángeles, primeros seres creados por Dios. El martes, de los profetas y san Juan Bautista¹⁴, verdaderos servidores del Reino de Dios en la tierra. El miércoles, la vida terrestre del Señor. El jueves, los apóstoles y ciertos santos. El viernes, la pasión y la cruz vivificante del Redentor. El sábado, los santos y los difuntos¹⁵, pues éstos últimos guardan relación con el descenso salvífico del Señor a los infiernos. La Virgen es venerada todos los días, pero se la recuerda especialmente los sábados, domingos, miércoles y viernes¹⁶. En todo caso, el acontecimiento pascual se encuentra siempre latente, y adquiere todo su relieve en la celebración de los oficios del domingo¹⁷.

La ortodoxia ha desarrollado una vigorosa teología del domingo¹⁸. Esta teología muestra que el vínculo entre el tiempo y la eternidad es particularmente visible en el domingo, que para la teología ortodoxa no sólo es el «el primer día» –día de la Resurrección– sino también el «octavo día» de la creación. Es el día escatológico que llegará después del séptimo. Como «primer día» de la semana es el memorial de la Resurrección, pero como «octavo día» es el signo de la vida eterna que llegará a su consumación con la venida gloriosa del Señor; por lo tanto, el domingo también anticipa su retorno. En

otras palabras, en el domingo se conmemora la Resurrección del Señor y se pregona su retorno glorioso. De esta manera, el domingo es percibido por la liturgia bizantina como memorial-presencia de la Resurrección y anticipo-profecía de la Parusía. Así, la Resurrección y la Parusía quedan armonizadas litúrgicamente. La espera escatológica que se dirige y orienta hacia el «octavo día» de la creación se encuentra fundada en la Resurrección de Cristo, que es el acontecimiento que ilumina cada domingo y todo el año litúrgico bizantino¹⁹.

El ciclo litúrgico del año

El año litúrgico bizantino se compone de un ciclo fijo y uno móvil. El ciclo fijo comprende el conjunto de las grandes conmemoraciones de la vida del Señor, la Virgen, los ángeles y los santos, que se celebran en días específicos. Existen «doce grandes fiestas» referidas a los acontecimientos más importantes del Señor y de la Virgen, de las cuáles tres son móviles: domingo de ramos, Pentecostés y la Ascensión del Señor²⁰. La Pascua no se incluye dentro de las doce grandes fiestas ya que es «la fiesta de las fiestas». Otros rangos de fiestas son: las «grandes fiestas» y las fiestas nacionales o locales²¹.

Especialmente destacan cuatro celebraciones por su marcado carácter escatológico: la Pascua, la Ascensión, la Transfiguración del Señor y la Dormición de la *Theotokos*. Además, existe un domingo dedicado al día del juicio final llamado el «domingo de carnaval». Recibe este nombre porque es el último domingo que se permite comer carne pues el lunes empieza la cuaresma. En cuanto a la memoria de los difuntos, éstos son recordados de forma especial el martes de la segunda semana después de Pascua, el llamado «sábado de las almas» –sábado anterior al domingo de carnaval– y el sábado víspera de Pentecostés²².

Con relación al ciclo móvil, en el año litúrgico bizantino existen los siguientes periodos: el tiempo pre-cuaresmal, la cuaresma, la semana santa, el tiempo del *pentekostarion* y el ciclo del *oktoechos*²³.

- a. *El tiempo pre-cuaresmal*: consta de veintidos días, se inicia con el domingo llamado del fariseo y el publicano, continúa con los domingos del hijo pródigo y del carnaval o del juicio final.
- b. *El tiempo de cuaresma*: es el periodo de cuarenta días, en el cual cada domingo recibe una denominación: domingo de la ortodoxia, domingo de san Gregorio Palamas, domingo de la ado-

ración de la cruz, domingo de san Juan Clímaco, domingo de santa María Egipciana y el domingo de ramos.

- c. *La semana santa*: dura desde el domingo de ramos hasta el sábado santo.
- d. *El tiempo del pentekostarion*: se inicia con el domingo de Pascua y abarca hasta el domingo de «todos los santos» que se ubica un domingo después de la gran fiesta de Pentecostés.
- e. *El tiempo del oktoechos*: va desde el lunes que sigue a la fiesta de «todos los santos» hasta el sábado anterior al inicio del tiempo pre-cuaresmal. Se llama *oktoechos* porque es un ciclo de ocho semanas. A cada semana le corresponde un «tono». En cierta manera, corresponde al tiempo ordinario de los latinos.

Los libros litúrgicos

En la liturgia ortodoxa no existe nada semejante a los breviarios o misales latinos. Existe una diversidad de libros litúrgicos que dibujan un panorama bastante enmarañado. Un mismo oficio exige el empleo de varios libros y un conocimiento profundo del llamado *typikon*, que es el libro donde se explica con detalle las reglas a seguir en la celebración de los oficios. Cada oficio se compone de una parte fija y de elementos que dependen del calendario litúrgico; es decir, que varían según se trate de una feria o una fiesta. Además, hay que tener en cuenta el tiempo litúrgico. Los principales textos litúrgicos son²⁴:

- a. *Liturgikon*: es el «ordinario» de la celebración con los textos de la celebración eucarística (comúnmente denominada la divina liturgia).
- b. *Horologion*: es el llamado libro de las horas y contiene los oficios cotidianos que están estructurados en el *orthros*: maitines y laudes; las horas menores: prima, tercia, sexta y nona; las vísperas y completas.
- c. *Meneo*: son los doce libros –uno para cada mes– que contienen día por día los oficios de las fiestas y memorias fijas de los santos.
- d. *Euchologion* o *trebnik*: en la Iglesia griega se denomina *euchologion* y en la rusa *trebnik*. Es el ritual que reúne los oficios sacramentales –bautismo y crismación, penitencia, matrimonio– así como las oraciones por los difuntos, la consagración de una Iglesia, las oraciones y bendiciones para diversas circunstancias.

- e. *Oktoechos*: es el libro de los ocho tonos con los textos poéticos de los diferentes oficios. Se encuentran distribuidos en ocho semanas, correspondiéndole a cada semana un tono musical. Al acabar la octava semana el ciclo se vuelve a repetir hasta que se llega al tiempo pre-cuaresmal.
- f. *Triodion*: reemplaza al *oktoechos* en el tiempo de pre-cuaresma y cuaresma. La característica es que los textos litúrgicos llevan un marcado carácter penitencial
- g. *Pentekostarion*: es el libro utilizado en el tiempo de Pentecostés, por lo tanto el que sigue al *triodion*. Comienza a utilizarse desde el día de la Pascua hasta el domingo que sigue a Pentecostés. Los textos manifiestan el gozo y la alegría por la resurrección del Señor.

De estos textos, conviene notar que en el caso de los difuntos —específicamente el oficio de los entierros—, el libro utilizado es el *eucho-logion* o *trebnik*. Los oficios por los difuntos reciben el nombre de *pannychis* por los muertos (que en el ámbito ruso se llama simplemente *panikhida*). Además, en la ortodoxia rusa existe la praxis de celebrar un oficio fúnebre —*panikhida*— fuera de los oficios marcados por el *horologion*²⁵. La *panikhida* rusa es un oficio de *orthros* abreviado, pues no se leen las lecturas. *Panikhida* se llama también a los oficios por todos los difuntos contenidos en el *triodion* —el sábado de las almas— y en el *pentekostarion*, el sábado víspera de Pentecostés.

La estructura del oficio divino

El oficio bizantino posee una estructura compleja y al mismo tiempo una gran belleza, puesto que la complejidad se debe a la presencia de numerosas y hermosas composiciones poéticas que a lo largo de la celebración se van insertando en diversos momentos²⁶. Estas composiciones no sólo poseen una belleza poética —que hacen posible elevar el espíritu a Dios— sino que contienen una verdadera y profunda teología que nos sirven para conocer la *lex orandi* de la Iglesia ortodoxa. Por eso, una manera de conocer el pensamiento teológico de los orientales es acudir a estas composiciones. Así por ejemplo, podemos acudir a la composiciones poéticas del oficio de los difuntos para conocer como se entiende la vida *post mortem*.

Entre las composiciones que destacan están: el canon, los troparios y el *kondákion*. El oficio de la mañana —*orthros*— contiene un conjunto de nueve cánticos u oraciones tomados de la Sagrada Escri-

tura. Cada cántico es una oda y todo el conjunto es llamado canon. El canon es una invención atribuida a los monjes de san Sebas –monasterio cerca de Jerusalén– y con el tiempo ha llegado a constituir una verdadera joya poética. Cada una de las odas se atribuye a un personaje del AT o del NT. El contenido de estas odas guarda relación con el advenimiento del Mesías²⁷. Por su parte, el *tropario* es una composición poética corta que se va intercalando en diversos momentos de los oficios. Existe una gran variedad de troparios, que reciben diversas denominaciones de acuerdo con su función en el oficio²⁸. El conjunto de troparios dedicados a los difuntos se llama *evloghitária*. Recibe este nombre porque a cada tropario se responde con el versículo del salmo 118, 2: «Bendito seas Tú, Señor» *Eulogetos ei Kyrie*.

Existe un canon para los difuntos que fue compuesto por Teofano, obispo de Nicea, fallecido hacia el 850, gran defensor de las imágenes frente a la crisis iconoclasta. Para la elaboración de este canon, posiblemente Teofano utilizó antiguas oraciones que los cristianos acostumbraban a recitar en las tumbas de los mártires, pues en algunas odas se habla de la glorificación de los mártires y de su intercesión a favor de la Iglesia peregrina²⁹.

Se denomina *kondákion* a una composición poética de extensión larga que está dedicada a una fiesta o un tema del año litúrgico. Las diversas estrofas del *kondákion* constituyen un desarrollo de los temas teológicos evocados por la fiesta litúrgica. El *kondákion* comienza por una corta estrofa de introducción –proemio, llamado sólo *kondákion*– y que sigue por unas estrofas más largas denominadas *íkos*. En la práctica litúrgica actual sólo se conserva la primera estrofa –proemio– y el primer *íkos*. En el oficio de la mañana se reza el *kondákion* completo con el proemio-íkos; en los otros oficios, se reza sólo el proemio que se llama simplemente *kondákion*³⁰.

*Estructura del oficio divino (horas mayores)*³¹

Visperas (monásticas)

Rito de entrada: la bendición y la oración inicial del sacerdote
 Salmo 103
 Gran synapte (synapte: letanía diaconal)
 Rezo de la salmodia: salmos 140, 141, 129 y 116.
 El responsorio y las lecturas. Si es vigilia de fiesta son tres lecturas.
 Las intercesiones.
 Apósticha y la oración conclusiva.

Orthros

Oficio de la mañana (día de fiesta)
 Invitatorio
 Salmo 50
 Troparios
 Intercesiones
 Canon
 Odas 1-3
 Pequeña synapte
 Odas 4-6
 Pequeña synapte
 Kondákion
 Synaxario (noticia hagiográfica relativa a la fiesta)
 Odas 7-9
 Magnificat
 Incensación
 Pequeña synapte
 Laudes
 Exapostiláron
 Salmodia: salmos 148-150
 Gloria a ti que nos has mostrado la luz
 Gran doxología
 Trisagio
 Tropario
 Apolytíkion
 Intercesiones y despedida
 Ektenía (oración universal con respuestas litánicas)
 Synapte
 Oración de inclinación
 Despedida

1.2. La divina liturgia: peregrinación al Reino eterno

En el mundo ortodoxo, la liturgia por excelencia es la Eucaristía, denominada comúnmente como «la divina liturgia» o «el culto divino». La celebración eucarística bizantina se rige habitualmente por dos formularios: la liturgia de san Juan Crisóstomo –de origen antioqueno– y la liturgia de san Basilio el grande. Esta última se utiliza en la fiesta de san Basilio, la vigilia de navidad, el primero de enero, los cinco domingos de Cuaresma, el jueves y el sábado santo. En los demás días del año se utiliza la liturgia de san Juan Crisóstomo. En raras ocasiones también se utiliza la llamada liturgia de Santiago³². Tanto la liturgia de san Juan Crisóstomo como la de san Basilio constan de tres partes bien definidas: la *proskomidia* o *prótesis*, la liturgia de los catecúmenos y la liturgia de los fieles. A continuación, nos centraremos exclusivamente en la divina liturgia de san Juan Crisóstomo por ser ésta la más utilizada³³.

La celebración se inicia con la *proskomidia*, que es el momento en que el celebrante prepara el pan y el vino –los dones– que serán consagrados en la liturgia de los fieles³⁴. Esta preparación tiene lugar en una mesa ubicada detrás y a la izquierda del altar que se denominada *prótesis*. En este momento, se recuerda a los vivos y difuntos por quienes se va a ofrecer la Eucaristía. La forma de preparar la patena –*dyskos*– manifiesta la conciencia de que en la Eucaristía se da una auténtica comunión –*koinonia*– entre todos los miembros de la Iglesia: los vivos y difuntos. Alrededor del «Cordero» –la «forma» a consagrar– el celebrante va colocando porciones de pan que representan a la Virgen, los santos, así como los difuntos y los vivos por quienes se ofrecerá la Eucaristía³⁵.

La conmemoración de los difuntos en la *proskomidia* encuentra su momento específico cuando el celebrante coloca en la patena tantos trozos de pan –con los *dípticos*³⁶– como difuntos se va a conmemorar. Cuando el sacerdote va colocando estos trozos, reza por cada uno de ellos: «Acuérdate, oh Señor de...» y al terminar dice:

«Y de todos nuestros padres y hermanos ortodoxos, fallecidos en la esperanza de la resurrección, de la vida eterna y de la comunión contigo, oh Señor, que amas a la humanidad».

Después de la *proskomidia* comienza la liturgia de los catecúmenos. En esta parte, se presta atención a la Palabra de Dios, realizándose las lecturas de los salmos y del NT: una Epístola y el Evangelio

lio³⁷. Merece resaltarse la oración inicial que abre esta parte de la celebración, pues es una bendición que hace mención del Reino eterno, señalándose de este modo la orientación escatológica del culto divino. El sacerdote inicia la liturgia de los catecúmenos con esta bendición:

«Bendito sea el Reino del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos».

El teólogo ortodoxo Alexander Schmemmann hace notar que desde el comienzo de la celebración con la mención del «Reino eterno» se está indicando el destino de la celebración; el viaje de la liturgia se orienta hacia el Reino. No se trata de un mero simbolismo sino de una realidad. En el lenguaje de la Biblia –afirma Schmemmann–, el Reino no sólo se proclama sino que se señala como el *telos* de los deseos humanos. De esta manera, al pronunciar la bendición del Reino, la Iglesia anuncia su último destino y lo abraza, al responder los fieles con el «amén»³⁸.

Dentro de la liturgia de los catecúmenos, si se ofrece la Eucaristía por uno o varios difuntos, después de la lectura del Evangelio se realiza la *ektenia* –peticiones con respuestas, en forma de letanías– por los difuntos. Al final, el celebrante recita una hermosa y larga plegaria por el descanso eterno de sus almas:

«Dios de los espíritus y de todo viviente, que has reducido a la impotencia la muerte y has pisado al diablo para dar la vida al mundo, concede reposo a las almas de tus siervos, en el lugar lozano de la luz y del descanso, donde no existe sufrimiento, llanto o lamento; bueno como eres y lleno de amor por los hombres, perdona oh Dios, todo pecado que han cometido en palabra, obra y pensamiento, porque no existe el hombre que haya vivido sin pecado, Tú solo eres sin pecado, tu justicia, Señor, es justicia eterna y tu palabra es verdad».

En la liturgia de los fieles participan sólo los bautizados. Es la liturgia de la Eucaristía propiamente dicha y es la parte más importante, pues en ella se realiza la *metabolé*³⁹ de los dones. En la llamada «gran entrada», los dones preparados son solemnemente llevados de la *prótesis* al altar para la consagración. La consagración se realiza dentro de la anáfora y comprende las palabras de consagración, la oblación y la epiclesis⁴⁰. Resulta interesante que tras las palabras de la consagración, el sacerdote hace el memorial –*anámnesis*– de toda la obra de salvación, incluida la Parusía. Esta *anámnesis*, al incluir las

realidades escatológicas, manifiesta que en el culto divino, la Iglesia se introduce misteriosamente en la «memoria eterna» de Dios y contempla todo el arco de la historia de la salvación⁴¹:

«Haciendo memoria de este mandato salvífico, y de todo lo que aconteció por nosotros: la Cruz, la sepultura, la Resurrección al tercer día, la Ascensión al cielo, el sentarse a la diestra y la segunda y gloriosa venida».

Después de la epiclesis se hace memoria de los santos, los difuntos y los vivos. Evdokimov comenta que ante la potencia unificante de Cristo que abarca todo el universo, la Iglesia eleva este «triple memento»⁴². El celebrante, en secreto, reza primero para que los dones ya consagrados –la Eucaristía– aprovechen a los que van a participar de ella: «De modo que sirva a los que participan de ellos, para la perfección del alma, para la remisión de los pecados...». En seguida ofrece por los justos de todos los tiempos:

«Te ofrecemos también este culto espiritual por los que murieron en la fe, progenitores, padres, patriarcas, profetas, apóstoles, predicadores, evangelistas, mártires, confesores, ascetas, y por toda alma justa que se durmió en la fe».

Acto seguido, el sacerdote incienso los dones consagrados y después reza en voz alta ofreciendo en primer lugar por la *Theotokos*:

«...especialmente por nuestra Santísima Señora, inmaculada y bendita y gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen».

Luego –en secreto– ofrece por los santos:

«Por san Juan Bautista, Profeta y Precursor, por los santos e ilustres Apóstoles, por san N cuya memoria celebramos, y por todos los santos».

En seguida –también en secreto– reza por los difuntos:

«Y acuérdate de todos los que durmieron en la esperanza de resucitar para la vida eterna. Dale el reposo, allá donde se cierne la luz de tu rostro».

El hecho de que se ofrezca el sacrificio eucarístico por la Virgen y los santos junto con los demás difuntos, sugiere que todos los miem-

bros de la Iglesia: los justos –también la Virgen⁴³– y los pecadores necesitan radicalmente la incorporación a Cristo –a su misterio pascual– para tener vida eterna. Además, para la ortodoxia, los santos –exceptuando a la *Theotokos*– gozan sólo de un anticipo del cielo, pues están a la espera de la resurrección final. Sólo entonces entrarán definitivamente en la comunión con la Trinidad. Por lo tanto, ellos también están «en camino» a la patria eterna. Recordemos que la ortodoxia no admite una retribución esencial *mox post mortem* definitiva.

En todo caso, la *lex orandi* muestra el carácter relacional y dinámico de la condición *post-mortem*. Los difuntos –incluidos los santos– aún no están en su plenitud escatológica, ya que falta la recuperación de sus cuerpos y la plenitud del *Christus totus*, pero mediante la comunión con la Iglesia terrena –que adquiere su punto culmen en la liturgia divina– se da una recíproca comunicación de bienes que beneficia a todos los fieles en su camino a la plenitud. En el triple *memento* –los santos, los difuntos y los vivos– se manifiesta que toda la Iglesia inserta en el misterio pascual de Cristo avanza hacia su consumación escatológica⁴⁴.

Otro aspecto a resaltar es la oración del coro después de haberse realizado la comunión de los fieles. El sacerdote, cuando termina de repartir la comunión, bendice al pueblo con el sagrado cáliz cantando: «Salva oh Dios a tu pueblo y bendice a tu heredad», y el coro responde:

«Hemos visto la verdadera luz, hemos recibido el Espíritu celestial, hemos encontrando la verdadera fe, adoramos a la Trinidad indivisible porque Ella nos ha salvado».

Esta oración recuerda el pasaje de la transfiguración del Señor, donde los tres discípulos quedaron maravillados ante la luz tabórica que reflejaba la humanidad santísima de Cristo. Asimismo, indica que la recepción de la Eucaristía es también comunión con el Espíritu Santo, principal agente de la eucaristización de los dones⁴⁵ y de la deificación del hombre. El Paráclito es el donador de las «arras» de la patria eterna. De esta manera, la comunión eucarística aparece como divinización –transfiguración– y salvación. En definitiva, participar de la Eucaristía es incoar la escatología en la tierra.

*Estructura de la divina liturgia de san Juan Crisóstomo*⁴⁶

1. La prótesis o la proskomidia.
 - Preparación de las oblatas: pan y vino para el sacrificio
2. La liturgia de los catecúmenos.
 - Gran colecta: oración litúrgica dialogada entre el diacono y el pueblo
 - Salmo 103
 - Pequeña colecta
 - Salmo 145
 - Tropario: el Hijo único *O Monogenés*
 - Canto de las bienaventuranzas
 - La pequeña entrada
 - Canto: «Venid adoremos»
 - El Trisagion
 - La Epístola
 - El Evangelio
 - La letanía diaconal
 - La oración por los catecúmenos y la despedida de éstos
3. La liturgia de los fieles
 - Antes de la anáfora
 - Oración por los fieles
 - El Kerubikon
 - Oración del ofertorio
 - La gran entrada
 - Oración litánica del ofertorio
 - «Amémonos los unos a los otros»
 - El beso de la paz
 - El Credo
 - Anáfora o canon eucarístico
 - La gran oración eucarística
 - Es digno y justo celebrarte
 - El Sanctus
 - La conmemoración de la cena
 - La consagración
 - Palabras de la consagración
 - Oblación del Cuerpo y de la Sangre de Cristo
 - La epiclesis o invocación del Espíritu Santo
 - La gran oración
 - La memoria de los santos y los dípticos: memento de los vivos y los muertos, el megalynario de la Virgen
 - La letanía recapitulativa y secreta del sacerdote
 - El Padrenuestro

Elevación, fracción y comunión

- Bendición y oración sobre los fieles inclinados
- Sancta Sanctis
- Fracción y conmemoración
- Oración preparatoria
- Comunión del sacerdote y del diacono
- Bendición del pueblo con el cáliz
- Comunión de los fieles
- Oración de acción de gracias
- Traslado de las santas especies a la prótesis
- Despedida de los fieles y distribución del antidoron o pan bendito.

1.3. El espacio de la liturgia ortodoxa: el templo ortodoxo como «icono del cielo»

La liturgia es un acontecimiento espacio-temporal que incoa el *éschaton* en la historia, mostrándose como Parusía inaugurada⁴⁷. En la liturgia ortodoxa, no sólo el tiempo sino también el espacio aparecen fuertemente marcados por la tensión escatológica. Son categorías que, en el contexto de la celebración, se presentan orientadas al *pleroma* definitivo. En cada celebración litúrgica, se anuncia la venida del Señor y la plenitud de la Iglesia; de esta manera, se da un anticipo en el *chronos* del último *kairos* de Dios en la historia: la venida en gloria del Hijo amado. En el *hic et nunc* de la liturgia, el espacio y el tiempo acogen el Reino escatológico. En otras palabras, ahí donde la Iglesia se congrega para el culto litúrgico, se hace escatológico el tiempo y el espacio⁴⁸. Hemos notado cómo el calendario litúrgico bizantino mantiene la tensión del tiempo hacia la eternidad. En cuanto al espacio, haremos una breve explicación del profundo simbolismo escatológico que se percibe en los templos ortodoxos, y que es señal de la conciencia viva de que todo lo que sirve para la celebración litúrgica está llamado a significar el Reino eterno.

Quien ingresa en un templo ortodoxo recibe una verdadera catequesis sobre la escatología. Sin embargo, el espectador no puede limitarse a examinar sus diferentes partes, pues el templo entonces seguiría siendo un libro cerrado. Es necesario relacionar cada elemento con el todo. Varios teólogos ortodoxos han hecho notar la importancia de los diversos elementos –armónicamente integrados– del templo, como expresión privilegiada del Reino en la tierra. La misma construcción del templo exige separar una superficie del espacio profano, y para ello se hace la bendición –una epiclesis– con el fin de

que ese espacio sea un «lugar de teofanía». Se pide que sea como una montaña santa —un centro cósmico y una escalera de Jacob— donde Dios se hará presente en medio de su pueblo. Así, el templo en su conjunto se convierte en figura plástica del «cielo sobre la tierra»⁴⁹.

Evdokimov señala que la arquitectura del templo ortodoxo es como un dibujo del Reino por venir. El rectángulo alargado —la nave— aparece como un barco que se dirige hacia Oriente. La asamblea reza dirigiéndose a Oriente, pues es el signo del día eterno: Cristo, el sol que nace de lo alto y que volverá en el último día. He aquí la tensión parusiaca presente en toda la celebración litúrgica. A este respecto, Evdokimov afirma que toda oración es espera, si está orientada adecuadamente; y por eso, siempre es escatológica. Con frecuencia en los templos de tres ábsides se dibuja en el centro una cruz y las palabras griegas vida *zoe* y luz *phos* cruzándose en la omega: letra escatológica, pues es la última letra del alfabeto griego. De esta manera —hace notar Evdokimov—, el templo se muestra como un barco que flota hacia el *éschaton*: el Oriente⁵⁰. Por su parte, Olivier Clément insiste en que la forma de todo el conjunto debe evocar una «nave», pues la Iglesia avanza en las aguas de la muerte sobre el arca de la resurrección⁵¹.

Entre los elementos más importantes del templo ortodoxo deben destacarse: el santuario, el altar y el iconostasio. El santuario es la parte del templo distinta a la nave, y dentro del cual se encuentra el altar. Ahí sólo pueden ingresar los sacerdotes y los diáconos, aunque también pueden entrar ciertos fieles previamente autorizados para ayudar en los oficios. El santuario siempre está más elevado que la nave porque simbólicamente expresa la «montaña santa». El corazón del santuario es el altar, lugar donde se realiza el sacrificio eucarístico⁵². Schmemmann —siguiendo la tradición cristiana— señala que el altar es el símbolo de Cristo y del Reino de Cristo. Es el trono del Rey y Señor, símbolo del cielo y de aquel Reino en el cual Dios es todo en todos. El altar —afirma Schmemmann— es el foco del misterio Eucarístico de la Iglesia, pues el misterio sacramental que se realiza en el altar hace posible hablar del templo como «el cielo en la tierra»⁵³. Puesto que la Eucaristía es un «ascenso», un salir de este mundo para subir al cielo, el altar se convierte en el símbolo de este ascenso. Por lo tanto, el altar del templo es una referencia visible a la realidad escatológica del Reino⁵⁴.

Por su parte el iconostasio⁵⁵ es una especie de mampara —adornada con iconos— que separa el santuario de la nave. Al centro del iconostasio se encuentran las llamadas puertas santas o reales y que son

símbolos de las puertas del «Reino eterno». Detrás de las puertas santas –hacia el lado del santuario– se encuentra la cortina⁵⁶ que representa el velo del templo en el AT –el cual separaba el *sancta-sanctorum* de los demás ambientes–. Es un símbolo que manifiesta el aspecto misterioso de la liturgia. En cuanto a los iconos que suelen colocarse en el iconostasio⁵⁷, destaca especialmente el icono de la *deisis*. La *deisis* –intercesión– es la representación de la Virgen y de san Juan Bautista intercediendo ante Jesús, esposo y juez que viene en su gloria. Esta imagen tiene una significación claramente escatológica, pues se refiere a la venida en gloria del Señor; al mismo tiempo, evoca la comunión de los santos: recuerda que en el juicio final, los santos intercederán por nosotros⁵⁸.

En relación con el conjunto santuario-nave, Clément afirma que si la nave del templo simboliza a la Iglesia como una «barca escatológica», la unión entre la nave y el santuario es símbolo del universo congregado «en Cristo» para entrar en comunión con su Creador. Además, la unión entre la cúpula y la nave recta, expresan el descenso del cielo en la tierra, el misterio de la comunión *theandrica* en la Iglesia⁵⁹. Por su parte, Evdokimov llama la atención al hecho de que las cúpulas de los templos ortodoxos sugieren la subida de la plegaria ardiente por la que este mundo participa en las realidades eternas, en la vida sin fin del más allá. Una cúpula –afirma Evdokimov– es como una lengua de fuego, y una Iglesia con varias cúpulas aparece como un candelabro en llamas. Por su parte, el *Pantocrator* dibujado en el centro de la cúpula aviva en la asamblea el deseo de la venida del Señor⁶⁰.

El resto del decorado del templo también está imbuido de un gran simbolismo. Así los iconos y mosaicos, con sus formas alargadas y esbeltas, muestran la tensión hacia un mundo distinto. Todo lo individual queda integrado en el conjunto, y de esta manera se manifiesta la orientación del Reino a la comunión. Evdokimov afirma que en los templos ortodoxos todo se reúne en un «cosmos» en el que las criaturas alaban al Señor. En el espacio sagrado se respira paz y alegría. Ésto es manifestación de la vida eterna que comienza aquí abajo. El arte sagrado de los templos ortodoxos –concluye Evdokimov– se dirige a integrarlo todo en el misterio litúrgico, de tal manera que fuera de la celebración litúrgica todos los elementos decorativos están en situación de espera. Pero esta espera ya es sagrada, pues apuntan a la presencia de lo divino⁶¹.

En síntesis, el templo bizantino aparece como un símbolo de la presencia del Reino y de la *koinonia* eclesial. En el templo todo debe

dar testimonio de aquel Reino que no es de este mundo⁶². Ciertamente, en el *éon* presente, Cristo es el templo y el culto se realiza «en Cristo». Pero también ese culto se realiza en la Iglesia que es el Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. Esta Iglesia está todavía en devenir –peregrina en el espacio y en el tiempo–, y no ha llegado todavía al fin del camino; por consiguiente, requiere un espacio que signifique el sentido de su oración. El templo es ese espacio sagrado que lleva consigo todo el simbolismo del Reino eterno, y su interior –el santuario y el altar, el iconostasio y las puertas reales, la nave y las cúpulas, los iconos y los mosaicos– manifiesta el mundo por venir. Así, la ortodoxia manifiesta su convicción de que la nueva Jerusalén se debe hacer visible plásticamente en el templo⁶³.

2. LA PERCEPCIÓN ORTODOXA DE LA LITURGIA COMO EL «CIELO EN LA TIERRA»

La conversión de Rusia al cristianismo se narra con una leyenda que resalta la belleza de la liturgia bizantina. Se cuenta que el príncipe ruso Vladimiro de Kiev envió embajadores por el mundo para descubrir cuál culto era el mejor para ofrecer a Dios. Con este objetivo, sus emisarios recorrieron varias regiones y asistieron a diversos actos de culto; pero cuando entraron a la Iglesia de santa Sofía en Constantinopla el año 988, quedaron totalmente asombrados por el culto, pues no sabían si estaban en la tierra o ya habían entrado en el cielo. Gracias al informe de estos embajadores –dice la leyenda– Rusia se convirtió al cristianismo⁶⁴. De esta manera, la Iglesia ortodoxa se enorgullece de que es la única que ha provocado la conversión de todo un pueblo por la belleza de su liturgia capaz de transportar al asistente a las realidades eternas⁶⁵. En relación con esta idea, Sergio Bulgakov ha señalado que cada Iglesia cristiana ha recibido un don particular que le caracteriza: el catolicismo, la organización y la autoridad; el protestantismo, la honestidad del intelecto y de la vida; y la Iglesia ortodoxa, la capacidad de contemplar la belleza del mundo espiritual. Esta belleza se manifiesta especialmente en la liturgia ortodoxa, que aparece como un reflejo de la gloria de Dios en la tierra⁶⁶.

Independientemente del grado de historicidad de la leyenda que nos habla de la conversión de Rusia y de las discrepancias que podemos tener con las afirmaciones de Bulgakov, lo cierto es que en el mundo ortodoxo, la liturgia se percibe ante todo como «el cielo en la tierra»⁶⁷. Por eso, toda la vida ortodoxa está orientada a la liturgia, es-

pecialmente al culto por excelencia que es la Eucaristía. Para la ortodoxia, la liturgia eucarística expresa por anticipado la situación escatológica de la Iglesia y de cada uno de sus miembros. En cada celebración eucarística, la *koinonia* divino-humana alcanza su punto máximo en la economía actual. Numerosos teólogos ortodoxos han puesto de relieve el aspecto gozoso de la liturgia, basado en el aspecto escatológico. Al participar de un oficio litúrgico ortodoxo uno se siente llamado a contemplar aquellas realidades que no son de este mundo⁶⁸. Evdokimov afirma que los asistentes en la liturgia están de «visita» con Dios en el cielo. El cielo se hace cercano, íntimo y casi palpable⁶⁹. En la celebración litúrgica, el hombre entra en comunión con los ángeles⁷⁰, los profetas, los apóstoles, los santos, y sobre todo con la Trinidad.

La teología ortodoxa es consciente de que en la celebración litúrgica, la Iglesia entra en un contacto vivo con las realidades escatológicas. El culto de la Iglesia es entendido como una verdadera anticipación del Reino, aunque en el momento actual esté velado y sea accesible sólo por la fe. En la liturgia –señala Clément– el recuerdo de la primera venida del Señor y la espera de la Parusía no son puramente psicológicos. Es decir, no se trata simplemente de recordar lo que pasó, sino que es una «actualización». Se realiza una verdadera presencia de los misterios salvíficos. De una manera velada, pero real, el Espíritu Santo hace presente el glorioso Cuerpo y la gloriosa Sangre del Redentor. Así, en la Eucaristía, todos los acontecimientos salvíficos de Cristo son actualizados y bañados de gloria por el Espíritu Santo. De esta manera –afirma Clément–, se anticipa la Parusía del Señor. La liturgia inserta nuestra ofrenda en el sacrificio del gran Sacerdote. Los cielos se abren, la asamblea se une a los ejércitos de los ángeles para cantar el trisagio «santo Dios, santo Fuerte, santo Inmortal» y el Reino viene como un gran Pentecostés sacramental⁷¹.

Por su parte, el teólogo Andronikof señala que la liturgia es la teología viva de la Iglesia ortodoxa. El objetivo de la vida –afirma este autor– es la misma vida, pero la eterna, la incorruptible y libre de toda mancha. Es decir, la vida en Dios, la participación en la misma vida de la Trinidad. Esta vida es la que se pide, se anticipa y se realiza *in actu* en la divina liturgia⁷². La liturgia no tiene otro fin que el de conducir al hombre al Reino escatológico. En la celebración litúrgica, el fiel es proyectado a la eternidad con todo su ser, pues en ese momento, se abre lo cronológico al misterio pascual, único acontecimiento que no ha sido devorado por el tiempo. Además –puntualiza Andronikov– la Iglesia en el culto se manifiesta no sólo como lo que ahora

es: Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo; sino también, anticipa lo que será: la Jerusalén del cielo, la morada de Dios entre los hombres⁷³. Andronikov hace notar que en el culto divino, el fiel es invitado a desplazarse y situarse en estado de adoración y de eternidad, asentarse en un ámbito de densidad espiritual más fuerte; es decir, ponerse de cara al *éschaton*. Por este motivo –continúa Andronikov–, el mundo ortodoxo ha rechazado las aventuras modernistas: todo intento de «modernizar» la liturgia. La razón más importante es que la liturgia sólo habla de lo actual en relación con lo eterno; en otras palabras, lo que se celebra en la liturgia adquiere valor por su vínculo con la eternidad. En ese sentido, lo moderno con sus costumbres, hechos, formas, también pasarán, y sólo tendrá importancia si está escrito en el «libro de la vida». La referencia fundamental de la liturgia es lo eterno –lo escatológico– y no lo contingente⁷⁴.

Por ser símbolo de plenitud, la liturgia ortodoxa se baña de luz y se viste de todo el esplendor del que es capaz. En ella no hay lugar para una malentendida pobreza en lo referente al culto. Una visión así, iría en contra de la naturaleza misma del culto divino. En los monasterios –donde los monjes viven pobremente–, los ornamentos son incluso más lujosos y esplendidos, como en el caso del Monte Athos, el más importante centro monástico del mundo ortodoxo. Para el teólogo griego Zizioulas, ésto se debe sin duda a la marcada conciencia ortodoxa del carácter pascual y escatológico de la Eucaristía⁷⁵.

En conclusión, la liturgia ortodoxa vive el aspecto escatológico como una fuerza que ha de impulsar a los fieles. La frase del Apocalipsis «ven Señor Jesús» (Ap 22, 20) resume la actitud de los fieles que celebran la liturgia. En cada celebración litúrgica se vive el «momento favorable», el «día de salvación» (cf. 2 Co 6, 2). En este sentido, anticipar la gloria de Cristo y «los cielos nuevos y la tierra nueva», es posible en el «hoy» de la Iglesia, por el culto divino. El hecho de vivir el elemento escatológico y la eternidad como un presente perdurable, sumerge la vida de los fieles ortodoxos en una atmósfera en la cual «los seres celestes gozan con la tierra y los seres terrestres danzan con los cielos»⁷⁶.

3. REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA LITURGIA ORTODOXA Y EL *ÉSCHATON*

Hemos visto que la teología ortodoxa considera la liturgia –especialmente la Eucaristía– como «el cielo en la tierra», pues el culto di-

vino es el ámbito por excelencia donde se incoa el *éschaton*. A continuación, consideraremos con más detalle las reflexiones teológicas de algunos autores ortodoxos sobre el aspecto escatológico de la liturgia. Son numerosos los teólogos ortodoxos que han intentado profundizar en este aspecto. Es una clara manifestación de que la teología ortodoxa aprecia el misterio de un Dios aproximante. Así, por ejemplo, el misterio eucarístico no sólo trae la presencia real de Cristo glorioso en medio de la asamblea, sino que también trae una verdadera «escatología incoada» o «Parusía adelantada». En cuanto al evento litúrgico –el momento celebrativo– se trata de una auténtica apertura al *éschaton*, gracias al memorial –*anámnesis*– y la epiclesis. De esta manera, hay un estrecho vínculo entre un acontecimiento futuro –aún no realizado en las coordenadas históricas: la Parusía del Señor– y el presente de la Iglesia.

3.1. El tiempo litúrgico como apertura a la eternidad

Andronikof hace unas valiosas reflexiones con la intención de mostrar que la consideración teológica del tiempo litúrgico nos lleva indefectiblemente a la escatología. En la celebración –dice– se da una verdadera antinomia. Por un lado, la epiclesis hace posible que en la Eucaristía, los fieles se hagan partícipes de la naturaleza divina. Por otra parte, los fieles, aún después de recibir «el fármaco de inmortalidad», siguen en potencia con respecto a la resurrección y la inmortalidad. Ciertamente, reciben las arras de la patria eterna; pero no entran todavía en la herencia eterna. Ésto se debe a que la misma Iglesia está en devenir y camina hacia su consumación. La teología ortodoxa –comenta Andronikof– tiene la conciencia viva de que la liturgia no sólo hace presente los acontecimientos pasados sino también los futuros, como la Parusía. La Iglesia –afirma Andronikof– cuando se reúne en la celebración litúrgica adquiere en su mismo ser un estado venidero. En otras palabras, gracias a la liturgia, la Iglesia que vive en el tiempo histórico, se torna figura de aquella eterna que se dará sólo en la escatología. Se puede decir que el tiempo litúrgico es participación de la eternidad⁷⁷.

Andronikof añade que en la celebración litúrgica se realiza la participación de la vida divina, pero también se reza para acceder más plenamente a esa vida infinita. En el presente se participa de la vida eterna pero falta la consumación. La realización del presente que se fundamenta en hechos salvíficos del pasado, sólo se podrá completar

por un acontecimiento futuro. El presente es insuficiente para que se realice cabalmente la vida de Cristo en nosotros, por eso es necesario el futuro por venir⁷⁸. La liturgia –afirma Andronikof– realiza una integración de los fragmentos del tiempo: el pasado, el presente y el *éschaton*; los armoniza y los fusiona en el *éschaton*. Así pues, en la celebración litúrgica se conmemora la obra divina, se participa de su actualización –su potencia salvífica– y los fieles son proyectados hacia las «bodas eternas» con el Esposo que llega. Los momentos de la *anámnesis* –relación con el pasado–, la epiclesis –relación con el presente– y la oración de cara al *éschaton*, se combinan, se entrecruzan y se funden. En realidad, la *anámnesis* es la que realiza la integración del tiempo, pues ella «conmemora» –en un sentido profundo– un acontecimiento que aún no ha tenido lugar: la Parusía. La escatología constituye, pues, la finalidad tanto de la liturgia eucarística como la de todos los oficios que se derivan de ella. La tensión escatológica es la que hace posible la dinámica interna de la liturgia⁷⁹.

Andronikov señala que para entender el aspecto intemporal del culto no se debe oponer dialécticamente el tiempo y la eternidad, sino pensar más bien, que el tiempo se abre a la eternidad. La eternidad no es un tiempo infinito, como si fuera la adición infinita de intervalos de tiempo, sino que es una realidad inconcebible. Además, la eternidad no se puede describir ni desde la filosofía ni desde las matemáticas. Ahora bien, la liturgia –hace notar Andronikov– tiene lugar en un espacio, dura un intervalo de tiempo y acompaña toda la vida humana: desde el nacimiento hasta la muerte; pero a la vez, «transfigura» el tiempo. Así, el culto escapa al devenir de la historia, conserva siempre su condición dinámica y permanece siempre «culto divino». Es necesario –subraya Andronikov– significar esta trascendencia; de ahí el uso de los símbolos. De hecho, todos los elementos de la liturgia son simbólicos: el saludo inicial, el signo de la cruz, la oración, los iconos, el espacio, etc. Aunque la liturgia se desarrolla en el tiempo todo lo que se da en ella es figura de la eternidad. En la celebración litúrgica, el tiempo cronológico es bañado por la eternidad⁸⁰.

Andronikof reflexiona sobre el tiempo litúrgico estableciendo una conexión entre el tiempo paradisíaco y el tiempo escatológico. Afirma que la forma original de la liturgia era la relación directa que vivía el hombre con el Creador en el *eón* del Edén. En el paraíso –señala Andronikof–, el tiempo de la humanidad era el ritmo sereno de la semana sagrada de que nos habla el Génesis: una semana concluida y llevada al reposo del séptimo día. Era una economía cumplida, don-

de se daba la participación en la vida divina: la comunión entre Dios y la humanidad en el cosmos creado. Los siete días deberían inaugurar el «octavo día» paradisíaco: el día del Señor, día de la gloria *theantrópica* participada. Pero la caída del hombre rompió el glorioso dinamismo cíclico y trajo la perversión del tiempo. Apareció un modo de duración que conduce a la muerte, y a partir del pecado del hombre el tiempo se convierte en signo de la muerte⁸¹.

Andronikof hace notar que en el paraíso, el hombre participaba de la eternidad de Dios en el tiempo creado. Este tiempo paradisíaco estaba en conformidad con la eternidad divina, era como un «icono» de esa eternidad. En el Edén, la duración humana tenía por asíntota la eternidad, puesto que no había entrado la muerte. Esto mismo ocurrirá en el Reino eterno, que será el «día sin fin». Es decir, tanto en el paraíso como en el Reino escatológico, al hombre le corresponde un modo de existencia intemporal; no por esencia como en el caso de Dios, sino por la relación íntima con Él. Después de la caída todo cambia, el tiempo se descompone y se pervierte, llega a ser tridimensional: pasado, presente y futuro. El hombre queda sometido a este devenir por estas tres dimensiones que lo lleva a la muerte. A pesar de que el hombre quiere escapar del flujo disolvente del tiempo –buscando enraizarse en la historia–, cualquier tentativa que hace para escapar es vana pues está atrapado por las tres dimensiones del tiempo. El tiempo aparece sin salida y es revestido de un carácter presidiario, es realmente camino a la muerte⁸².

Andronikof puntualiza que en el cristianismo se ha revelado el misterio positivo del tiempo. Si el pecado del hombre había pervertido el tiempo convirtiéndolo en un camino hacia la muerte, gracias a la economía de Dios se ha cambiado esta dirección. La economía de Dios –afirma Andronikof– no sólo actúa sino revela su acción en el tiempo. Dios pone en la «pasta» de la historia la levadura que hace fermentar el Reino, e introduce en el ciclo temporal de los días un valor de eternidad. Dos términos distintos designan el tiempo en el NT: el *chronos* que es la cantidad aritmética sin más, y el *kairos*, que viene a ser la ocasión divina. El *kairos* es la cualidad infusa venida de lo alto que permite sublimar el tiempo de la muerte –el *chronos*– para permitir el acceso a la eternidad. El tiempo, gracias al *kairos* deja de ser «maldito», de estar sometido al imperio de la muerte y del diablo. Con Cristo empieza el tiempo de gracia, pues anuncia que con Él ha empezado el nuevo *eón*. Cristo inaugura el año de gracia, el tiempo de salvación y de la nueva alianza –la plenitud de los tiempos– que acabará en el *éschaton*, cuando Él mismo diga: «mira que

hago un mundo nuevo» (Ap 21, 5). Este *kairos* escatológico inscrito en el *chronos* es el que proclama la liturgia⁸³.

Sin embargo —aclara Andronikof— la «plenitud de los tiempos» comprende todavía «los últimos tiempos»; es decir, aquellos acontecimientos que conducen a la consumación del Reino. Ahora es el tiempo de la Iglesia, el tiempo de la vida cristiana donde los fieles rezan: «venga tu Reino»; sólo en el extremo de este proceso —cuando la Parusía y la resurrección universal tengan lugar—, el tiempo será pleno. Andronikov hace notar que si bien no sabemos ni el *chronos* ni el *kairos* de estos acontecimientos escatológicos, sin embargo se conmemoran en la Eucaristía. Estos acontecimientos —explica Andronikof— se pueden conmemorar, se pueden hacer de algún modo actuales, porque la Iglesia se funda sobre un hecho trascendente. Este hecho consisten en que el Dios eterno y absoluto determina los momentos de intervención —*kairos*— de su obra en función de la temporalidad de la criatura —su *chronos*— y lo hace en especial como respuesta al culto de la Iglesia⁸⁴.

Para Andronikof, las consideraciones *theantropicas* son las que permiten hablar del carácter escatológico de la liturgia, puesto que la celebración litúrgica de la Iglesia se inserta en la sinergia Dios-hombre. Andronikov llama la atención a que toda la historia de la salvación enseña que Dios no actúa de modo despótico sobre el hombre. Desde las alianzas del AT, Dios se revela como el «Ser» que escucha la oración del hombre y le responde. Cuando la oración es correcta, Dios la acoge, y estima que es el momento de actuar. En la plenitud de los tiempos, Dios actuó definitivamente, y el *kairos* se cumplió históricamente en los acontecimientos desde la Encarnación hasta Pentecostés. Es este *kairos*, sobre todo, lo que la liturgia celebra sin cesar. En cuanto a los acontecimientos finales —la Parusía y la resurrección de los muertos—, éstos aún no se han realizado; por lo tanto, existe una separación cronológica en el momento presente con respecto al *éschaton*. Pero la Iglesia también celebra tales acontecimientos, porque cree que el Reino consumado está «más allá» del tiempo, y que este Reino es el «eterno presente» del *kairos* divino. Puesto que la liturgia actualiza el *kairos* divino, se conmemora también la Parusía como hecho actual⁸⁵.

Andronikov insiste en señalar que la Iglesia que celebra la liturgia se convierte en el símbolo actualizado del Reino. Ella es la esposa prometida y escatológica del Cordero que proclama *marana tha*, y que transforma la naturaleza del tiempo cada vez que celebra su liturgia. Desde el acontecimiento-Cristo, el tiempo caduco y profana-

do por la caída del hombre ya no está cerrado sobre la muerte porque es un tiempo abierto a la resurrección. La Iglesia ha entrado en el *eón* de la gracia cuyo fin es la comunión con la «Trinidad en Cristo»; y con su liturgia santifica el tiempo, pues en la celebración se recapitula toda la economía de la salvación y se anticipa el *éschaton*. La economía de la Iglesia –después de la Pascua y Pentecostés– sigue a la del Salvador y forma con ésta una unidad. Estas dos economías –la de Cristo y la Iglesia– combinadas son substancialmente *theantropicas*: formal y fenomenológicamente son temporales pues se dan en la historia, pero ontológicamente son trascendentales y escatológicas⁸⁶.

El misterio del tiempo –afirma Andronikof– aún no se ha cumplido en su integridad. Si bien ha venido la «plenitud de los tiempos», falta «lo último». El *pleroma* de Cristo no alcanza de golpe su consumación, pues aunque en el presente ya somos parte de Cristo y herederos del Reino eterno, todavía no hemos alcanzado el estado cabal. Para acceder a la gloria del Reino –como coherederos que somos– hace falta seguir el *iter* de la muerte y la resurrección del Señor. Es un proceso universal para todos los hombres, y sólo Dios conoce cuando este proceso global cesará; sólo Él sabe el momento de la muerte de la historia. Mientras tanto, la Iglesia conoce un proceso de santidad, de deificación o salvación, que pone al hombre de cara al *éschaton*: la liturgia. Para la Iglesia –afirma Andronikof– el *kairos* por excelencia de su devenir histórico es exactamente aquel de su liturgia, puesto que por la oración y los sacramentos sus miembros adquieren –gracias a la energía del Espíritu Santo que se da en la celebración–: la purificación, la santificación, y la deificación que les prepara a entrar en el Reino eterno. Así –concluye Andronikov–, la motivación, el dinamismo y la simbología de la liturgia son esencialmente escatológicos⁸⁷.

3.2. La liturgia como «implosión del tiempo»: fundamento de la presencia del *éschaton* en el culto divino

Para mostrar el vínculo entre la liturgia y la escatología, Bobrinskoy parte de una analogía tomada de los fenómenos físicos de contracción y de dilatación. En el primer caso, se opera una gran concentración de masa y se reducen los espacios entre los átomos, en el segundo caso, ocurre la explosión o expansión de la energía en un espacio-tiempo inmenso. En comparación con estos fenómenos, Bobrinskoy afirma que el Espíritu Santo actualiza de dos maneras la

presencia de Cristo. En primer lugar, en la presencia sacramental donde el Paráclito elimina las fronteras espacio-temporales de la existencia de Cristo; y en segundo lugar, en la expansión de la Iglesia por el mundo y el impulso de sus miembros hacia los diferentes modos de la presencia de Cristo: histórico, presente-celestial y escatológico⁸⁸.

El Espíritu Santo –continúa Bobrinskoy– es el responsable de realizar la presencia única de Cristo en sus diversas dimensiones: como Verbo creador, como el Jesús de la historia, como el Cristo de la gloria, como el Señor de la Parusía y del juicio. Esta presencia real de Cristo trasciende todas las distancias y fronteras del espacio y del tiempo. Ésto se ve especialmente en el memorial eucarístico. Durante la *anámnesis*, se evoca en primer lugar los eventos históricos de la salvación: la Cruz, la Sepultura, la Resurrección; luego la exaltación y gloria del Señor: la Ascensión y el sentarse a la derecha del Padre. Pero también la Parusía o la venida de Jesús en gloria para juzgar a todos los hombres. La exclamación litúrgica tomada del Apocalipsis «Aquel que es, que era y que va a venir» (Ap 1, 8) expresa la alabanza a todo el misterio de Cristo⁸⁹.

Bobrinskoy reconoce que mostrar el realismo de la contemporaneidad con Cristo glorioso, no es fácil dada nuestra mentalidad frágil y caída. El lenguaje teológico –deudor de nuestras categorías humanas– tiene dificultades para expresar la presencia de los misterios ya realizados y por realizarse. Ésto explica la dificultad para hablar de la dimensión escatológica de la fe y del culto. La orientación natural del espíritu humano es recordar sobre todo los acontecimientos pasados. En este sentido, la teología encuentra más fácil hablar de hacer memorial de los acontecimientos de la obra redentora y de contemplar los misterios de su gloria como trascendentes a nuestra existencia terrestre. La consecuencia –hace notar Bobrinskoy– es que se percibe el retorno de Cristo como una realidad muy lejana; y en el mejor de los casos, se presta atención sólo al juicio particular. En esta visión, los acontecimientos salvíficos ya realizados –la Cruz, la Resurrección, la Ascensión– y los que van a venir, aparecen desconectados, aislados y lejanos. Así, se pierde el conjunto de todo el misterio de Cristo y de la fe cristiana⁹⁰.

Sólo en la acción litúrgica de la Eucaristía –afirma Bobrinskoy– llega a ser cercano aquel cuya existencia parece lejana y abstracta. Es la liturgia y su prolongación en los corazones de los fieles, la que elimina las fronteras espacio-temporales que separan el pasado-histórico, el presente-glorioso y el futuro-parusiaco de Cristo. Gracias a la

acción del Espíritu Santo que da eficacia al memorial eucarístico o *anámnesis*, se realiza la presencia multiforme y total del Señor en su Iglesia. Debe entenderse –aclara Bobrinskoy– que el memorial no se reduce a una fórmula o una parte de la oración eucarística, sino que todo el culto litúrgico es memorial y verdadera actualización del entero misterio de Cristo. El memorial o *anámnesis* –señala Bobrinskoy– es inseparable de la invocación –*epiclesis*– y de la comunión que se realiza en la Iglesia. Solamente en el «fuego» del Espíritu que viene en la *epiclesis*, es posible que el memorial se realice, que la presencia del Señor se cumpla y que su palabra creadora resuena en los corazones de los fieles. Por el Paráclito, la Cruz, la tumba vacía, el resucitado, el trono celeste del Cordero, el Juez escatológico de la historia coinciden en el «hoy» sacramental de la Iglesia. Así, el misterio de la presencia múltiple de Cristo –Logos eterno, Jesús de la historia, Cristo glorioso, Señor parusiaco–, sólo se puede comprender desde la perspectiva escatológica de la liturgia. Pues únicamente en el culto de la Iglesia se puede trascender el tiempo cronológico y el espacio físico. En el presente sacramental de la Iglesia se unifican todos los tiempos, pasado, presente y *éschaton*⁹¹.

Para Bobrinskoy, ésta es la «implosión» –la concentración del pasado-presente-*éschaton* de Cristo– de la Eucaristía, que trae consigo luego una «explosión» pentecostal. En la Eucaristía, los tiempos y los lugares de la presencia de Cristo y de sus miembros se condensan en un admirable misterio de unidad entre Cristo y la Iglesia, y todo el mundo queda envuelto en un rayo de luz. Sigue la explosión o «expansión pentecostal» que se simboliza en cada Eucaristía por la dispersión sacramental de los fieles cristianos en el mundo. La Eucaristía proyecta a la Iglesia hacia su propia Pascua y también hacia la liturgia escatológica del Cordero. En definitiva, la «explosión pentecostal» de la Eucaristía lanza con fuerza a la Iglesia hacia la espera confiada del retorno del Señor; consolada por el Espíritu, ella puede sobrellevar las pruebas de los últimos tiempos⁹².

Bobrinskoy concluye subrayando la dimensión pneumatológica y trinitaria del culto divino. Según él, la irrigación de la Iglesia por el Espíritu Santo es una experiencia de comunión en la vida trinitaria. Celebrar con la ayuda del Espíritu es empezar a convivir «con» y «en» la Trinidad. Al inicio de la liturgia bizantina, el celebrante proclama: «Bendito es el Reino del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»; y tras la comunión eucarística la Iglesia canta: «Nosotros adoramos a la indivisa Trinidad». Además –afirma Bobrinskoy– la finalidad de la *epiclesis* eucarística –pidiendo la venida del Espíritu Santo– es una in-

vocación al Padre celeste, es epiclesis del Padre. Por su parte, el Padrenuestro, que tiene su lugar en el final de la epiclesis, hace mención del Reino del Padre. Así, la Iglesia anticipa en la Eucaristía el Reino futuro, pero no como un tercer reino –tal como pensaba Joaquín de Fiore– sino el único Reino: el Reino del Padre o, si se quiere, el Reino de la Trinidad⁹³.

En resumen: en la liturgia bizantina, la *anámnesis* realiza la presencia de todo el misterio de Cristo: pasado-histórico, presente-glorioso y futuro-parusiaco. Pero esta «implosión» de los acontecimientos del misterio único de Cristo no borra la expectación escatológica de la Iglesia: «ven Señor Jesús»⁹⁴.

3.3. La Eucaristía como «icono» del Reino escatológico

El conocido obispo y teólogo ortodoxo Joannis Zizioulas⁹⁵ hace unas valiosas reflexiones sobre la Eucaristía como representación icónica del Reino e «icono» de los *éschata*. Emplea el término «icono» en el sentido ortodoxo: no como una simple imagen sino como una verdadera participación ontológica con el prototipo⁹⁶. En su obra *Eucaristía y Reino de Dios*, argumenta desde los datos bíblicos y patrísticos –con especial atención puesta en san Máximo el Confesor–, para mostrar que en la celebración eucarística no sólo se hace memoria de los acontecimientos históricos –los hechos salvíficos pasados– de Cristo, sino también de su segunda venida y del Reino escatológico. En este sentido, sigue la misma línea que hemos esbozado arriba. El hilo conductor que surca la reflexión de Zizioulas es la idea de que la Eucaristía es «icono» del Reino escatológico y en consecuencia, la Iglesia es una «comunidad escatológica». En esta sección, nos vamos a detener sobre el aspecto escatológico de la Eucaristía y no en la reflexión eclesiológica de Zizioulas que merecería un estudio aparte⁹⁷.

Zizioulas pretende superar una concepción demasiado reductiva de la Eucaristía. Esta reducción consiste, para nuestro autor, en el excesivo interés por establecer el vínculo de la Eucaristía con la última cena y el sacrificio del Gólgota, tal como hace especialmente la teología occidental, tanto católica como protestante⁹⁸. El problema –señala Zizioulas– radica en que todo queda reconducido a la Cruz. Así, la Resurrección de Cristo es para la teología occidental sólo una confirmación de la obra salvífica de la Cruz, pues lo esencial ya se realizó en el Gólgota. Por eso –hace notar Zizioulas–, lo fundamental en el Occidente son las palabras de la institución y no la epiclesis del Espí-

ritu Santo, cuando esto último es lo que posibilita hablar de los «tiempos escatológicos»⁹⁹.

Nuestro autor afirma que no se necesitan grandes esfuerzos para probar desde los textos de la SE, el carácter escatológico de la Eucaristía. En el Nuevo Testamento, la descripción de la última cena es una evocación del Reino de Dios. Así por ejemplo, los doce apóstoles prefiguraron al «nuevo Israel». La última cena –dice Zizioulas– fue claramente un «acontecimiento escatológico» unido indisolublemente al Reino de Dios, pues el Señor se refiere constantemente a su Reino (cf. Lc 22, 15-18). La *anámnesis* o memorial que hace el Señor en la última cena: «Haced esto en memoria mía», es muy probable que sea la *anámnesis* de su entronización en el Reino futuro. Se trata –añade Zizioulas– de una prefiguración o pregustación del Reino escatológico. De esta manera, la *anámnesis* de la última cena y por extensión de la Eucaristía, no sólo es memoria de los eventos pasados sino de los eventos futuros; es decir, del Reino de Dios que es el marco y la plenitud de toda la historia de la salvación¹⁰⁰.

Para Zizioulas el dato más relevante que confirma el carácter escatológico de la Eucaristía –aparte de la última cena–, son las apariciones de Cristo durante los cuarenta días que siguen a su Resurrección. En las apariciones –hace notar Zizioulas–, el clima es de «fiesta» pues el Señor resucitado manifiesta la victoria de Dios sobre sus enemigos. Las Escrituras hablan de que los primeros cristianos celebraban la Eucaristía con alegría, y –puntualiza Zizioulas– sólo la Resurrección y la Parusía pueden infundir una alegría de ese estilo. La orientación escatológica de la Eucaristía es evidente en la primera comunidad cristiana, que utiliza la expresión aramea *marana tha* (que Zizioulas entiende como una expresión litúrgica-eucarística)¹⁰¹.

Es interesante la argumentación patrística que hace Zizioulas para fundamentar que la Eucaristía es «icono» del Reino escatológico. Nuestro autor recurre a san Máximo el Confesor. Este pensador cristiano establece una relación entre los diversos momentos de la economía de la salvación utilizando las categorías de sombra, icono y verdad. Para san Máximo, la sombra son las cosas del AT, el icono lo realizado en el NT; mientras que la verdad es la condición de las cosas futuras¹⁰². Máximo el Confesor explica desde estas categorías que la Eucaristía es «icono» o «símbolo» de «aquello que es verdadero». Zizioulas aclara que san Máximo no cae en el platonismo de percibir la celebración eucarística terrena como un simple símbolo de una verdadera realidad que sería la Eucaristía del mundo celeste¹⁰³. Lo fundamental –hace notar Zizioulas– que aleja la concepción de san

Máximo de todo platonismo es su uso de la categoría del tiempo. Para el platonismo es imposible pasar del «icono» al «arquetipo» peregrinando a través del tiempo, pues es impensable que el «arquetipo» se encuentre al final de la historia; en cambio, para la concepción bíblica es indispensable tal caminar temporal, ya que la plenitud está al final del tiempo¹⁰⁴.

Zizioulas observa que, mientras en el pensamiento filosófico griego, la causa precede –lógica y cronológicamente– al efecto, en el pensamiento de san Máximo, ocurre prácticamente lo contrario: la causa se sitúa al final. Así, el AT es «sombra», el NT es «icono»; y el *éschaton* es la verdad. Para san Máximo el Confesor, la Eucaristía presente es el efecto del Reino futuro. En otras palabras: el Reino escatológico es la causa o raíz de la Eucaristía, lo que le confiere el verdadero «ser»¹⁰⁵.

Nuestro autor comenta que uno de los elementos indicativos de la presencia de los *éschata* en la Eucaristía, es el hecho de que los fieles se reúnan «juntos en un mismo lugar» alrededor del Mesías. En diversos textos del NT –afirma Zizioulas–, se manifiesta el carácter escatológico de la reunión de toda la humanidad en torno al Mesías (cf. Mt 25, 32). No es casualidad –puntualiza Zizioulas– que la Eucaristía en cuanto «icono» del Reino sea expresada como *synaxis*: asamblea. La asamblea eucarística lleva así una impronta escatológica, pues es anticipo de la «*synaxis* escatológica» de los hijos de Dios actualmente dispersos por el mundo. Sin embargo, Zizioulas observa que la conciencia escatológica de la *synaxis* –que era muy intensa en los primeros siglos– se ha venido a menos. Esto ha ocurrido principalmente en Occidente con la introducción de la «misa privada» que le está permitido celebrar al sacerdote sin pueblo. Pero, Zizioulas también reconoce que en la Iglesia ortodoxa se ha perdido la fuerza escatológica de la *synaxis*. Aunque en la ortodoxia no se permite la celebración eucarística sin la presencia del pueblo, existen muchas celebraciones –en parroquias, oratorios, monasterios, catedral– en razón de la gran extensión de las diócesis. De esta manera, se pierde el sentido de la *synaxis*: «congregarse en un mismo lugar»¹⁰⁶.

Zizioulas añade que junto al debilitamiento de la dimensión temporal de la Eucaristía como «icono» del Reino escatológico, también se da actualmente una pérdida de la visión de la Eucaristía como un movimiento hacia la consumación, en cuanto que ella es el camino del mundo hacia el Reino y la venida del Reino hacia el mundo. Este defecto –señala Zizioulas– es consecuencia del olvido de la dimensión de «ingreso» de la Eucaristía. La Eucaristía es un portal que se

abre hacia Dios. En el rito bizantino hay dos entradas: la pequeña entrada y la gran entrada¹⁰⁷, pero en la actualidad se ha eclipsado su significado como «entrada al Reino», para convertirse en movimientos puramente espaciales y funcionales. Zizioulas hace notar que para los Padres –por ejemplo, san Máximo el Confesor¹⁰⁸– la entrada del obispo al santuario era el «icono» de la primera venida del Señor a la tierra¹⁰⁹.

Nuestro autor también hace notar que existe la tendencia a minusvalorar la relación entre el carácter sacrificial de la Eucaristía y la venida del Reino de Dios. Ciertamente –afirma–, la Eucaristía es el mismo sacrificio de Cristo en la Cruz; pero también está en relación con el Reino escatológico. Esta relación es fundamental para percibir la completa verdad del sacramento. La Escritura nos dice que en la última cena, el Señor enseñó el carácter sacrificial de la Eucaristía al manifestarse como el Cordero pascual; sin embargo, hay que tener presente que en la Eucaristía no se hace memoria del cordero del Éxodo sino del escatológico¹¹⁰. El sacrificio de Cristo –el Cordero pascual– constituye el cumplimiento del fin escatológico del sacrificio, ya sea del cordero del Éxodo como de todo sacrificio posterior. Cuando la Iglesia repite en la Eucaristía las palabras del Señor: «Esta es mi Sangre de la nueva Alianza», nuestro pensamiento debe dirigirse no a un acontecimiento pasado sino al Reino escatológico. De ahí que el sacrificio de Cristo no puede ser aislado de su significado escatológico¹¹¹. La última cena –subraya Zizioulas– del Cordero inmolido está en estrecha relación con el «último día», el día de la venida gloriosa del Señor –la Parusía– y la restauración del Reino. En Cristo, no existe sacrificio sin redención, y la redención para la ortodoxia no sólo es remisión de los pecados sino transfiguración¹¹².

La mayor demostración –dice Zizioulas– del carácter escatológico de la Eucaristía y su identificación con el anticipo del Reino de Dios, está en el hecho de que desde el inicio, la celebración estuvo unida al domingo. Ciertamente, se celebra el domingo porque es el día de la resurrección del Señor; pero también porque es el «octavo día» de la creación, que inicia «la nueva creación». Los Padres –afirma Zizioulas– ponen énfasis en el carácter escatológico del domingo como el «octavo día» de la creación e imagen de la eternidad futura. Así, el domingo no sólo es recuerdo de la resurrección del Señor, sino también espera del siglo futuro, aquel día que no tendrá mañana ni envejecerá¹¹³.

Zizioulas hace unas valiosas reflexiones sobre el memorial o *anámnesis*¹¹⁴. Su aportación principal consiste en explicar cómo pue-

de hacerse memorial de un acontecimiento futuro. Desde un plano psicológico, *anámnesis* significa recordar el pasado. Sólo se recuerda el pasado; el futuro no se puede recordar pues aún el hombre no lo posee existencialmente. Zizioulas señala que desde la caída de Adán, vivimos en un tiempo fragmentado: pasado-presente-futuro. El futuro viene necesariamente después del pasado y del presente, y este orden no puede ser invertido. Pero –afirma Zizioulas– si se da el caso que el tiempo sale de esa fragmentación en razón de la abolición de la muerte por una acción trascendente de Dios, entonces el futuro ya no se separa del pasado y del presente. Más bien, ese futuro pleno da sentido al pasado y al presente, adquiere el valor de «hipóstasis»; por eso, puede ser anticipado y llegar a ser parte de nuestra memoria. De esa manera, se puede hablar de «memoria del futuro»¹¹⁵.

En esta línea, Zizioulas señala que la anáfora de la divina liturgia utilizada en la Iglesia ortodoxa –ya sea la de san Juan Crisóstomo o la de san Basilio– contiene una oración que se sale de la lógica común: «Haciendo memoria de este mandato salvífico, y de todo lo que aconteció por nosotros: la Cruz, la sepultura, la Resurrección al tercer día, la Ascensión al cielo, el sentarse a la diestra y la segunda y gloriosa venida»¹¹⁶. Sobre esta oración, Zizioulas comenta primero que es natural recordar los acontecimientos pasados como la Cruz y la Resurrección, es natural. Pero, recordar los acontecimientos futuros como la Parusía, sólo es posible si nos transportamos a un espacio existencial donde se sana o restaña la fragmentación de los tres elementos del tiempo: pasado-presente-futuro. Este espacio existencial es el Reino de Dios. Zizioulas vuelve a apoyarse en san Máximo el Confesor, para decir que la condición escatológica constituye la «razón» del pasado y el presente. Es el «final» –la plenitud– aquello por lo cual subsisten el pasado y el presente. Por eso, «el siglo futuro» se convierte no en efecto –como ocurre en el tiempo sometido a la muerte– sino en causa del pasado y el presente¹¹⁷.

La memoria del futuro «sin fin» –agrega Zizioulas– es determinante para que ontológicamente la celebración eucarística sea «icono» del Reino. Zizioulas argumenta desde los datos de la última cena, específicamente en la orden del Señor: «Haced esto en memoria mía». Si seguimos la lógica humana –la propia del tiempo sometido a la muerte– el sentido de la frase sería «haced ésto como recuerdo mío». Para Zizioulas, se trata de discernir si el Señor quería que la celebración eucarística fuera la perpetuación de su memoria en el pensamiento de sus discípulos; o si más bien la intención del Señor fue vincular la Eucaristía con la memoria eterna de Dios en el Reino definitivo¹¹⁸.

La cuestión clave –prosigue Zizioulas– es descubrir si la memoria de Cristo en la Eucaristía es una memoria «psicológica» de los acontecimientos pasados o si está vinculada ontológicamente al Reino escatológico¹¹⁹. Zizioulas argumenta que si acudimos a los textos paulinos podemos concluir que la frase del Señor «en memoria mía» está orientada a la Parusía. Esta relación anámnesis-escatología se hace evidente en las palabras que completan el relato de la última cena: «anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Co 11, 26). El sentido de esta frase es que en la Eucaristía no se anuncia la muerte del Señor en la perspectiva del pasado, sino en la perspectiva de la Parusía. Así también se puede explicar el uso litúrgico del *marana tha*¹²⁰.

En la Eucaristía –continúa Zizioulas– colocamos los eventos del pasado y del presente en el contexto del *éschaton*. El memorial del futuro no es sólo un acto psicológico –un movimiento de la imaginación hacia los acontecimientos del futuro– sino ontológico: dar «hipóstasis» a los acontecimientos y personas. Así, ellos no desaparecen –no son disueltos por la fuerza del tiempo y de la muerte– y viven eternamente. Esta pervivencia eterna de los eventos y de los seres no puede ser garantizada a través de su colocación en la memoria humana, pues ésta vive sometida a la contingencia creatural. Zizioulas explica que cuando la Iglesia reza por la «memoria eterna» de alguien, no se pide que esta persona perviva en la memoria de los hombres; más bien, se pide la pervivencia de esta persona en la «memoria de Dios». Pues sólo lo que existe en la memoria de Dios, existe en realidad¹²¹.

Ciertamente –afirma Zizioulas–, en la Eucaristía se conmemoran acontecimientos –la creación del mundo y los eventos de la vida del Señor–, pero también nombres. Y en la liturgia ortodoxa existen tres momentos especiales en los que se recuerdan nombres. En primer lugar, durante la *proskomedia*, cuando se preparan los *dípticos* que recuerdan a los difuntos. El segundo momento es la «gran entrada» que es como una prolongación de la *proskomedia*. Sin embargo, el momento más importante –dice Zizioulas– de la conmemoración es la anáfora. En la anáfora se realiza la conmemoración de los difuntos y de los vivos; ambos son colocados en la presencia de Dios: en su «memoria eterna». La Iglesia reza para que no sólo les sean perdonados sus pecados sino para que obtengan vida eterna¹²².

Zizioulas llama la atención de que la ortodoxia ofrece la Eucaristía también por la Virgen, los apóstoles, los mártires y los santos. Ésto se debe –explica– porque se pretende manifestar que los santos tienen

necesidad de la Eucaristía y entran en comunión con ella. Nuestro autor explica el profundo significado de rezar por los santos y los difuntos en la celebración eucarística, pues se ponen juntos a justos y pecadores, ofreciendo el sacrificio por ambos. Se ofrece la Eucaristía por los santos –continúa Zizioulas– para honrarlos y para manifestar que ellos son salvados sólo en la medida en que son miembros del Cuerpo de Cristo. En cuanto a los pecadores, se pide por el perdón de sus pecados a través de la comunión de todo el cuerpo de Cristo¹²³.

Zizioulas insiste en que la anámnesis de la Eucaristía no es psicológica sino ontológica: es una trascendencia de este tiempo caduco para llegar al «ser eterno» en Cristo. La conmemoración en la Eucaristía ciertamente parte de la pasión de Cristo y su sacrificio redentor en la Cruz –para ser más exactos se hace *anámnesis* de toda la economía de la salvación– pero, además, se proyecta hacia el Reino escatológico de Cristo, donde halla su cumplimiento. Por eso, el memorial de la Eucaristía, es «memorial del futuro», memorial de la Parusía gloriosa del Señor. Vivimos solamente en la medida que Dios se acordará de nosotros en el Reino de su Hijo, y ahí nos dará la verdadera hipóstasis¹²⁴.

Finalmente, debemos mencionar que nuestro autor no olvida la dimensión pneumatológica de la Eucaristía. En este sentido, detecta el defecto –especialmente común en occidente– de ver la celebración litúrgica únicamente desde una perspectiva cristológica, considerando la presencia del Espíritu Santo como algo secundario¹²⁵. Dado que la Eucaristía –afirma Zizioulas– no es la repetición de un acontecimiento pasado (como si fuera una copia de éste), sino la transformación –*metabolé*– de los dones –el pan y el vino– en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, tal prodigio exige y supone el descenso del Espíritu Santo, el Espíritu de «los últimos días» (cf. Hch 2,17). Por lo tanto, la Eucaristía tiene un marco pneumatológico –el descenso del Paráclito– y escatológico, pues el Espíritu Santo señala «los últimos días». Además, la presencia real de Cristo en la Eucaristía requiere la *synaxis*: la comunidad «reunida en un mismo lugar»; y esta reunión –anticipo de la comunidad escatológica– no puede realizarse sin la acción unificante del Espíritu Santo¹²⁶.

Como conclusión, podemos resaltar el mérito de Zizioulas al dar relevancia a la dimensión escatológica de la Eucaristía, mostrando la presencia de los *éschata* en la celebración. Si el Cristo que se hace presente en la celebración eucarística es el «Cristo escatológico» –Cristo pascual-parusiaco–, verdaderamente se puede hablar de que la *synaxis* eucarística es un «icono» del Reino definitivo. Sin embargo, debemos señalar que el pensamiento de Zizioulas sobre la *anámn*

nesis da la impresión de quitarle cierta entidad a los acontecimientos pasados –así por ejemplo, el sacrificio de la Cruz– en beneficio de la escatología. Quizás la intención de Zizioulas es evitar que la *anámnesis* sea una simple conmemoración del pasado, pero sin relación alguna con la plenitud del Reino por venir. En todo caso, debe decirse que en el ámbito católico no se percibe que la liturgia celebra un pasado inerte –como parece insinuar Zizioulas– sino la irrupción en el tiempo histórico de lo definitivo: lo escatológico. Así, la liturgia evoca el pasado –la vida terrena del Señor– pero en la medida en que ha sido eternizado o transfigurado por la resurrección de Cristo¹²⁷. Dejando de lado estas observaciones, la reflexión de Zizioulas sobre la Eucaristía es una muestra significativa de cómo la teología ortodoxa da relieve al carácter escatológico de la liturgia.

4. PRINCIPALES FIESTAS LITÚRGICAS ORTODOXAS CON UNA RELEVANCIA ESCATOLÓGICA

En la liturgia ortodoxa todas las celebraciones poseen una marcada orientación escatológica. Sin embargo, destacan de manera particular algunas celebraciones. En primer lugar, sobresale el domingo de Pascua –la fiesta de las fiestas– alrededor del cual gira todo el calendario litúrgico bizantino, y a partir del cual queda iluminada toda celebración. Dentro de las «grandes fiestas», poseen un marcado carácter escatológico: la Ascensión del Señor, la Transfiguración en el Tabor y la Dormición de la Virgen. En un rango inferior, se ubica el «domingo del juicio final» –el domingo de carnaval– en el cual la Iglesia ortodoxa celebra la llegada de Cristo-juez escatológico. Con referencia a los difuntos, destacan dos conmemoraciones: el sábado víspera del domingo del juicio final –el llamado «sábado de las almas»– y el sábado víspera de Pentecostés. Además, como hemos visto, se acostumbra recordar a los difuntos en los oficios de los sábados.

A continuación pasamos a resaltar algunos aspectos que nos pueden ayudar para percibir la percepción de los *éschata* en estas celebraciones¹²⁸.

4.1. La Pascua de Cristo: fuente de vida eterna

La fiesta de la Pascua es el corazón de la liturgia ortodoxa. Se constituye en el centro vivo de la misma vida eclesial, pues toda la

vida cristiana se nutre de la participación en el misterio pascual de Cristo. La fiesta de Pascua de los ortodoxos es definida por Bulgakov como «efecto tangible del Espíritu Santo» que hace presente a Cristo resucitado de modo invisible. La Pascua cierra la semana de la pasión, y es como el día que sigue a la noche. La ortodoxia proclama que el gozo reemplaza la pena, la alegría a la tristeza; por eso, cuando llega la Pascua, la semana de pasión no se recuerda más. El gozo pascual del Oriente es uno de los rasgos más sobresalientes de su vida eclesial. La Pascua no sólo es «la fiesta de las fiestas» sino también la fiesta de la reconciliación, cuando las diferencias humanas se olvidan y los fieles ortodoxos se dan el beso de la paz con el diálogo: «Cristo ha resucitado», «en verdad ha resucitado»¹²⁹.

La ortodoxia entiende claramente que la resurrección de Cristo es la fuente de la vida eterna. El ser humano sólo puede alcanzar la verdadera eternidad si participa de la vida de Cristo resucitado, pues únicamente mediante la comunión con aquel que ha vencido la muerte, se puede adquirir la victoria sobre ésta. En otras palabras, si el hombre quiere alcanzar su fin escatológico –la vida eterna–, debe incorporarse a la Pascua de Cristo. Esta verdad aparece continuamente a lo largo de los oficios del «santo y gran domingo de Pascua». La ortodoxia proclama que la Pascua de Cristo es la única fuente de inmortalidad.

«Cristo ha resucitado de la muerte, con la muerte ha aplastado la muerte y a los muertos en el sepulcro ha prodigado la vida»¹³⁰.

«Venid, bebamos una bebida nueva, no prodigiosamente manada de la roca infecunda, sino de la tumba de Cristo, de la cual corre la fuente de la incorruptibilidad. En Él nosotros somos fortificados»¹³¹.

«Festegramos la muerte de la muerte, la destrucción del hades, la primicia de otra vida, la eterna, y cantamos triunfantes a aquel que es la causa, el sólo bendito Dios de los padres, más que glorioso»¹³².

«Una Pascua sacra ha sido revelada hoy. Pascua nueva, santa; Pascua mística, Pascua venerabilísima, Pascua, el Cristo redentor; Pascua inmaculada, Pascua grande; Pascua de los creyentes, Pascua que ha abierto las puertas del paraíso, Pascua que santifica a todos los creyentes»¹³³

«Con tu cruz haz abolido la maldición del árbol; con tu sepultura, haz aniquilado el poder de la muerte; y con tu resurrección haz iluminado el género humano. Por eso te aclamamos, Cristo benefactor, Dios nuestro, gloria a ti»¹³⁴.

Indisolublemente unido al domingo de Pascua se encuentra el sábado santo¹³⁵. Para Bulgakov, el oficio del sábado santo es el culmen de la creación litúrgica ortodoxa. En el oficio de la mañana se realiza

el rito de la colocación del cuerpo del Señor en la tumba. Mientras se entonan los cantos alternados con el salmo 118, se contempla a Cristo que desciende a los infiernos¹³⁶. Es importante recordar que la escatología ortodoxa percibe el descenso de Cristo al *sheol* con una fuerte carga soteriológica. Incluso algunos teólogos ortodoxos hablan de la salvación de todos los que se encontraban en el «lugar de los muertos» apoyándose en la presencia redentora de Cristo en el *sheol*¹³⁷. Ciertamente, en la *lex orandi* bizantina se manifiesta con gran fuerza expresiva la dimensión salvífica de este acontecimiento, porque se dice que Cristo con su descenso al *sheol* ha derrotado al imperio de la muerte. Los textos litúrgicos proclaman que esta victoria de Cristo es también nuestra victoria; sin embargo, no se puede deducir de ellos una doctrina sobre la salvación de todos los muertos.

«Cuando descendiste en la muerte, oh vida inmortal, entonces persiste a muerte el hades, con el fulgor de tu divinidad; y cuando resucitaste los muertos de la región subterránea, todas las filas de la regiones celestes gritaban: oh Cristo dador de vida, Dios nuestro, gloria a ti»¹³⁸.

«El hades encontrándote quedó amargado, oh Verbo, porque veía un mortal deificado, cubierto de llagas y omnipotente, y a la vista de esa tremenda forma, fue perdido»¹³⁹.

«... El hades gime bajo la tierra y los judíos buscan calumnias contra la resurrección de Cristo, pero las mujeres gritan: éste es el sábado más que bendito en el cual Cristo duerme para resucitar el tercer día»¹⁴⁰.

«Hoy el hades gimiendo grita: mejor para mí si no hubiese acogido al Hijo de María, porque viniendo contra mí, ha destruido mi poder, ha partido las puertas de bronce, y ha resucitado, porque es Dios, a las almas que antes poseía. Gloria, Señor, a tu cruz y a tu resurrección»¹⁴¹.

«Hoy el hades gimiendo grita: ha sido destruida mi potencia, he acogido un mortal como un muerto cualquiera, pero no logro de ningún modo retenerlo, más bien con Él seré privado de tantos sobre los que reinaba: desde siglos poseía a los muertos, pero, he aquí, que Éste los resucita a todos. Gloria, Señor a tu cruz, y a tu resurrección»¹⁴².

4.2. La Ascensión del Señor: anticipo de nuestra morada eterna

La fiesta de la Ascensión forma parte del ciclo móvil del año litúrgico bizantino; es decir, depende del cómputo pascual, que varía cada año. Junto con la fiesta de la transfiguración se orienta a señalar el aspecto soteriológico y escatológico de la humanidad de Cristo¹⁴³. La fiesta de la Ascensión pone énfasis en la morada eterna de los hombres, el cielo, pues en su Ascensión Cristo entra en el seno trinitario con su carne –meta sarkoj–. Ciertamente, como Verbo eterno

del Padre, participa desde siempre de la vida trinitaria –vida de conocimiento y amor infinito–; pero desde la Ascensión, su humanidad santísima adquiere ya para siempre una condición de exaltación y una relación íntima –sin la kénosis de su condición terrena– con la Trinidad. La liturgia ortodoxa recuerda en esta fiesta que Cristo, al subir a los cielos, reserva para nosotros el ámbito de comunión trinitaria. En razón de la solidaridad del Salvador con todos los hombres, la Ascensión de Cristo es, en cierta manera, nuestra propia ascensión. Por eso, los textos litúrgicos proclaman que Cristo exaltado y sentado a la derecha del Padre, es primicia de nuestra exaltación. Verdaderamente el Señor ha ido a prepararnos una morada eterna¹⁴⁴.

«Tú que no estabas separado del seno del Padre, oh dulcísimo Jesús, has vivido sobre la tierra como hombre, hoy del monte de los Olivos haz subido en la gloria; y elevando con compasión nuestra naturaleza caída, la has hecho sentarse con el Padre...»¹⁴⁵.

«Tú has ascendido al Padre, oh Cristo dador de vida, y has exaltado nuestra stirpe, oh amigo de los hombres, en tu inefable compasión»¹⁴⁶.

«Has restablecido, oh Cristo, la naturaleza humana caída a causa de la corrupción, la has llevado a lo alto con tu ascensión, y junto a tí nos has glorificado»¹⁴⁷.

Además, la liturgia bizantina percibe la Ascensión de Cristo como acontecimiento que establece un vínculo entre el cielo y la tierra. Desde su Ascensión, Cristo no sólo abre las puertas del cielo para todos los hombres, sino que su humanidad exaltada y sentada a la derecha del Padre reconcilia el cielo con la tierra.

«Completa la economía a nuestro favor y reunida las realidades celestes con las realidades terrestres, tu ascensión en la gloria, oh Cristo Dios nuestro, sin separarte todavía de ningún modo de aquellos que te aman, sino permaneciendo inseparable de ellos, diciendo “yo estoy con vosotros” y “ninguno contra vosotros”»¹⁴⁸.

«La tierra está de fiesta y en alegría, y también el cielo exulta porque hoy asciende a los cielos Aquel que ha hecho lo creado y que ha unificado lo que estaba manifestamente dividido»¹⁴⁹.

4.3. La fiesta de la transfiguración: la humanidad transfigurada de Cristo es modelo de la divinización escatológica del hombre

La fiesta bizantina de la Transfiguración del Señor lleva un marcado carácter cristológico, antropológico y escatológico¹⁵⁰. Es una fiesta

que forma parte del ciclo fijo en el calendario litúrgico bizantino. Se celebra el día 6 de agosto y las diversas oraciones contienen una gran riqueza doctrinal y teológica. El misterio de la transfiguración de Cristo siempre ha gozado en la Iglesia ortodoxa de una gran importancia, pues aparece como el «icono» de la deificación escatológica del hombre por su incorporación a Cristo. En el Tabor, Cristo hace visible la gloria de su humanidad –gloria que le corresponde en razón de la unión hipostática– anticipando de esa manera su resurrección y mostrándose a la vez como prototipo de la divinización escatológica del hombre y del cosmos¹⁵¹.

«Tú oh Cristo que con manos invisibles habías plasmado el hombre a tu imagen, haz mostrado cual fue tu belleza arquetípica en la criatura; y no como en una imagen la haz mostrado, sino como eres tú por esencia, Dios y hombre»¹⁵².

Con su transfiguración, el Señor revela que el hombre también puede alcanzar la gloria de la transfiguración por la gracia de la filiación divina. La transfiguración de Cristo es imagen de la salvación de la humanidad: si la salvación es fundamentalmente divinización, el momentáneo brillar de la humanidad de Cristo es una prenda de nuestra propia divinización y salvación.

«Hoy, por la divina transfiguración, toda la naturaleza mortal, ya divinamente resplandeciente, y con alegría aclama: se transfigura Cristo para salvar a todos»¹⁵³.

«Celebrando en este día la vigilia de la santísima y gloriosa transfiguración, glorificamos a Cristo que ha transformado nuestra naturaleza con el fuego de la divinidad y, como al origen, la ha restablecido resplandeciente de incorruptibilidad»¹⁵⁴.

«Aquel que en un tiempo, mediante símbolos había hablado con Moisés sobre el monte Sinaí, diciendo «Yo soy el que soy», transfigurándose hoy sobre el monte Tabor ante la presencia de los discípulos, ha mostrado como en Él, la naturaleza humana recobra la belleza primera de la imagen...»¹⁵⁵.

«... Subido en efecto sobre este monte, oh Salvador, junto a tus discípulos, transfigurándote haz devuelto de nuevo radiante la naturaleza un tiempo oscurecida en Adán, haciéndola pasar a la gloria y al esplendor de tu divinidad. Nosotros pues a ti te aclamamos: Artífice del universo, Señor, gloria a ti»¹⁵⁶.

La fiesta de la transfiguración es por tanto toda una catequesis sobre la divinización o deificación del hombre. Esta divinización se in-

coa ya en la tierra pero está destinada a alcanzar su consumación en el último día, teniendo como modelo la imagen de la humanidad transfigurada de Cristo en el Tabor. En Cristo se percibe lo que nosotros llegaremos a ser en el *éschaton*; de ahí que la liturgia bizantina proclame que el misterio de la transfiguración del Señor equivale a la promesa de la gloria futura de los ciudadanos del cielo.

«Para mostrar la transformación de los mortales asuntos en tu gloria, oh Salvador, al momento de tu segunda y tremenda venida, sobre el monte Tabor Tú te haz transfigurado...»¹⁵⁷.

«Has limpiado con el agua y con el fuego la naturaleza humana manchada. Muestras el resplandor por tu carne, habiéndote iluminado más que el sol, a imagen de la gloria futura»¹⁵⁸.

4.4. La Dormición de la *Theotokos*: icono de la muerte cristiana

La fiesta de la Asunción, más conocida en el Oriente como «la Dormición de la Virgen», es celebrada el día 15 de agosto y posee una fuerte impronta escatológica. En la liturgia bizantina, aparece como uno de los últimos misterios que se relacionan con el Verbo encarnado. La Dormición de la *Theotokos* se presenta como «tipo» de la muerte cristiana, pues la Virgen con su partida de este mundo, revela la condición última del hombre¹⁵⁹. El «más allá» de una persona –como la Virgen– que vivió en comunión con Cristo es un estado de participación en la vida eterna. Como hemos visto, la escatología ortodoxa enseña que hasta el juicio final, la retribución es incompleta tanto para los santos como para los impíos. Ambos esperan la Parusía para entrar definitivamente en el cielo o en el infierno. Sin embargo, la ortodoxia proclama en esta fiesta –aunque con un lenguaje impreciso– que la Virgen ya entró en el Reino eterno; por eso, ella aparece como el icono de nuestra bienaventuranza escatológica. Andronikov afirma que su dormición –su muerte¹⁶⁰– es la prefiguración gloriosa de la resurrección de los hombres¹⁶¹. Nos muestra la victoria de la vida sobre la muerte, gracias a la participación en la resurrección de Cristo¹⁶².

La Iglesia ortodoxa no ha proclamado dogmáticamente –como ha hecho la Iglesia católica¹⁶³– que la Virgen fue asunta al cielo en cuerpo y alma una vez que concluyó su peregrinación por la tierra¹⁶⁴. Sin embargo, los textos litúrgicos de la fiesta¹⁶⁵ sugieren esta verdad, porque la ortodoxia canta en este día que la tumba de la Virgen se ha

convertido en «escalera» del cielo. La *Theotokos*, por su comunión con Cristo, ha pasado a la vida sin fin. Así, en la fiesta de la Dormición se celebra el paso de la Virgen de la muerte a la «vida eterna» y se acude a su eficaz intercesión¹⁶⁶.

«Extraordinario prodigio, La fuente de la vida es depositada en un sepulcro, y la tumba se hace escalera hacia el cielo...»¹⁶⁷.

«Oh, las maravillas de la siempre Virgen y Madre de Dios. Ellas trascienden el pensamiento. Ha convertido en paraíso la tumba que habitaba...»¹⁶⁸.

«En el parto haz conservado la virginidad, con tu dormición no haz abandonado el mundo, oh Madre de Dios. Haz pasado a la vida, tú que eres Madre de la vida y con tu intercesión rescatas de la muerte nuestra alma»¹⁶⁹.

«Tumba y muerte no han retenido a la Madre de Dios, siempre despierta con su intercesión e inmutable esperanza con su protección, cual Madre de la vida, a la vida la ha trasladado aquel que en su regazo siempre Virgen, había tomado morada»¹⁷⁰.

«Son vencidas en ti las leyes de la naturaleza, oh Virgen inmaculada: tu parto en efecto es virginal, y tu muerte ha atraído la vida. Oh tú que después del parto eres Virgen, y después de muerta vives. Salva siempre, oh Madre de Dios, tu heredad»¹⁷¹.

La fiesta de la Dormición de la Virgen contempla también a los apóstoles y los ángeles reunidos alrededor de la Madre de Dios en el momento de su tránsito al cielo; para Andronikov, esta imagen evoca el acompañamiento de la Iglesia en el momento de la muerte. Alrededor del cuerpo del difunto, se tejen lazos de unión: los vivos, los santos y los ángeles entran en comunión con el difunto mediante sus oraciones. A ejemplo de la Dormición —señala Andronikov—, todo oficio fúnebre es un icono de la Iglesia unida en oración. Por esta razón, la alegría debe ganar a la tristeza porque en la muerte del cristiano, la fuerza salvífica de la Pascua de Cristo y la intercesión de su cuerpo entero están actuando¹⁷².

«Cuando era ya el próximo tránsito de la morada pura de tu cuerpo, los apóstoles circundando tu lecho, te miraban con temblor, mientras los unos continuaban fijos presos de estupor. Pedro entre lágrimas te gritaba: oh Virgen, yo veo en ti, la vida, porque en ti ha vivido el gozo de la vida futura. Suplica pues con ardor o Inmaculada a tu Hijo y Dios, para que tu ciudad sea custodiada ilessa»¹⁷³.

4.5. El domingo del juicio final: una llamada a la conversión

La enseñanza de la Iglesia ortodoxa sobre la Parusía se refleja también en la liturgia. En el año litúrgico bizantino, existe un día que se consagra específicamente a este acontecimiento y en el que se invita a los fieles a contemplar la llegada gloriosa de Cristo-juez. Este día es el llamado «domingo del juicio final», que se ubica en el domingo precedente al inicio de la gran cuaresma, denominado también el «domingo de carnaval»¹⁷⁴. El domingo del juicio final pretende avivar en los fieles ortodoxos, la fe en la Parusía. El *synaxario* señala explícitamente que la fiesta de ese día hace memoria de la segunda venida del Señor.

«Se hace memoria de la segunda e incorruptible Parusía de Cristo. En tu inefable amor por los hombres, oh Cristo, haznos dignos de escuchar tu voz deseada, entre los que estarán a tu diestra y ten piedad de nosotros»¹⁷⁵.

Constantin Harissiadis comenta que, si bien el tema de la Parusía está de alguna manera latente en todo el año litúrgico ortodoxo, el hecho de consagrar a este tema una fiesta especial, es una manifestación clara de que la Iglesia ortodoxa quiere enseñar el valor de este acontecimiento escatológico y su repercusión existencial. En este día, los textos de los oficios proponen para la consideración de los fieles la Parusía del Señor, empleando imágenes vivas. Aunque se apela a la misericordia de Cristo-juez, no se deja de mencionar el temor debido a las culpas personales¹⁷⁶.

«Cuando vendrás para el justo juicio, oh justísimo juez, sentado sobre el trono de tu gloria, mientras un río de fuego corriendo de tu tribunal golpeará todo de desconcierto, y las potencias celestes te asistirán y los hombres, llenos de temor, serán juzgados, cada uno según sus obras; entonces sé indulgente con nosotros, y haznos dignos, oh Cristo, en tu amorosa compasión, del destino de los salvados, con fe te suplicamos»¹⁷⁷.

«Considerando el día tremendo del juicio y de tu inefable gloria, todo agitado y tembloroso por el temor, a ti grito, Señor: cuando vengas sobre la tierra, oh Cristo, a juzgar el universo, oh Dios, en tu gloria, libera entonces de todo castigo, a este miserable que gime, haciéndome digno, oh Soberano, de estar a tu derecha»¹⁷⁸.

El aspecto de la comunión de los santos queda remarcado con las constantes alusiones a la presencia maternal de la *Theotokos* en el día del juicio. Ella acudirá para interceder por sus hijos.

«Considerando la hora del examen y de la tremenda venida del Soberano amigo de los hombres, yo tiemblo todo, y afligido a ti grito: oh mi justísimo juez y sólo misericordiosísimo, acógeme penitente, por intercesión de la Madre de Dios»¹⁷⁹.

Las diversas composiciones poseen el mérito de llamar a la conversión a los fieles, pues enseñan también con claridad la posibilidad de la eterna condenación y la necesidad de una vida cristiana coherente. Todos los oficios de este día son una verdadera exhortación para prepararse, por la conversión del corazón a la llegada del Señor.

«El Señor viene para juzgar: ¿quién soportará su aparición? Estremécete, miserable alma mía, estremécete y haz los preparativos para tu éxodo, para encontrarlo propicio y piadoso a Él, el Dios de los padres. El fuego inextinguible me envuelve, me asusta el crudelísimo chirriar de los gusanos y el *hades* que consume el alma: sin embargo no llego a ser verdaderamente alcanzado: pero Tú, Señor, Señor, refuérzame con tu temor, antes de que llegue el fin»¹⁸⁰.

4.6. Conmemoraciones de todos los difuntos: el sábado de las almas y la vigilia de Pentecostés

En la liturgia bizantina existen dos fechas especialmente importantes para rezar por todos los difuntos: el sábado de los antepasados o «sábado de las almas»: [*psychosabaton*] que se celebra el día anterior al «domingo del juicio final», y el sábado víspera de Pentecostés. En los oficios de ambas celebraciones, la Iglesia ortodoxa eleva sus plegarias pidiendo por el reposo de todos los difuntos¹⁸¹.

«Oh solo Creador que con profunda sabiduría y amor gobiernas el universo, y a todas las criaturas das aquello que a cada uno le conviene, concede, oh Señor, reposo a las almas de tus siervos, porque en ti, Creador y Dios nuestro, han puesto su esperanza»¹⁸².

En el «sábado de las almas» se hace memoria de todos los fallecidos desde el inicio de los siglos. En los textos litúrgicos de ese día, se invita a los fieles a profundizar en la vanidad de las cosas de este mundo. Se puede decir que el «sábado de las almas», ubicado en la víspera del domingo del juicio final, enseña simbólicamente que todos los difuntos están a la espera de la Parusía para recibir su retribución plena. Y mientras tanto, en el tiempo actual, la Iglesia ortodoxa

reza por la salvación de todos sus hijos pidiendo que sean liberados del «fuego eterno».

«Suplicamos todos a Cristo, haciendo hoy memoria de cuantos han muerto ya desde el inicio del mundo, para que Él los libere del *fuego eterno*, a cuantos han dormido en la fe y en la esperanza de la vida eterna»¹⁸³.

«Sueño es nuestra vida. Por eso, oh Señor, haz hijos del día sin caso, a cuantos se han despertado de la noche de esta vida, tanto a los sacerdotes ortodoxos, cuanto a los reyes y a todo el pueblo»¹⁸⁴.

«Ignorando todas las deudas de la carne, oh Salvador nuestro, haz estar delante de tu tribunal, libres de condenación, hombres de toda época y de toda stirpe, justificados de ti, el Creador»¹⁸⁵.

En las plegarias no puede faltar el recurso a la intercesión de la *Theotokos*:

«Oh Madre de Dios pura, tú eres la salvación de los fieles, nosotros te consideramos como nuestro baluarte y puerto de refugio, intercede benévolamente ante el Dios que haz engendrado»¹⁸⁶.

En cuanto al sábado víspera de Pentecostés, la conmemoración que se hace de los difuntos, a las puertas de la celebración de la venida del Paráclito, manifiesta simbólicamente que el Espíritu Santo no cesa de actuar después de la muerte, pues los difuntos no pierden la imagen de Dios. El Espíritu Santo es el que otorga la prenda o las arras de la resurrección final, y por eso su acción sigue siendo vital para el hombre *post mortem*. Su presencia es la que diviniza al hombre, y es absolutamente necesaria para alcanzar la bienaventuranza escatológica. Es interesante subrayar que el domingo siguiente a Pentecostés, la liturgia bizantina celebra la fiesta de todos los santos¹⁸⁷. Es una indicación más del papel vivificador de la Tercera Persona divina. En todo caso, las oraciones del sábado, víspera de Pentecostés, son parecidas a las del sábado de las almas, pues el fin es el mismo: elevar plegarias pidiendo la salvación de todos los muertos.

«Da reposo a tus siervos junto a los justos, oh Salvador nuestro, y hazlos morar en tu atrios, como está escrito, sin tener cuenta, en tu bondad, de sus culpas voluntarias e involuntarias, y de todas las culpas cometidas conscientemente o inconscientemente, oh amigo de los hombres»¹⁸⁸.

Un aspecto reseñable de la conmemoración de todos los difuntos en la liturgia bizantina es que la celebración está transida por una

gran carga de esperanza. En las oraciones se pide a Dios que cambie la tristeza –consecuencia natural ante la muerte de los seres queridos–, por el gozo pascual. Es llamativo que en las oraciones se incluya la exclamación *aleluya*, tan propia del tiempo pascual.

«Traslada a quienes nos han dejado, oh Salvador inmortal, de esta morada temporal al tabernáculo de tus elegidos y hazlos reposar junto a los justos. Si como hombres ellos han pecado sobre la tierra, Tú oh Señor, que no conociste el pecado, perdona sus pecados voluntarios e involuntarios, por intercesión de la *Theotokos*, que te ha engendrado, afín que con una sola voz cantamos por ellos: ¡*Aleluya*!»¹⁸⁹.

«Tú sólo Señor eres inmortal, autor y creador del género humano, nosotros mortales, formados con la tierra, a la tierra retornaremos, como lo haz prescrito diciendo «Eres polvo y en polvo te convertirás». Transformamos los lamentos fúnebres en canto: ¡*Aleluya*!»¹⁹⁰.

También cabe mencionar, como día dedicado a los difuntos, el martes de la semana siguiente a la semana pascual. Existe la costumbre de que los fieles ortodoxos vayan a los cementerios para cantar el tropario de la Pascua sobre las tumbas de sus seres queridos y depositar ahí, un «huevo» pintado de rojo. Es una forma exterior que tienen los cristianos ortodoxos de hacer participar a los muertos del gozo pascual de los vivos. Este día se llama en la iglesia rusa *radonitsa*, que significa: «día de gozo»¹⁹¹.

4.7. Los oficios litúrgicos de los sábados: recuerdo de los difuntos

Los sábados –cuando no toca ninguna fiesta– la Iglesia ortodoxa acostumbra recordar a los difuntos en diversos momentos del oficio litúrgico. Este día viene a ser, en el ciclo semanal del calendario litúrgico bizantino, un contacto permanente entre la Iglesia terrestre y los que han dejado ya este mundo. En las oraciones, destacan hermosas composiciones como las contenidas en la *evloghitária nekrósima*¹⁹², donde se pide a Dios que conceda el paraíso a todos los difuntos.

«Soy imagen de tu gloria inefable, también llevo los estigmas de las culpas. Ten piedad de tu criatura, Soberano, purifícame en tu amorosa compasión, y concédeme la patria deseada, del paraíso vuélveme de nuevo ciudadano»¹⁹³.

«Da reposo, oh Dios, a tus siervos, dales su puesto en el paraíso, donde resplandecen, oh Señor, como astros los coros de los santos, y de

todos los justos. Da reposo a tus siervos que están dormidos, y todas sus culpas no las cuentas»¹⁹⁴.

Además, aparecen continuamente troparios que expresan con insistencia la necesidad de la plegaria por los difuntos, e invitan a confiar en la misericordia del Dios, «el amigo de los hombres». A lo largo del oficio, se pone de relieve la «filantropía divina».

«Tú que como Dios tienes poder sobre todos los vivos y los muertos, oh dador de vida, abre tu oído a las oraciones de tus siervos, muestra tu corazón amigo de los hombres y da la remisión de las culpas a las almas que haz trasladado y que pusieron la esperanza en ti, que eres más que bueno, en tu amorosa compasión»¹⁹⁵.

«Recuerda, Señor, a tus siervos en tu bondad, y perdona todo aquello en lo cual han pecado en sus vidas. Nadie está en efecto sin pecado, fuera de ti que puedes dar también a los difuntos el reposo»¹⁹⁶.

«Da, Señor, el reposo, a las almas que de las realidades temporales haz trasladado a ti, porque tú eres el omnipotente y el sólo inmortal: perdona, condona, oh compasivo, el mal cometido por ellos, ten misericordia, oh misericordioso, de la obra de tus manos, por intercesión de la Madre de Dios, oh sólo amigo de los hombres»¹⁹⁷.

«Atravesado el breve tiempo de la vida, aquellos que han vivido con fe son pasados a ti, Señor, al piadoso, colócalos en el lugar del reposo, ponlos a tu diestra en el día del juicio, sin mirar sus pecados»¹⁹⁸.

Asimismo, en el oficio del *orthros* de los sábados, después del rezo de una oda del canon por todos los santos, se canta una oda por todos los difuntos, se trata del llamado canon de Teofano. Es una manera de manifestar la profunda comunión existente en la Iglesia entre los santos, los difuntos y los vivos. El hilo conductor es el mismo de la *evloghitária*: el amor misericordioso del Señor.

«Toda radiante dulzura, oh mi Salvador, se te llama, eres tú todo insaciable afán. Conduce al torrente de las delicias y al agua de la remisión, a los difuntos que te dan gloria sin descanso»¹⁹⁹.

«Tú que eres Dios bueno y amigo de los hombres, por las oraciones de los mártires haz vivir a los difuntos allá donde está la tierra de las delicias, concediéndoles la remisión de las culpas, oh misericordioso, en tu gran y rica misericordia»²⁰⁰.

«Tú que por naturaleza eres bueno, tú que eres rico de misericordia y de dulzura, arranca de las tinieblas exteriores, aquellos que han invo-

cado tu nombre, justificándolos por la fe y volviéndoles resplandecientes por la gracia, en tu amor por los hombres»²⁰¹.

5. EL ACOMPAÑAMIENTO DE LA MUERTE EN LA LITURGIA ORTODOXA

La Iglesia ortodoxa acompaña de cerca a sus fieles, desde los momentos previos de la muerte hasta la sepultura. Tiene oraciones especiales para ayudar al agonizante a vivir con esperanza su tránsito al «más allá», así como oficios específicos para las exequias. En esta sección, señalamos algunos aspectos de este acompañamiento eclesial que nos permiten conocer la visión ortodoxa frente a la cercanía o presencia de la muerte. Como veremos, destacan dos aspectos: la petición de perdón por los pecados, y el gozo pascual.

5.1. Las oraciones para la agonía: manifestación del acompañamiento eclesial en el momento de la muerte

En el momento de la agonía, la ortodoxia cuenta con oraciones para consolar y brindar fortaleza al moribundo en ese dramático trance. Toda la comunidad eclesial es invitada a unirse en oración, para lo cual, la Iglesia ortodoxa posee dos oficios específicos: *el oficio de intercesión para agonizantes* y *el oficio de intercesión a la Theotokos antes de la separación de cuerpo y del alma*. El primero de ellos empieza con la recitación de dos salmos que solicitan la ayuda divina para el agonizante. El salmo 69: «Oh Dios ven a libramme...» y el salmo 142: «Yahvé escucha mi oración...». Luego, se reza el canon de san Teodoro el Estudita que posee un marcado carácter penitencial pues se habla de comparecer ante el «temible» tribunal de Dios; la intención es exhortar al moribundo para que se arrepienta de sus pecados²⁰².

«Pobre alma, vuelve hacia Dios en las lágrimas y los gemidos, antes de que tome fin la celebración de esta vida, antes de que el Señor te cierre la puerta del banquete»²⁰³.

Asimismo, se pide la intercesión de los ángeles buenos para que acompañen al alma en su ascensión al tribunal de Dios, y al mismo tiempo se pide auxilio contra los ángeles malos que buscan la perdición del alma²⁰⁴.

«Muy santos ángeles de Dios todopoderoso, tened piedad de mi, libradme de todos aquellos aduaneros mentirosos, pues yo no tengo buenas obras para oponer a mis actos malvados»²⁰⁵.

En cuanto al *oficio de intercesión a la Theotokos*, se estipula que debe ser recitado cuando el moribundo ya no puede hablar. Se trata de unas hermosas composiciones donde se pide a la Madre de Dios que socorra al agonizante en la experiencia dolorosa de la separación entre su cuerpo y su alma. Con gran dramatismo se describe este desgarramiento ontológico.

«Un gran temor, un indescriptible temblor toma mi alma en el presente: ella está agobiada de dolor en el momento de separarse de mi cuerpo, Virgen pura, ven a consolarme»²⁰⁶.

«La ruptura de los lazos, la anulación de las leyes de la unión natural y de toda mi constitución corporal provocan en mí la angustia de intolerables tormentos. Inclina sobre mí tu mirada de lo alto del cielo, oh Madre de Dios, quiere ahora, en tu compasión descender para visitarme a fin de que, viéndote, yo salga de mi cuerpo con gozo»²⁰⁷.

También se acude a la *Theotokos* para que proteja al agonizante del acoso de los ángeles malvados que buscan atormentarle. Es un eco de aquella creencia sobre la presencia de los ángeles malos en el momento de la muerte²⁰⁸.

«Como unos leones rugientes, los demonios me han rodeado, ellos buscan arrebatarme, desgarrarme cruelmente; sus dientes y sus mandíbulas, rómpelos, Virgen pura y sálvame»²⁰⁹.

5.2. El oficio de exequias: una celebración en clima pascual

En los oficios funerarios ortodoxos brilla de manera especial el gozo pascual. Ésto no significa que se deje de lado la dimensión impetratoria, pues en las oraciones se pide por el perdón de los pecados del difunto; sin embargo, los oficios subrayan que el Señor resucitado es capaz de «transformar» la pena y el dolor por la pérdida de los seres queridos en júbilo y esperanza. La alegría pascual es la característica más importante de la vida litúrgica en Oriente y no queda menguada ni siquiera en los oficios de difuntos. Como un dato objetivo sobre este aspecto pascual, podemos señalar que durante todo el

año los oficios fúnebres ortodoxos se celebran con ornamentos blancos y no negros²¹⁰. Además, está el hecho de que las diversas oraciones y composiciones del oficio de las exequias continuamente hacen referencia a la salvación eterna como don gratuito del Señor.

En los ritos de exequias, la ortodoxia hace una distinción de acuerdo al estado del difunto: laico, sacerdote²¹¹, obispo²¹², monje²¹³ y niño²¹⁴. Vamos a considerar sobre todo el oficio funerario de los laicos, por ser el oficio más comúnmente utilizado. En todos los casos, los oficios de exequias tienen tres etapas: las oraciones delante del cadáver, ya sea en el domicilio o en el lugar de deceso, los oficios propiamente dichos en el templo –que incluye el ingreso y la salida del templo– y finalmente la sepultura en el cementerio.

El cuerpo del difunto es tratado con un gran respeto e incluso recibe el nombre de «reliquia»²¹⁵. El término «reliquia» es el utilizado en la liturgia de exequias de la iglesia rusa, y, por lo tanto, indica no sólo los restos corpóreos de los santos, sino también el cadáver de cualquier cristiano²¹⁶. Resulta interesante, además, que en la ortodoxia existe una gran reticencia a la incineración del cadáver, por considerarla como práctica propia de las culturas profanas²¹⁷. En las exequias –especialmente en Rusia– se acostumbra trasladar el cadáver con el ataúd no cerrado –se cerrará después del oficio en el templo–, y se coloca en la frente del difunto una corona de papel con una imagen de la *deisis* –icono de la intercesión de la Virgen y san Juan Bautista ante Cristo glorioso– y el texto del trisagio²¹⁸.

El oficio de las exequias en el templo se inicia con la procesión desde el atrio mientras se canta el trisagio. El oficio consta de varias partes²¹⁹. Un aspecto relevante es que cuando se reza el salmo 118: «Dichosos los que van por camino perfecto...», se van intercalando cantos de *Aleluya*. Claramente, es indicativo de que la muerte se percibe desde la Pascua de Cristo. Otro aspecto que refuerza el carácter gozoso es el rezo de las bienaventuranzas –en la parte denominada: el «canto de las beatitudes»– con comentarios añadidos que ponen de manifiesto la esperanza de la asamblea sobre el destino eterno del difunto.

«Bienaventurados los misericordiosos, pues ellos obtendrán misericordia. Oh Cristo, tú haz prometido, a causa de su arrepentimiento, introducir en el paraíso al ladrón que sobre la cruz te decía: acuérdate de mí; hazme a mí también digno, en mi indignidad»²²⁰.

«Bienaventurados los que tienen el corazón puro, pues ellos verán a Dios. Tú que reinas sobre la vida y la muerte, haz reposar en la morada

de los santos aquello que tú haz elevado de las cosas pasajeras, y acuérdate de mi cuando vengas en tu Reino»²²¹.

Es llamativo el *prokímenon* –responsorio– que proclama el diácono antes de las lecturas, pues expresa la confianza en la salvación del difunto. Esta salvación se debe a que Dios misericordioso escucha la plegaria de la Iglesia por sus hijos difuntos.

«Bienaventurado es el camino donde tú marchas hoy, oh alma, pues un lugar de reposo te ha sido preparada. Es hacía ti mi Señor y mi Dios que mi voz se elevará»²²².

Las lecturas que utiliza la liturgia bizantina en el oficio de los difuntos para laicos –1 Ts 4, 13-17 y Jn 5, 24-30–, recuerdan a los fieles –desde la Palabra de Dios– que la muerte cristiana está abierta a la resurrección, pues morir «con Cristo» es adquirir la vida eterna. Al acabar la proclamación del Evangelio sigue un canto que es una alabanza a la amistad de Cristo y una suplica a la *Theotokos*.

«Con el alma de los justos que han muerto, haz reposar, oh Salvador, el alma de tu servidor y guárdale para la vida bienaventuranza que se encuentra cerca de ti, oh amigo de los hombres.

En el lugar del reposo que es el tuyo, Señor, y donde reposan todos los santos, haz reposar también al alma de tu servidor, pues sólo Tú eres amigo de los hombres.

Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. Tú eres el Dios que descendió a los infiernos y ahí rompió las cadenas de los que estaban encadenados. Haz reposar en paz, Tú mismo, el alma de tu servidor. Ahora y siempre por los siglos de los siglos.

Sola pura y sin tacha, oh Virgen, que virginalmente das a luz a Dios, rézale para que salve nuestras almas»²²³.

Después de la oración universal con respuestas litánicas–*ektenía*– y una serie de troparios, viene la oración de despedida en la cual se pide la intercesión de los santos.

«Que Cristo, nuestro verdadero Dios, que tiene poder sobre los vivos y los muertos, por las oraciones de su Madre toda pura e inmaculada, de su amigo Lázaro, santo y justo que estuvo cuatro días en la tumba, de nuestros padres bienaventurados y teóforos, y de todos los santos, ponga el alma de su servidor (N), que Él ha llamado en las moradas de los justos, que le haga reposar en el seno de Abraham, que lo

cuente en el numero de los justos y que nos conceda a todos misericordia, pues Él es bueno y amigo de los hombres»²²⁴.

Acto seguido, se cierra el oficio con el canto «memoria eterna». El sacerdote o el diácono entona: «En la bienaventuranza dormición, Señor, da a tu siervo difunto (N), un reposo perpetuo y otórgale una memoria eterna». A esta oración, el coro responde tres veces: «memoria eterna». Luego el sacerdote bendice el ataúd diciendo: «Que tu memoria sea eterna, oh hermano nuestro que mereces la felicidad y dejar un feliz recuerdo». Conviene señalar aquí, que en el caso de exequias para niños, la oración cambia, pues dice: «tu memoria es eterna, o niño (N), quien mereces la felicidad y dejar un feliz recuerdo». Nelidow comenta este cambio, señalando que «memoria eterna» debe entenderse como «salvación eterna». En el caso de los adultos –afirma Nelidow– no podemos estar seguros de su salvación. Por eso, sólo se pide a Dios que se acuerde de ellos en su «memoria», es decir que les conceda la salvación. Para los niños no es una petición sino una afirmación, pues al decir «tú memoria es eterna», se está diciendo «tú tienes ya la salvación»²²⁵.

Finalmente, resulta interesante que en la semana de Pascua, el oficio de exequias disminuye el tono penitencial. El preámbulo del ritual señala un principio básico para esa semana: todos los cantos tristes y penitenciales deben ser reemplazados por los cantos de gozo pascual. Este principio nos muestra una vez más la enorme importancia para la ortodoxia que tiene la Pascua de Cristo como verdaderamente centro del culto. Lo señalado en este preámbulo, nos enseña que las oraciones de la Iglesia por los difuntos están fundamentadas en la potencia salvífica del misterio pascual²²⁶.

«Hace falta saber que si alguien muere en la santa Pascua o en unos días de la semana de Pascua, antes del domingo de Tomás, se canta menos de aquello que es cantado ordinariamente, vista la grandeza y el honor de la luminosa fiesta de la Resurrección, porque es una fiesta de gozo y no de lamentación. Como nosotros resucitaremos todos en Cristo, en la esperanza de la resurrección y de la vida eterna, por esta misma resurrección de Cristo los muertos pasan de las penas de este mundo hacia el gozo y la felicidad y la Iglesia lo anuncia en unos cantos de resurrección. Por una pequeña parte de los cantos, de las letanías y de las oraciones propias de los difuntos, nosotros somos informados que el difunto ha muerto en penitencia. Si él no ha hecho bien a causa de sus pecados, él es liberado por las oraciones de la Iglesia»²²⁷.

*Estructura del oficio de exequias para laicos*²²⁸

La estructura del oficio de las exequias para laicos contenido en el *Euchologion sive rituale graecorum* de Goar es el siguiente:

Doxología presbiteral

Traslado del cadáver mientras se canta el trisagio en el atrio

Salmo 90

Salmo 118, 1-72

Respuesta a cada versículo: Aleluya

Synapte de difuntos

Salmo 118, 73-131

Respuesta a cada versículo: Ten piedad de tu siervo

Synapte de difuntos

Salmo 118, 132-176

Respuesta a cada versículo: Aleluya

Evloghitária de difuntos

Synapte de difuntos

Troparios

Salmo 50

Canon de Teofano (canon de los difuntos)

Kondákion

Nueve *stichira* de Juan el monje

El canto de las beatitudes (bienaventuranzas) con troparios

Prokímenon –responsorio– y lecturas: 1 Ts 4, 13-17 y Jn 5, 24-30

Ektenía y *synapte* de difuntos

Stichirón de despedida y recuerdo del cadáver.

Padre nuestro, troparios y *synapte*

Canto «memoria eterna»

Procesión al cementerio en el canto del trisagio.

6. VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LAS ORACIONES LITÚRGICAS BIZANTINAS EN SU RELACIÓN CON LOS *ÉSCHATA*

Las oraciones litúrgicas que hemos presentado, ya sea de las grandes fiestas «escatológicas», de los días especialmente dedicados a los difuntos, o de los oficios de las exequias, nos han enseñado la *lex orandi* de la Iglesia ortodoxa, y nos han permitido constatar su fuerte carga escatológica. Son la manifestación directa de la percepción ortodoxa de los *eschata*, tal como son vividas en el culto. Se puede señalar un eje en torno al cual giran todas las celebraciones: el misterio pascual. La vivencia apoteósica del gran domingo de Pascua, el canto del *Aleluya* en los oficios de difuntos y las exequias, las constantes re-

ferencias a la victoria «aplastante» de Cristo sobre la muerte; éstos y otros aspectos, son la mejor prueba de la existencia de este eje pascual. Este eje lleva consigo una fuerte impronta de esperanza sobre el destino eterno de los difuntos, pues Cristo con su resurrección abre a los hombres la posibilidad de ser partícipes de su victoria sobre la muerte y el pecado. De esta manera, la esperanza brilla como la virtud de primer orden dentro de la visión ortodoxa de las verdades eternas en el ámbito cultural. Puede decirse que la escatología ortodoxa se abre a una esperanza que «quiere ocupar todo el lugar».

En las fiestas litúrgicas ortodoxas que hemos analizado, nos encontramos con una gran riqueza teológica, manifestada especialmente en hermosas composiciones poéticas. El triunfo pascual de Cristo, la humanidad transfigurada-divinizada de Cristo y sentada a la derecha del Padre como anticipo de nuestra glorificación, la victoria pascual de la *Theotokos* por la estrecha comunión con su Hijo, la comunión de los vivos con los difuntos, la verdad de la Parusía como momento de justicia plena tal como es celebrada en el Domingo del juicio final; nos muestran auténticas verdades de la fe escatológica cristiana. Además, en el marco inigualable de la liturgia –acción de toda la Iglesia– estas verdades escatológicas se realizan como una auténtica catequesis para los fieles, ayudándoles a avivar en sus corazones el deseo de la salvación definitiva.

Las oraciones por los difuntos, contenidas en la liturgia ortodoxa, van tejiéndose encima del «cañamazo» de la salvación que ofrece Cristo resucitado. Las constantes apelaciones a la misericordia y a la bondad de Cristo, porque «sólo Él es bueno», «misericordioso» y «amigo de los hombres», hacen de los oficios litúrgicos ortodoxos para los difuntos verdaderas doxologías a la «filantropía divina». Son cantos impregnados de una gran confianza en la misericordia inagotable que Cristo ofrece sin cesar a los hombres. En relación con la misericordia aparece también el drama del pecado. Las oraciones litúrgicas ortodoxas no olvidan que los pecados de los hombres son causa de perdición eterna; por eso, la *lex orandi* ortodoxa pide en el domingo de carnaval –conmemorativo del juicio final– que «el temible juicio» del Cristo-parusiaco no encuentre a los hombres sin la conversión debida para acoger al Señor de la vida. De la misma manera, las oraciones para los agonizantes expresan, con una gran dosis de dramatismo, la partida del alma para encontrarse con el justo Juez. En todo caso, podemos afirmar que en las oraciones ortodoxas existe una gran asimetría a favor de la salvación, pues la misericordia divina se pone siempre en primer plano y la idea de la perdición eterna en un segundo plano.

En todos los oficios, brilla la viva conciencia de la comunión de los santos. Y en el «ejército de los justos», la *Theotokos* ocupa el primer lugar dentro de los intercesores. Las constantes referencia a la Madre de Dios –mostrada como la Madre misericordiosa que acude en ayuda de sus hijos– y junto a ella los santos y los ángeles, ponen de relieve el marco eclesial dentro del cual es posible avivar la esperanza escatológica. La oración de los unos por los otros es para la ortodoxia un elemento vital para referirse al destino de aquellos que han dejado este mundo, pues ellos no están solos: los acompañan los santos y los vivos. Hemos visto que en la liturgia de san Juan Crisóstomo se ofrece la Eucaristía por los santos, los difuntos y los vivos, todos ellos representados en el *dyskos*. Quizás este aspecto sea el que mejor refleja el pensamiento ortodoxo sobre el *éschaton*: toda la Iglesia, unida y formando un solo cuerpo en Cristo, espera la consumación final.

Al rastrear en la *lex orandi*, en busca de aspectos escatológicos que podrían ser divergentes con la doctrina católica, encontramos que no existen en realidad elementos de gran divergencia. Las prácticas y plegarias litúrgicas, después de una interpretación adecuada, pueden ser admitidas sin problema por la escatología católica. Piénsese, por ejemplo, en los oficios del sábado santo que hablan con gran lirismo de la liberación de las almas del *sheol*. Ciertamente, en algunas oraciones aparecen algunas expresiones como «liberación del fuego eterno» o de la condenación, como en algunas composiciones de los oficios del domingo del juicio final. Puede entenderse como una manifestación de la esperanza eclesial y la actual nesciencia en relación con el número de réprobos. En ese sentido, también en las oraciones católicas por los agonizantes y los difuntos, aparece la súplica para que el Señor libere a las almas de todo sufrimiento y le conceda la salvación. La Iglesia no puede declarar la condenación de nadie sino confiar en la misericordia de Dios.

«Libra Señor a tu siervo como libraste a los tres jóvenes del horno ardiente y del poder del rey inicuo»²²⁹.

«Tú que libraste a los tres jóvenes del fuego ardiente, libra también las almas de los difuntos del castigo que sufren por sus pecados»²³⁰.

En las oraciones de los agonizantes de los oficios ortodoxos, se hace mención de los ángeles malos y los buenos. A este respecto, debe señalarse que también en las oraciones para «la recomendación del alma» de la liturgia católica se pide la ayuda de los ángeles custo-

dios. Lejos de ser un punto de confrontación, este aspecto es manifestación de la devoción a los ángeles y la convicción en la existencia del demonio. En todo caso, sacar conclusiones más detalladas, como la doctrina de «los ángeles aduaneros», es tal vez ir más allá del sentido de las oraciones.

«Venid en su ayuda, santos de Dios; salid a su encuentro, ángeles del Señor. Recibid su alma y presentadla ante el Altísimo.

Cristo que te llamó, te reciba y los ángeles te conduzcan al regazo de Abrahán»²³¹.

Podemos decir que desde la liturgia –y no desde la teología especulativa– los puntos de contacto entre ortodoxos y católicos son más numerosos y sólidos. Esta convergencia puede sintetizarse en tres aspectos: la confianza en la infinita misericordia de Dios, la virtud de la esperanza como elemento insustituible para referirse al «más allá» y, finalmente, la «catolicidad» de la oración eclesial por todos los fieles difuntos sin excluir a nadie.

NOTAS

1. Las liturgias en el mundo oriental son variadas, así tenemos: la liturgia siro-oriental o caldea, la liturgia siro-malabar, la liturgia siro-occidental, la liturgia maronita, la liturgia copta, la liturgia etiope, la liturgia armenia, la liturgia bizantina y la liturgia italo-bizantina. Cf. I. H. DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Andorra 1960; D. GELSI, *Liturgias orientales*, en *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid 1987, pp. 1510-1537; N. LIESEL, *Las liturgias de la Iglesia Oriental. Las fiestas eucarísticas de los católicos orientales*, Madrid 1959.
2. Más adelante explicaremos la reflexión teológica de la ortodoxia sobre la *anámnesis*, especialmente las reflexiones del teólogo griego Ioannis Zizioulas sobre la Eucaristía como «memorial de la Parusía».
3. J. CORBON, *Liturgia y oración*, Madrid 2004, pp. 58-59.
4. «El Acontecimiento de la Pascua es, pues, no sólo el eje que realiza la unidad del año litúrgico bizantino, sino también el que lo “globaliza” como anámnesis de la Economía de la salvación, comprendida la Parusía». *Ibid.*, p. 59.
5. Cf. C. ANDRONIKOV, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Valencia 1992, pp. 87-96; O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris 2006, pp. 88-90; I. H. DALMAIS, *o.c.*, pp. 131-148; M. DONADEO, *L'anno liturgico bizantino*, Brescia 1991, pp. 19-25.
6. Cf. C. ANDRONIKOV, *o.c.*, pp. 92-93.
7. Cf. *ibid.*, pp. 93-94.
8. Cf. N. OSSORGUINE, *Eschatologie et cycles liturgiques*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 207-226. Nicolás Ossorguine desarrolla su estudio sobre el año litúrgico ortodoxo desde las categorías de día: vida eterna y noche: vida terrena. Entre otras ideas, pretende mostrar como el ciclo diario del oficio ortodoxo se despliega simbólicamente en la noche –vida terrena–; pues en la práctica, desde la Eucaristía –último oficio diurno– hasta las vísperas no se realiza ningún oficio. De esa manera, la Eucaristía aparece como único oficio del día –vida eterna– simbolizando ser el acontecimiento realizado en el tiempo que se abre a la eternidad; es decir al «día único» –el octavo día– que no conoce el ocaso.
9. «Venez... prosternons-nous devant le Christ». Le verbe “venez” exprime le fait qu’il faut prendre le chemin qui conduit au Christ, mais dans la mesure où le Christ Lui-même la Voie (Jn 14, 6) et où Il est “le commencement et la fin” (Ap 21, 6). *Ibid.*, p. 218.
10. La *ekphónesis* es una breve fórmula de doxología trinitaria pronunciada por el celebrante. Esta palabra viene del griego y significa «en voz alta». La *ekphónesis* se pronuncia como conclusión de una letanía o de la oración del celebrante; ésta

- puede ser en voz baja o alta, pero la *ekphónesis* siempre se pronuncia en voz alta. Cf. P. MINET, *Vocabulaire théologique orthodoxe*, Paris 1985, p. 61.
11. *Ekphónesis* del *orthros* del oficio bizantino.
 12. *Ekphónesis* de las horas menores del oficio bizantino.
 13. Cf. N. OSSORGUINE, *o.c.*, pp. 218-219.
 14. San Juan Bautista es considerado por el mundo ortodoxo como el santo más importante después de la *Theotokos*. Al respecto, Sergio Bulgakov ha hecho notar que si la Iglesia católica resalta la figura de san José como el santo más destacado que sigue a la Madre de Dios; en cambio, para la Iglesia ortodoxa, san Juan Bautista aparece como el más santo de los varones y el más cercano al trono de Dios. Cf. S. BOULGAKOV, *L'orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église*, Lausanne 1980, pp. 139-140.
 15. «Il contacio più ripetuto per i defunti durante tutto l'anno e specialmente il sabato, giorno dedicato nel ciclo settimanale a tutti i santi e a tutti i defunti...». M. DONADEO, *o.c.*, pp. 126-127.
 16. Cf. C. ANDRONIKOV, *o.c.*, p. 94.
 17. «Los Oficios de los domingos contienen las joyas de la liturgia bizantina... Desde las Vísperas del sábado por la tarde hasta el *Orthros* de la mañana del domingo, es en este Oficio donde la fe y la esperanza de los fieles son fortalecidos en la espera de la Divina Liturgia de la Resurrección. De Pascua a Pentecostés, el domingo es el primer día de la semana; de Pentecostés a Pascua, la semana es orientada hacia el domingo». J. CORBON, *o.c.*, p. 72.
 18. Cf. *Dimanche. Office selon les huit tons*, Chevetogne 1972, pp. 14-24; I-H DALMAIS, *Le Dimanche dans la liturgie byzantine*, en «La maison de Dieu» 46 (1959) 61 ss; E. THÉODOROU, *L'esprit du dimanche dans toute la célébration du culte orthodoxe*, en «Lex Orandi» 39 (1965) 126 ss.
 19. Cf. E. THEODOROU, *Temps et éternité dans la liturgie orthodoxe*, en A.M. TRIACA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, p. 290-291.
 20. Las «doce grandes fiestas» en la liturgia bizantina son: la Natividad de la Madre de Dios (8 de septiembre), la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre), la Presentación de la Santísima Virgen María en el templo (21 de noviembre), la Navidad (25 de diciembre), la Teofanía o el Bautismo del Señor (6 de enero), el Encuentro (2 de febrero), la Anunciación (25 de marzo), el domingo de ramos, la Ascensión, Pentecostés (fiestas móviles), la Transfiguración (6 de agosto), la Dormición de la Madre de Dios (15 de agosto). Cf. M. DONADEO, *o.c.*, p. 37.
 21. Cf. C. ANDRONIKOV, *o.c.*, pp. 94-96.
 22. Cf. M. DONADEO, *o.c.*, pp. 126.
 23. Cf. D. GELSI, *o.c.*, pp. 1528-1530.
 24. Cf. P. MINET, *o.c.*, pp. 126-127.
 25. La palabra *pannychis* significa «lo que dura toda la noche», y es sinónimo de *agrypnia*. El sentido primero de la *pannychis* hace referencia a las vigiliias que hacían los cristianos y que duraban toda la noche. Paradójicamente en el *euchologion* bizantino más antiguo que se conoce: el Barberini 336 (Siglos VIII-IX) se denomina *pannychis* a un oficio muy corto que no tiene relación con una larga oración nocturna ni con la oración por los muertos. A partir del siglo X, la *pannychis* va apareciendo en los oficios monásticos del *horologion*. Las *pannychis* más antiguas contienen oraciones que hacen referencia a la vigilia y la adoración nocturna. En ese sentido, parece que su carácter de vela ayudó para que se adaptara como oficio por los difuntos. De hecho, la forma actual de los oficios exequias dependen de las *pannychis* antiguas. Los rusos adaptaron las *pannychis* como oficios funerarios

- transcribiéndolas como *panikhída*. Cf. M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhída» des défunts*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 31-82.
26. Vid. infra: Estructura del oficio divino (horas mayores).
27. Cf. P. MINET, *o.c.*, pp. 141-142.
28. Entre los diversos tipos de troparios tenemos:
- *Afómelon*: Es un tropario que tiene una melodía original pero adaptada a los demás troparios. Si un tropario tiene una melodía que no es utilizada por otros troparios se llama *idiómelon*.
 - *Apolytikion*: En cada fiesta o memoria de un santo existe un tropario llamado «el tropario del día» o *apolytikion* –devolución– se canta al fin de las vísperas o del *orthros*. Es el tropario característico que resume el motivo de la fiesta o el misterio celebrado.
 - *Apósticha*: Son una serie de troparios cantados al final de las vísperas y del *orthros*. Se intercalan entre unos versos sálmicos variables que dependen del día: semana, domingo o fiestas.
 - *Evgloghitária*: son una serie de troparios dedicados ya sea a los difuntos o a la Resurrección del Señor.
 - *Exapostiláriori*: es un tropario llamado *fotagógico* –himno luminoso– se ubica entre el canon himnográfico y los salmos de los laudes.
 - *Irmós*: viene de una palabra griega que significa «lazo» o «séquito». El *irmós* es el primer tropario de todas las odas del canon. El *irmós* tiene una función musical porque es el modelo del ritmo y del canto para la ejecución de los troparios que le siguen.
 - *Káthisma*: viene a ser el tropario que sigue a la lectura de los salmos. El nombre expresa que es la parte del oficio en la cual se está sentado (*Kathízo*: sentarse).
 - *Litía*: es una oración pronunciada durante una procesión. La práctica litúrgica actual conoce dos formas: La *litía* de las fiestas y la de los difuntos. La *litía* de las fiestas se da en la procesión fuera del templo o del monasterio. En esa procesión el coro canta una serie de *stichira* y es seguida por la invocación de un gran nombre de santos, y la oración por las necesidades de la Iglesia. La *litía* de los difuntos puede tener lugar en la semana al fin del *orthros* y está compuesta por una serie de troparios de oraciones por los difuntos, seguida de una letanía incesante. La *litía* sea cual sea su forma constituye una suplica incesante de la Iglesia por sus miembros y para todo el mundo.
 - *Stichira*: son los troparios intercalados entre los versículos de los salmos de las vísperas y del *orthros*. También pueden ser cantadas solas como es el caso de la *litía*.
 - *Theotokion*: Es un *stichirón* puesto al final de una serie y está dirigida a la Madre de Dios. El *theotokion* es a veces una simple alabanza a la Virgen, y puede tener un contenido dogmático como es el *stichirón* del lucernario del oficio de la resurrección.
- Para conocer la variada terminología de las diferentes composiciones del oficio bizantino: cf. *Anthologhion di tutto l'anno*, v. I, Roma 1999, pp. 1557-1565; M. DONADEO, *o.c.*, pp. 235-236; P. MINET, *o.c.* pp. 22, 98, 123, 180, 190, 196-197; S. PARENTI (trad.) *Liturgia delle ore italo-bizantina. Rito di Grottaferrata*, Vaticano 2001, pp. 280-283.
29. Cf. P. KOVALEVSKY, *Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 144-145.

30. Cf. P. MINET, *o.c.*, pp. 119-120.
31. Cf. R. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Milano 1988, pp. 358-362.
32. Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 92; P. DE MEESTER, *Grecques (liturgies)*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 6, II, 1595-1604; D. GELSI, *o.c.*, p. 1530.
33. Vid. infra: Esquema de la divina liturgia de san Juan Crisóstomo.
34. No faltan las interpretaciones alegóricas sobre la *proskomidia* en cuanto que se asocia a los primeros años del Señor, pues la preparación de los dones se hace fuera del altar y con la cortina del iconostasio –mampara que separa la nave del altar– corrida de tal modo que se impide a los fieles ver este momento. Cf. L. GLINKA (dir.), *La divina liturgia. San Juan Crisóstomo*, Buenos Aires 1990, p. 28, nt. 1.
35. Para una mayor explicación sobre el modo como se prepara la patena vid. supra en el Cáp.: la oración por los muertos y la comunión de los santos en el Catecismo ortodoxo *Dios es viviente*.
36. Los trozos de pan con los *dípticos* se refieren tanto a los vivos como a los difuntos.
37. La entrada del celebrante con el Evangelio recibe el nombre de «pequeña entrada». El sacerdote va precedido de los ceroferarios y el diácono lleva el Evangelio a la altura de la frente. Esta procesión evoca la presencia de Jesús que viene a predicar la conversión a todos los hombres. Cf. L. GLINKA (dir.), *o.c.*, pp. 56-57.
38. Cf. A. SCHMEMANN, *For the live of the World. Sacraments and orthodoxy*, Crestwood 1995, p. 29.
39. Los ortodoxos denominan la *metabole* a la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Debe tenerse en cuenta que el término *transubstanciación* es extraño al lenguaje teológico ortodoxo. Esto trae divergencias en la forma de percibir el cambio operado por la consagración. Para la teología católica luego de la consagración cambia la sustancia del pan y del vino pero permanecen las especies. En cambio, la ortodoxia simplemente se remite a señalar que hay un cambio total de los dones, confiesa la presencia real de Cristo y rechaza todo intento de explicar más detalles sobre este misterio. Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 94; P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris 1979, pp. 246-248; J. MEYENDORFF, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2002, pp. 371-380.
40. La doctrina católica señala que la transubstanciación se realiza por las palabras de la consagración –palabras de institución–. Para la ortodoxia la *metabolé* es obrada por la epiclesis, pues los teólogos ortodoxos afirman que sólo si viene el Espíritu Santo las palabras pronunciadas por el sacerdote pueden tener eficacia. Cf. P. EVDOKIMOV, *o.c.*, pp. 249-251.
41. Más adelante explicaremos el pensamiento de Zizioulas sobre la anámnesis como recuerdo de los *éschata*.
42. «La puissance unifiante du Christ couvre l'univers, el l'Église élève la triple *Memento* des saints, des morts et des vivants avec la *Theotokos* en tête». P. EVDOKIMOV, *La prière de l'Église d'Orient. La liturgie de S. Jean Chrysostome*, Paris 1966, p. 184.
43. Justin Popovitch comentando el memento de los santos y de los difuntos de la liturgia de san Juan Crisóstomo enseña que si se ofrece la Eucaristía por la Virgen se debe a que Cristo es el único salvador del mundo y por Él, la *Theotokos* está desprovista de todo pecado. «Le sacrifice eucharistique es offert pour tous et pour tout. Et même pour le très sainte Déipare, bien qu'elle soit sans péché. Car le Dieu homme, le Seigneur Christ, est le unique Sauveur du monde et de la race humaine...». J. POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t.V, Lausanne 1997, p. 383.

44. En la disputas sobre el purgatorio entre latinos y orientales que tuvo lugar en el concilio de Florencia, Marcos de Efezo apelaba a la liturgia de san Juan Crisóstomo para impugnar la retribución plena después de la muerte, pues llamaba la atención de que se reza también por los santos. «... Marcos de Efezo insistía en que también los justos tienen necesidad de esa oración; y en particular, hacía referencia al canon eucarístico de la liturgia de Juan Crisóstomo, en el que el “Sacrificio incruento”, se ofrece también por los “patriarcas, profetas, apóstoles y cualquier espíritu justo que se ha perfeccionado en la fe”, e incluso por la propia Virgen María. Obviamente interpretaba la condición de los bienaventurados no como una justificación de carácter legalístico o estático, sino como un conjunto e ilimitado ascenso en el que la entera comunión de los santos –Iglesia celeste e Iglesia terrestre– ya ha sido iniciada en Cristo». J. MEYENDORFF, *o.c.*, p. 408.
45. Como hemos señalado anteriormente, la Iglesia ortodoxa ha insistido siempre que la transformación –*metabolé*– de los elementos eucarísticos es producido por la epiclesis, es decir por la invocación del Espíritu Santo y no por las palabras de la consagración. Sin embargo, Alexander Schmemmann ha hecho notar que no se trata de una «causa» como si las palabras de la consagración o la epiclesis sean «causas eficientes». Más bien, Schmemmann indica que la explicación correcta es mostrar el carácter escatológico del sacramento. En la epiclesis, el Espíritu Santo viene como en el último y gran día de Pentecostés, manifestando el mundo por venir. El Paráclito –afirma Schmemmann– nos lleva «más allá», pues inaugura el Reino eterno. Estar «en el Espíritu» es equivalente a «estar en el cielo», por eso vivir en el Espíritu es tener el gozo y la alegría del Reino de Dios. En la Eucaristía, el Espíritu Santo sella y confirma nuestra ascensión al cielo. Hace posible que la Iglesia se convierta en el Cuerpo de Cristo y que los dones eucarísticos entren a formar parte del alimento del Reino. Cf. A. SCHMEMMANN, *o.c.*, pp. 43-44.
46. Cf. P. EVDOKIMOV, *La prière de l'Église d'Orient. La liturgie de S. Jean Chrysostome*, pp. 95-97.
47. «Le temps liturgique et l'espace sacré unis conditionnent l'action, le culte liturgique où le Royaume de Dieu vient se placer en Parousie inaugurée». IDEM, *L'orthodoxie*, p. 216.
48. «Toda extensión se hace sagrada desde que es consagrada por la adoración y por la presencia del Señor. Uno de los efectos, en lo inmediato, del misterio litúrgico es hacer *escatológico* no sólo el tiempo, sino también el espacio en que se desarrolla en espíritu y en verdad». C. ANDRONIKOV, *o.c.*, p. 80.
49. Cf. P. EVDOKIMOV, *o.c.*, p. 213.
50. Cf. *ibid.*, p. 214.
51. Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 102.
52. Cf. *ibid.*, pp. 102-103.
53. Cf. A. SCHMEMMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, Crestwood 1988, p. 60. «It is the throne of the King and Lord. It is heaven, that kingdom in which “God is all in all”. And it is precisely from this experience of the altar as the focus of the Eucharistic mystery of the Church that all the “mystique” of the altar developed as heaven, as the eschatological pole of the liturgy, as that sacramental *presence* that converts the entire temple into “heaven on earth”». *Ibid.*
54. Cf. *ibid.*, pp. 60-61.
55. Hasta la edad media el santuario estaba separado de la nave sólo por un cancel muy bajo, al medio del cual se encontraba el arco del triunfo. Pero a partir de los siglos XV y XVI a medida que la ortodoxia acentuaba el aspecto místico del culto divino, este cancel se cambió en una mampara llena de iconos, que es la forma actual del iconostasio. Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 103.

56. Esta cortina –fuera de las celebraciones– oculta el altar de la vista de los fieles. En la celebración se abre y se cierra en varios momentos. Así, la cortina está cerrada en la *proskomidia*, se abre al iniciarse la liturgia de los fieles hasta el ofertorio o gran entrada –que recuerda la entrada de Jesús a Jerusalén–, donde nuevamente se vuelve a cerrar simbolizando la necesidad de meditar la pasión del Señor que siguió a su entrada en Jerusalén. El velo se abre otra vez en el canon eucarístico hasta la comunión de los sacerdotes, donde nuevamente se vuelve a cerrar para indicar que Jesús celebró la última cena en intimidad con sus discípulos. Cf. L. GLINKA (dir.), *o.c.*, pp. 152-153.
57. Existen diversas maneras de disponer los iconos en el iconostasio. Así por ejemplo, en la Iglesia católica ucraniana de Argentina se indica la siguiente distribución: en la primera fila, comenzando desde abajo, se coloca a la derecha de las puertas santas, una imagen del Señor y a la izquierda de la Virgen; mientras que en las puertas laterales suelen colocarse a los arcángeles Gabriel y Rafael. En la segunda fila –la fila central– suele colocarse en el medio: el icono de la santa cena y los iconos de los doce apóstoles se colocan a los lados, seis a cada lado. En la tercera fila –en el centro– suele colocarse el Pantocrator, y a ambos lados seis profetas del AT. Cf. *ibid.*, pp. 143-144.
58. Cf. C. ANDRONIKOF, *o.c.*, p. 302; O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 103.
59. Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, p. 103.
60. Cf. P. EVDOKIMOV, *o.c.*, p. 215.
61. Cf. *ibid.*, pp. 215-216.
62. No han faltado autores ortodoxos que han criticado el arte latino especialmente el barroco porque deja de expresar realidades escatológicas y deja al observador sólo en la belleza de este mundo. «Es notoriamente difícil, hasta imposible, participar en el simbolismo eucarístico en una catedral barroca de la misma forma a como se haría en una capilla romana. Se constata que este simbolismo está anulado en las construcciones del Renacimiento o en las de la Reforma, donde el lugar del Santo de los Santos, el altar, cima del templo y de la Iglesia, está prácticamente borrado del espacio litúrgico. Éste, por eso mismo, desaparece. La oración parece paralizada o esterilizada». C. ANDRONIKOF, *o.c.*, p. 82.
63. Cf. *ibid.*, pp. 83-84.
64. S. H. CROSS (trad.), *The Russian Primary Chronicle*, en «Harvard Studies in Philology and Literature» 12 (1930) 199.
65. Cf. K. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, Salamanca 2002, pp. 166-167.
66. S. BOULGAKOV, *o.c.*, p. 146.
67. «Celle-ci est “le ciel sur la terre”, la beauté manifestée du monde spirituel. Cette beauté, en tant que la Gloire de Dieu, emplissant le temple, y représente un élément particulier qui accompagne la prière et l’enseignement; dans sa finalité, du moins, elle est un art spirituel, qui, par lui-même, communique “la douceur ecclésiastique”». *Ibid.*
68. Kalistos Ware narra su primera experiencia con la ortodoxia como un encuentro con la liturgia. Cuenta que al entrar en un templo ortodoxo –el templo de san Felipe– su primera impresión fue de encontrarse en una iglesia vacía, pues habían muy pocos fieles dispersos por las naves y los costados; pero cuando empezaron los oficios percibió que el templo, a pesar de su aparente vacío, estaba lleno de una presencia misteriosa, se sintió en compañía de los santos y los ángeles. Había descubierto que la liturgia une el cielo y la tierra. «En entrant dans l’église de Saint-Philippe –c’est ainsi qu’elle s’appelait– je crus tout d’abord qu’elle était entièrement vide... Ma première impression, immédiate, fut celle d’un vide... Puis je pris conscience que l’église n’était pas entièrement vide. Quelques fidèles étaient dis-

- persés dans la nef et les bas-côtés... Peu après, un diacre sortit du sanctuaire et fit le tour de l'église en encensant les icônes et les fidèles... Ma première impression de vide s'est alors transformée en un irrésistible sentiment d'une présence. Je sentis que l'église était pleine, pleine d'une nuée de fidèles invisibles tout autour de moi...». K. WARE, *Strange yet familiar*, en Th. DOULIS (ed.), *Towards the authentic Church. Orthodox Christians Discuss Their Conversion: A Collection of Essays*, Minnesota 1996 cit. en H. ALFEYEV, *o.c.*, pp. 116-117.
69. Cf. P. EVDOKIMOV, *o.c.* p. 239.
70. «Las liturgias orientales, con su fasto, sus cantos, himnos y en general los textos litúrgicos, las fiestas, los ornamentos litúrgicos, los iconos, la arquitectura de la iglesia, son vividas como una irrupción de la liturgia angélica en la terrena, son vistas como una "concelebración" del culto divino hecho en sintonía por las dos Iglesias (celeste y terrestre)». Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*, Salamanca 2003, p. 57.
71. Cf. O. CLÉMENT, *o.c.*, pp. 86-88.
72. Cf. C. ANDRONIKOF, *o.c.*, p. 16.
73. Cf. *ibid.*, p. 26.
74. Cf. *ibid.*, p. 32.
75. «Questo carattere pasquale ed escatologico dell'eucaristia ha un'ulteriore conseguenza: la chiesa nella celebrazione eucaristica *si bagna di luce e si veste di tutto lo splendore di cui dispone*. Un'eucaristia in chiese semioscure per presunte ragioni di compunzioni è antitetica alla sua stessa natura. Sfortunadamente il pietismo, che di nascosto si è intrufolato nella nostra coscienza e nel nostro culto, ci ha trascinati nella sua errata concezione secondo cui lo sfarzo dei paramenti e dell'arredo dei templi è qualquosa di male. Quanto sia estraneo alla tradizione ortodossa un tale modo di intendere appare da un'unica e semplice osservazione: i paramenti più lussuosi e splendidi della nostra chiesa si trovano nei nostri monasteri...». I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, Magnano 1996, pp. 42-43.
76. Cf. E. THEODOROU, *Temps et éternité dans la liturgie orthodoxe*, en A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, p. 286.
77. Cf. C. ANDRONIKOF, *Le temps de la liturgie*, en A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 17-18.
78. «D'une part, nous sommes "remplis de la vie du Christ", car "le mystère de l'économie est accompli". C'est fait. En ce sens, *consummatum est*. Tel est l'état *actuel* auquel la célébration qui vient d'être effectuée nous a fait aboutir. D'autre part, nous prions pour accéder à cette même "vie infinie" dans l'avenir». *Ibid.*, p. 18.
79. Cf. *ibid.*, pp. 18-19.
80. Cf. *ibid.*, pp. 20-21.
81. Cf. *ibid.*, pp. 21-23.
82. Cf. *ibid.*, pp. 23-24.
83. Cf. *ibid.*, pp. 24-25.
84. Cf. *ibid.*, pp. 26-27.
85. Cf. *ibid.*, p. 27.
86. Cf. *ibid.*, pp. 28-30.
87. Cf. *ibid.*, pp. 31-33.
88. Cf. B. BOBRINSKOY, *Liturgie et eschatologie*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, p. 36.
89. Cf. *ibid.*, p. 37.

90. Cf. *ibid.*, pp. 37-38.
91. Cf. *ibid.*, pp. 38-39.
92. Cf. *ibid.*, pp. 39-41.
93. Cf. *ibid.*, pp. 43-45.
94. Bobrinsky manifiesta su pesar porque en la liturgia bizantina no existe una mención explícita del *marana tha*. «L'absence de ces acclamations me pèse dans la célébration liturgique: "Viens, Seigneur Jésus, oui, viens vite"». *Ibid.*, p. 45.
95. Joannis Zizioulas nació el año 1931 en Catafigio (Macedonia), realizó sus estudios en la universidad de Tesalónica y luego en Atenas. Perfeccionó su formación teológica en el Instituto Ecuménico de Bossey (Ginebra) y en la universidad de Harvard. Fue docente en el Seminario teológico de san Vladimir en Nueva York y en la Escuela Teológica de la Santa Cruz de Boston. El año 1966 enseñó historia de la Iglesia en la Universidad de Atenas, también ejerció la cátedra en las universidades de Edimburgo, Glasgow y Tesalónica. El año 1986, es ordenado sacerdote y elegido metropolitita titular de Pérgamo, siendo consagrado obispo en la catedral de Fanar (Estambul). El año 1988 es nombrado presidente de la comisión ortodoxa para el diálogo con las iglesias precalcedonenses. Joannis Zizioulas fue calificado por Congar como «uno de los teólogos más profundos y originales de nuestra época». Ciertamente, Zizioulas representa una de las voces más prestigiosas de la teología ortodoxa contemporánea. Su teología tiene el interés de que la pneumatología impregne fuertemente la eclesiología a partir de la escatología; por eso, la postura de Zizioulas recibe el nombre de «eclesiología escatológica». Entre sus principales obras destacan: *L'unità della chiesa nella Eucaristia nel vescovo nei primi tre secoli* (Atenas 1965); *L'ère eclesial* (Ginebra 1981); *Being as communion. Studies in Personhood and the Church* (Londres 1985); *Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, en «Irenikon» 60 (1988) 323-335; *Eucaristia e Regno di Dio* (Magnano 1996). Cf. *Zizioulas Jean*, en J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos 2004, pp. 1004-1008.
96. «... no hay relación ontológica entre el hombre y su fotografía. Sólo interviene la imaginación y produce nexos lógicos que vinculan la fotografía con la persona representada en ella. Pero una cosa es la fotografía y otra la imagen. El "icono" sin embargo, en sentido teológico, participa del prototipo en modo ontológico. Si maltratamos la fotografía, la persona en ella representada no padece daño alguno, mientras que si maltratamos el icono, maltratamos también el original... El icono contiene la verdad de las cosas. El icono se nos expresa en una forma auténtica, pero no idéntica a la verdad con la que existe o existirá el prototipo». Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*, pp. 88-89. Este texto forma parte de las lecciones de Zizioulas en la Universidad de Tesalónica en el periodo académico 1990-1991.
97. En la teología ortodoxa es posible encontrar dos tendencias eclesiológicas. Por un lado, se encuentra la llamada «eclesiología protológica» –de corte platónico– que percibe la auténtica realidad de la Iglesia en el inicio. De esta manera, la Iglesia terrena aparece como «icono» de la Iglesia celeste. La Iglesia celeste es preexistente en el designio eterno de Dios, y se va realizando paulatinamente: primero se da la Iglesia de los ángeles, luego viene la progresiva manifestación histórica de la Iglesia terrena con la creación, la elección del pueblo elegido, la Encarnación y Pentecostés. En esta postura, destaca el teólogo Ioannis Karmiris. Como contraria a esta posición está la «eclesiología escatológica» –con un influjo más bíblico– que percibe la verdadera realidad de la Iglesia en la escatología. Esta eclesiología señala que en la Iglesia terrenal –la Iglesia local– se refleja de modo real, pero aún no pleno, la Iglesia del futuro; es decir, el Reino escatológico. Yannis Spiteris –gran co-

- necedor de la teología griega— ha señalado que Zizioulas es el mejor representante de la «eclesiología escatológica». Como es fácil de deducir, estas dos corrientes desembocan en posturas contrarias sobre la relación entre la Iglesia universal y la particular. Para la «eclesiología protológica», la Iglesia universal exige la universalidad ontológica: la comunión entre ángeles y hombres, y por eso es anterior y distinta de la Iglesia particular. Además, el fin escatológico de la Iglesia terrestre es retornar a la Iglesia celeste. Por su parte la «eclesiología escatológica» afirma que la Iglesia universal es simultánea con la Iglesia particular, pues ambas son «iconos» del *éschaton*. Este icono se realiza en la Eucaristía; más aún, la reunión eucarística —la *synaxis*— es absolutamente necesaria para simbolizar la realidad escatológica. Cf. Y. SPITERIS, *o.c.*, pp. 15-131.
98. En las lecciones dadas en la Universidad de Tesalónica durante el periodo 1990-1991, Zizioulas señaló de una manera más polémica que uno de los puntos de separación entre Oriente y Occidente es la diversa manera de percibir la anámnesis. «... el Occidente no ha podido nunca colocar en el centro de la eclesiología la eucaristía, porque ha afrontado la eucaristía bajo la perspectiva de la historicidad. El Occidente ha separado la eucaristía de la escatología, como asimismo todos los demás sacramentos... Para nosotros la memoria no es un simple recuerdo de un acontecimiento del pasado. Nosotros hacemos la anámnesis de la segunda Parusía, es decir de un acontecimiento que todavía no ha sucedido. El pensamiento occidental no puede entender este hecho. Los occidentales no pueden comprender y aceptar la aclamación de nuestra divina liturgia: «Hagamos memoria del segundo y glorioso retorno» ¿Cómo se puede hacer memoria de la segunda venida, de un hecho que aún no ha sucedido? Esto es verdaderamente un escándalo para el pensamiento occidental». Cf. *ibid.*, p. 118.
 99. Cf. I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dios*, Magnano 1996, pp. 11-12.
 100. Cf. *ibid.*, pp. 13-15.
 101. Cf. *ibid.*, p. 15.
 102. Cf. SAN MAXIMO EL CONFESOR, *Scholia in lib. De Eccle. Hierarch.* PG 4, 137.
 103. Cf. I. ZIZIOULAS, *o.c.*, pp. 18-20.
 104. Cf. *ibid.*, p. 20. «Nell'eucaristia, secondo la concezione biblica, come secondo la visione del Confessore, sono raffigurate *la realtà future, il Veniente e il regno* che da lui verrà stabilito». *Ibid.*
 105. Cf. *ibid.*, p. 21. «Nel pensiero di Mássimo tuttavia, quanto più indietro risaliamo nel tempo, tanto più ci allontaniamo dall'archetipo, dalla causa: l'Antico Testamento è «ombra», il Nuovo e «icona» e «la condizione futura» è la verità». *Ibid.*
 106. Cf. *ibid.*, pp. 23-25.
 107. Vid. supra: Esquema de la divina liturgia de san Juan Crisóstomo. La pequeña entrada es la entrada con el Evangelio y en la gran entrada se llevan los dones al altar.
 108. Cf. SAN MAXIMO EL CONFESOR, *Mystagogia*: PG 91, 688.
 109. Cf. I. ZIZIOULAS, *o.c.*, p. 29.
 110. Cf. *ibid.*, pp. 32-33.
 111. Zizioulas percibe en el Apocalipsis una clara enseñanza de la relación sacrificio-escatología en la celebración eucarística: a) El cordero inmolado tiene el poder de abrir el libro sellado en el último día; b) El sacrificio del Cordero no concierne sólo al pueblo de Israel sino a toda la humanidad (Ap 5,9); c) Existe una relación entre el Cordero inmolado y el «Aleluya», donde esta exclamación es un himno escatológico. Está tomada del *hallel*—salmos 113-118— que el Señor recitó en la última cena, y que ya poseía en la época del Señor un sentido escatológico-mesiánico. Cf. *ibid.*, pp. 34-35.

112. Cf. *ibid.*, pp. 36-38.
113. Cf. *ibid.*, pp. 38-42.
114. Para una mayor profundización sobre la *anámnesis* en las liturgias orientales: V. TRAPANI, *Memoriale di salvezza: l'anamnesi eucaristica nelle anafore d'Oriente e d'Occidente*, Città del Vaticano 2006, pp. 143-168.
115. Cf. I. ZIZIOULAS, *o.c.*, pp. 45-46.
116. Oración pronunciada luego de las palabras de la consagración en la liturgia de san Juan Crisóstomo.
117. Cf. *ibid.*, pp. 47-48.
118. Cf. *ibid.*, p. 48.
119. Cf. *ibid.*, pp. 48-49.
120. Cf. *ibid.*, p. 49.
121. Cf. *ibid.*, p. 50. Zizioulas muestra como el «recordar» de Dios sobre los hombres trae consigo consecuencias verdaderamente ontológicas en ellos. «Quando Dio pronuncia il tremendo: «Non vi conosco» (Mt 25, 12), le conseguenze non sono psicologiche, ma ontologiche; allo stesso modo quando afferma: «Non mi ricorderò più dei loro peccati» (Hb 8, 12; 10, 17), le conseguenze sono di ordine ontologico per i peccati concreti». *Ibid.*
122. Cf. *ibid.*, pp. 51-56.
123. Cf. *ibid.*, pp. 59-60.
124. Cf. *ibid.*, pp. 60-61. «Viviamo veramente solo nella misura in cui Dio, nel regno del suo Figlio, si ricorderà di noi e ci darà finalmente ipostasi. L'eucaristia, trasportandoci in questo regno, ci offre il sacrificio di Cristo, “per la remissione dei peccati” ma anche “per la vita eterna”, cioè “l’essere sempre e l’essere bene” (Massimo il Confessore), il nostro essere ipostático-personale nel “secolo senza fine che non invecchia” (Basilio)». *Ibid.*, p. 61.
125. Cf. *ibid.*, p. 72. En sus lecciones de la Universidad de Tesalónica, Zizioulas había enseñado que el Espíritu Santo es el que hace posible la iconicidad de los *éschata* en la celebración eucarística. «El Espíritu nos introduce en otra dimensión, en la dimensión del futuro. Sitúa la historia y el tiempo en el futuro y de ese modo los libra de sus confines y límites espacio-temporales, que comportan sobre todo la muerte. Por eso el Espíritu es vivificante, porque introduce las cosas últimas en la historia». Y. SPITERIS, *o.c.*, p. 119.
126. Cf. I. ZIZIOULAS, *o.c.*, p. 73.
127. Cf. Y. SPITERIS, *o.c.*, p. 126.
128. Para una mayor profundización sobre las celebraciones de la liturgia bizantina: C. ANDRONIKOF, *Le sens des fêtes*, Paris 1970; *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y los hombres*, Valencia 1992; M. DONADEO, *L'anno liturgico bizantino*, Brescia 1991.
129. Cf. S. BOULGAKOV, *o.c.*, pp. 148-149.
130. Tropario del *orthros* y de las vísperas del domingo de Pascua.
131. 3ª oda del canon de san Juan Damasceno del *orthros* del domingo de Pascua.
132. *Tropario* de la 7ª oda del canon de san Juan Damasceno del *orthros* del domingo de Pascua.
133. *Stichirón* del *orthros* del domingo de Pascua.
134. *Stichirón* de las vísperas del domingo de Pascua
135. El teólogo Ossorguine ha hecho unas valiosas reflexiones sobre el sábado santo bizantino señalando que junto con el domingo de Pascua son símbolo del día único: el «octavo día» de la creación. En el sábado santo –afirma Ossorguine–, Cristo libera el séptimo día de las garras de la noche y lo conduce al día sin ocaso significado por el domingo. En el sábado santo se celebra que Cristo destruye el infier-

- no. Cf. N. OSSORGUINE, *Eschatologie et cycles liturgiques*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 222-226.
136. Cf. S. BOULGAKOV, *o.c.*, p. 148.
137. Cf. H. ALFEYEV, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Paris 2001, pp. 243-244.
138. *Afiómelon* del *orthros* del sábado santo
139. *Tropario* de la 4^a oda del canon del sábado santo en el *orthros* del sábado santo.
140. *Kondákion* del *orthros* del sábado santo.
141. *Idiómelon* de las vísperas del sábado santo.
142. *Idiómelon* de las vísperas del sábado santo.
143. «La Ascensión precede a la Transfiguración en el devenir general de la salvación, pero ella la sigue en la economía física de Cristo sobre la tierra. La Transfiguración es escatológica en cuanto al Dios-hombre, la Ascensión lo es en cuanto al hombre. Pero las dos son igualmente *theantrópicas*, aunque Cristo no se haya transfigurado cuando se elevó ni se haya elevado cuando se transfiguró». C. ANDRONIKOV, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, p. 261.
144. *Ibid.*, p. 262.
145. *Stichirón* de las primeras vísperas en la gran fiesta de la Ascensión del Señor.
146. *Tropario* de la 3^a oda del canon del *orthros* de la gran fiesta de la Ascensión del Señor.
147. *Tropario* de la 3^a oda del canon del *orthros* de la gran fiesta de la Ascensión del Señor.
148. *Kondákion* de la gran fiesta de la Ascensión.
149. 3^a oda del *orthros* de la gran fiesta de la Ascensión.
150. Constantin Andronikov señala que la fiesta de la transfiguración se constituye en la fiesta más teológica y la consumación prefigurada de las demás. Es un acontecimiento que en potencia y en acto se constituye en símbolo de la Pascua más allá del tiempo; es decir, de la resurrección en la eternidad y en la gloria, cuando Dios sea todo en todos. Cf. C. ANDRONIKOV, *Les sens des fêtes*, Paris 1970, pp. 243-244.
151. «La transfiguración profetiza *in actu* un estado de la creación unida a su Creador, que debe ser establecido después de la vuelta física del Hijo en el seno de la Trinidad». IDEM, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, p. 260.
152. *Tropario* de la 5^o oda del *orthros* de la gran fiesta de la transfiguración.
153. *Kondákion* del *orthros* del día 5 de agosto.
154. *Stichirón* del *orthros* del día 5 de agosto.
155. *Idiómelon* de la gran víspera en la gran fiesta de la transfiguración.
156. *Idiómelon* de la gran víspera en la gran fiesta de la transfiguración.
157. *Káthisma* del *orthros* en la gran fiesta de la transfiguración
158. 7^a oda del canon del *orthros* del 5 de agosto.
159. Un estudio más detallado sobre el aspecto escatológico de la dormición de la Virgen en: C. ANDRONIKOV, *La dormition comme type de mort Chrétienne*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 13-29; A. KNIAZEFF, *Eschatologie et mariologie liturgique byzantine*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 139-154.
160. La doctrina ortodoxa habla de la muerte de la Virgen como «dormición». Hoy en día, en ámbito católico la mayoría de los teólogos parecen inclinarse por afirmar que la Virgen murió, participando de esa manera en la muerte de su Hijo. Cf. J.

- L. BASTERO, *María, Madre del Redentor*, Pamplona 1995, pp. 266-268; J. GALLOT, *María, nella opera della salvezza*, Roma 1991, pp. 324-335.
161. «María, en efecto, es el microcosmos eclesial y, al mismo tiempo, el icono de la Iglesia, “más vasto que los cielos”. En ese sentido, es la apoteosis del hombre, porque ella es el arquetipo de la realización *theantrópica*, tanto en la vida como en la muerte». C. ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia*, p. 303.
 162. «La dormition de la Vierge es la porte du Royaume. Elle indique d'une manière éblouissante la finalité réelle de la mort, à savoir: la victoire de la vie, la résurrection à la suite du Christ». IDEM, *La dormition comme type de mort Chrétienne*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, p. 13.
 163. DH 3900-3904.
 164. «La única definición doctrinal sobre María formalmente aceptada por la Iglesia bizantina es el decreto del concilio de Efeso que la denominó *Theotokos* o “Madre de Dios”. Aunque el decreto es obviamente cristológico, y no mariológico... Esa proximidad de María a Cristo contribuyó, en Oriente, a una considerable popularidad de las tradiciones apócrifas que atestiguaban su glorificación corporal después de su muerte. Esas tradiciones encontraron su lugar más apropiado en la poesía himnográfica de la fiesta de la Dormición (*Koimèsis*, día 15 de agosto) pero nunca fueron objeto de especulación teológica o de definición doctrinal...». J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, pp. 307-308.
 165. La fiesta de la dormición o *koimesis* se comenzó a celebrar en Oriente a mediados del siglo VI; por tanto, antes que en Occidente.
 166. «La dormición muestra el acceso ideal a la vida eterna. La mujer ha vencido a la serpiente. El arma última del enemigo implacable no tiene ya fuerza. La Asunción es la victoria final que una criatura humana gana a la muerte realizando íntegramente la voluntad de Dios, que ella ha aceptado y asumido libremente. Ella es el retorno al jardín de Edén, a la sombra del árbol de la vida. Los querubines temibles bajan la espada de fuego, cantan himnos de alegría». C. ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia*, p. 308.
 167. *Aftómelon* de la gran víspera en la gran fiesta de la Dormición de la Madre de Dios.
 168. *Tropario* de la 8ª oda del *orthros* de la gran fiesta de la Dormición de la Madre de Dios.
 169. *Apolytikion* de la gran víspera en la gran fiesta de la Dormición de la Madre de Dios.
 170. *Kondákion* del *orthros* de la gran fiesta de la Dormición de la Madre de Dios.
 171. *Irmós* de la 9ª oda del *orthros* de la gran fiesta de la Dormición de la Madre de Dios.
 172. Cf. C. ANDRONIKOV, *o.c.*, p. 313.
 173. *Idiómelon* del *orthros* de la gran fiesta de la Dormición de la Madre de Dios.
 174. Cf. C. HARISSADIS, *L'eschatologie du dimanche du jugement dernier*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Eschatologie et liturgie. Conférences saint Serge XXXI semaine d'études liturgiques*, Paris 1984, pp. 101-103.
 175. *Synaxario* del domingo de carnaval o domingo del juicio final.
 176. «L'enseignement relatif aux temps derniers se trouve présent de manière diffuse dans les offices de l'année tout entière. Néanmoins, le fait de consacrer un jour spécial, et tout spécialement un dimanche, pour fêter la Seconde Parousie, met un accent tout particulier sur la densité par laquelle l'Église a voulu la traiter et mettre à la disposition des fidèles son enseignement eschatologique». *Ibid.*, p. 112.
 177. *Tropario* de las primeras vísperas del domingo de carnaval.

178. *Exapostiláron* del *orthros* del domingo de carnaval.
179. *Theotokion* del *orthros* del domingo de carnaval.
180. 7ª oda del canon del *orthros* del domingo de carnaval.
181. Cf. M. DONADEO, *o.c.*, pp. 126-127.
182. Tropario del *orthros* del sábado de los difuntos.
183. *Irmós* de la 1ª oda del canon del *orthros* del sábado de los difuntos.
184. 3^{er} tropario de la 1ª oda del canon del *orthros* del sábado de los difuntos.
185. 5º tropario de la 1ª oda del *orthros* del sábado de los difuntos.
186. *Theotokion* de las vísperas del sábado de los difuntos.
187. Cf. C. ANDRONIKOF, *o.c.*, p. 318.
188. *Káthisma* del *orthros* del sábado víspera de Pentecostés.
189. *Kondákion* del *orthros* del sábado de los difuntos y de la víspera de Pentecostés
190. *Íkos* del *orthros* del sábado de los difuntos y de la víspera de Pentecostés.
191. La costumbre de los huevos pintados de rojo, que los ortodoxos se dan mutuamente en Pascua, se remonta a la antigüedad. Se vincula a la leyenda según la cual, santa María Magdalena habría ido a Roma y presentado al emperador Tiberio, un huevo rojo como símbolo de la Pascua de Cristo: su vida escondida en la tumba y la sangre vertida en la cruz. Cf. P. KOVALEVSKY, *Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXF semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, p. 53.
192. Como explicamos en la parte dedicada al oficio bizantino, la *evloghitária* es una serie troparios dedicados a los difuntos –*evloghitária nekrósima*– o a proclamar la resurrección de Cristo: *evloghitária anastásima*.
193. 4º tropario de la *evloghitária nekrósima* del *orthros*, sábado ferial.
194. 6º tropario de la *evloghitária nekrósima* del *orthros*, sábado ferial.
195. *Káthisma* del *orthros*, sábado, 2º tono del *oktoechos*.
196. *Káthisma* del *orthros*, sábado, 2º tono del *oktoechos*.
197. *Káthisma* del *orthros*, sábado, 4º tono del *oktoechos*.
198. *Káthisma* del *orthros*, sábado, 4º tono del *oktoechos*.
199. Tropario de la 9ª oda del canon por los difuntos –poema de Teofano– del *orthros*, sábado, 2º tono del *oktoechos*.
200. Tropario de la 9ª oda del canon de los difuntos –poema de Teofano– del *orthros*, sábado, 3er tono del *oktoechos*.
201. Tropario de la 9ª oda del canon de los difuntos –poema de Teofano– del *orthros*, sábado, 4º tono del *oktoechos*.
202. Cf. J.C. LARCHET, *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris 2004, pp. 39-41.
203. 3ª oda del canon de san Teodoro Estudita del oficio para agonizantes.
204. Cf. J. POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t.V, pp. 367-369.
205. 7ª oda del canon del oficio para agonizantes.
206. 1ª oda del canon del oficio de intercesión de la *Theotokos* antes de la separación del alma y del cuerpo.
207. 6ª oda del canon del oficio de intercesión de la *Theotokos* antes de la separación del alma y el cuerpo.
208. Cf. J. C. LARCHET, *Vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, pp. 88-93.
209. 3ª oda del canon del oficio de intercesión de la *Theotokos* antes de la separación del alma y el cuerpo.
210. Cf. P. KOVALEVSKY, *Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La*

- maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 141-142.
211. El oficio para los sacerdotes fallecidos es uno de los oficios más largos y solemnes que se celebran en la Iglesia ortodoxa. El oficio de los difuntos para presbíteros consta de una gran abundancia de lecturas –se leen diez perícopas del NT en vez de las dos habituales– y se utiliza el canon del sábado santo. Entre la 6^a y la 7^a oda del canon se intercalan veinticuatro oraciones que concluyen cada una con un *Aleluya* cantado. En la salida del ataúd y durante la procesión alrededor de la Iglesia se canta el *irmós* del gran canon de san Andrés de Creta. Cf. P. KOVALEVSKY, *o.c.*, pp. 150-151; A. KNIAZEFF, *La mort du prêtre d'après le Trebnik slave*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 155-192.
 212. En la práctica, el oficio de exequias para obispos es como el de los sacerdotes pero más solemne. Cf. P. KOVALEVSKY, *o.c.*, pp. 150-151.
 213. ara los monjes existe un oficio funerario más corto que para los sacerdotes y laicos. Las oraciones y los cantos a lo largo del oficio manifiesta los rasgos ascéticos propios de la vida monástica. El oficio de difuntos para monjes se utiliza para el conjunto del clero regular, ya sea monje, hieromonje (monje-sacerdote), higumeno (prior), o un archimandrita (abad de un gran monasterio). Cf. *ibid.*, p. 152.
 214. Los oficios para los infantes están destinados para los niños fallecidos que tienen menos de siete años. Es un rito dedicado a los infantes bautizados, considerándolos como limpios e inmaculados por este sacramento. Los siete años es la edad establecida por la Iglesia ortodoxa como la edad del uso de razón. En las oraciones del oficio funerario para infantes no se pide por el perdón de sus pecados, como en el caso del oficio para laicos, sino para que encuentren reposo entre los santos. Los oficios ortodoxos se apoyan sobre la base doctrinal de que los niños menores de siete años no tienen aún uso de razón; por lo tanto, no son responsables de sus faltas. Por eso –afirman los teólogos ortodoxos– no se puede rezar por sus pecados y el perdón de sus faltas como sí se hace en los oficios para adultos. Si el niño fallecido no estaba bautizado no se celebran los oficios litúrgicos; en este caso, el sacerdote se limita a bendecir la tumba y se procede a enterrarlo con el canto del trisagio. Cf. A. NÉLIDOW, *Rite des funérailles des enfants*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, pp. 232-235.
 215. «Les rites des funérailles sont donc des marques de respect rendues à la dépouille de tout être qui a été créé “à l'image de Dieu”, dépouille que le rituel qualifie même de “reliques”». A. NÉLIDOW, *o.c.*, p. 231.
 216. Pomazansky hace notar que la palabra eslava que se refiere a «reliquia» significa el cuerpo de los difuntos. Es una palabra presente en el ritual de los oficios funerarios. «... the Slavonic word *moshchi* “relics”, refers not only to the bodies of saints: in Church Slavonic this word signifies in general the bodies of the reposed. Thus, in the Rite of Burial in the *Book of Needs* we read: “And taking the relics of the reposed, we go out of the Church”, etc. The ancient Slavonic *moshchi* (from the root *moš*) is apparently kin to the word *mogila* “grave”». M. POMAZANSKY, *Orthodox dogmatic theology*, p. 327.
 217. J.C. LARCHET, *o.c.*, pp. 82-83; I. PECKSTADT, *Quelques réflexions orthodoxes concernant la crémation*, en «Contacts» 49 (1997) 264-274.
 218. Cf. A. NÉLIDOW, *o.c.*, pp. 234-235.
 219. Vid. infra: La estructura del oficio de los exequias para laicos
 220. Rezo de las beatitudes del oficio del funeral para laicos.
 221. Rezo de las beatitudes del oficio del funeral para laicos.

-
222. *Prokeimenon* del oficio de difuntos.
 223. Canto después de la lectura del Evangelio en el oficio de funeral para los laicos.
 224. Oración de despedida del oficio de funeral para laicos.
 225. Cf. A. NÉLIDOW, *o.c.*, p. 240.
 226. Kovalevsky señala que el pueblo ruso cree firmemente que quien muere en la semana de Pascua es llevado al paraíso sin juicio. P. KOVALEVSKY, *Les funérailles selon le rite de Pâques et les prières pour les morts pendant le temps de Pâques à l'Ascension*, en A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences saint Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques*, Paris 1974, p. 147.
 227. Preámbulo del ritual del oficio de exequias. En el caso de que los exequias se hagan en los demás días del tiempo Pascual –hasta la fiesta de la Ascensión– también se privilegian las oraciones Pascuales. Cf. P. KOVALEVSKY, *o.c.*, pp. 146-147.
 228. Cf. J. GOAR (ed.), *Euchologion sive rituale graecorum*, Venecia 1730, pp. 423-438; *Euchologion*, Atenas 1927, pp. 293-314; *Trebnik*, Moscou 1956, cap. 17, pp. 126-147.
 229. Entrega de los moribundos a Dios o recomendación del alma, *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*, Madrid 1974, p. 104.
 230. Preces de laudes en el oficio de difuntos, *Liturgia de las horas según el rito romano*.
 231. Entrega de los moribundos a Dios o recomendación del alma, *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*, Madrid 1974, p. 105.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	461
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	467
ÍNDICE DE LA TESIS	469
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	475
LOS NOVÍSIMOS EN LA LITURGIA ORTODOXA	487
1. ASPECTOS RELEVANTES DE LA LITURGIA ORTODOXA Y SU RELACIÓN CON LOS <i>ÉSCHATA</i> : EL AÑO LITÚRGICO Y EL CULTO DIVINO	488
1.1. El año litúrgico: anámnesis de toda la economía de la salva- ción	488
1.2. La divina liturgia: peregrinación al Reino eterno	496
1.3. El espacio de la liturgia ortodoxa: el templo ortodoxo como «ícono del cielo»	501
2. LA PERCEPCIÓN ORTODOXA DE LA LITURGIA COMO EL «CIELO EN LA TIERRA»	504
3. REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA LITURGIA ORTODOXA Y EL <i>ÉSCHATON</i>	506
3.1. El tiempo litúrgico como apertura a la eternidad	507
3.2. La liturgia como «implosión del tiempo»: fundamento de la presencia del <i>éschaton</i> en el culto divino	511
3.3. La Eucaristía como «ícono» del Reino escatológico	514
4. PRINCIPALES FIESTAS LITÚRGICAS ORTODOXAS CON UNA RELEVAN- CIA ESCATOLÓGICA	521
4.1. La Pascua de Cristo: fuente de vida eterna	521
4.2. La Ascensión del Señor: anticipo de nuestra morada eterna ...	523
4.3. La fiesta de la transfiguración: la humanidad transfigurada de Cristo es modelo de la divinización escatológica del hombre ...	524
4.4. La Dormición de la <i>Theotokos</i> : ícono de la muerte cristiana ...	526
4.5. El domingo del juicio final: una llamada a la conversión	528
4.6. Conmemoraciones de todos los difuntos: el sábado de las al- mas y la vigilia de Pentecostés	529
4.7. Los oficios litúrgicos de los sábados: recuerdo de los difuntos ...	531

5. EL ACOMPAÑAMIENTO DE LA MUERTE EN LA LITURGIA ORTODOXA ...	533
5.1. Las oraciones para la agonía: manifestación del acompañamiento eclesial en el momento de la muerte	533
5.2. El oficio de exequias: una celebración en clima pascual	534
6. VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LAS ORACIONES LITÚRGICAS BIZANTINAS EN SU RELACIÓN CON LOS <i>ÉSCHATA</i>	538
NOTAS	543
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	559