



2022

ΜΙΣΙΟΝ / ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ

Lecturas esenciales

MISIÓN / ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ

—lecturas esenciales—



El presente documento contiene dos textos básicos para conceptualizar nuestra tarea misionera:

La actividad misionera de la iglesia ortodoxa, de A. Yannoulatos (1964) y *El concepto de misión en la teología ortodoxa contemporánea*, de D. Keramidas (2010).

Si bien no son producciones recientes, entendemos que son de gran valor. Por ese motivo, nos permitimos poner a vuestra disposición esta traducción libre de los trabajos que, hasta ahora, se encontraban disponibles solo en inglés e italiano, respectivamente.



LA ACTIVIDAD MISIONERA DE LA IGLESIA ORTODOXA

6.^a Asamblea General, Punkaharju, Finlandia. 30/07-03/08 1964

Anastasios Yannoulatos
Arzobispo de Albania

I. Reseña histórica

Existe una cantidad considerable de ignorancia y de malentendidos respecto a los puntos de vista y a los logros de la Iglesia Ortodoxa en el campo misionero. Es por eso que de vez en cuando aparecen declaraciones asombrosas como la siguiente: «Desde el año 328 d. C., cuando Constantino trasladó la capital de Roma a Bizancio (ahora Constantinopla), la historia de la Iglesia, como la del Imperio, se dividió en oriental y occidental. La Iglesia Oriental se vio envuelta en controversias teológicas, con la triste pérdida de su vida espiritual y por ende también de su visión misionera. Cayó en un sueño profundo, del cual no se despertó durante muchos siglos».¹ Debido a que esta ignorancia, lamentablemente, está muy extendida, creo necesario dedicar la primera parte de este estudio a la breve reseña de la obra misionera de la Iglesia Oriental.

La voz que nos llega de este período, en particular de los primeros diez siglos, es significativa en muchos sentidos, ya que señala las características y el espíritu de la actividad misionera de la Iglesia indivisa.



1. Obra misionera bizantina

El conocimiento cada vez más amplio de Bizancio enfatiza que es un error representar a la Iglesia bizantina como algo congelada en sus dogmas e indiferente a la actividad externa. Ahora los estudios destacan la floreciente vitalidad de la Iglesia Ortodoxa, que, incluso en sus problemas, no cesó de llevar el Evangelio a las naciones paganas en los alrededores del Imperio Bizantino. Como escribió el historiador francés Simón Vaihle, se podría hacer un interesante estudio sobre el tema del esfuerzo misionero bizantino, «que mostraría a nuestros contemporáneos que no hay nada nuevo bajo el sol y que las regiones lejanas en las que penetraron los misioneros occidentales habían ya una vez recibido inicialmente el Evangelio de los sacerdotes griegos».²

Podemos distinguir dos períodos en los que la actividad misionera de la Iglesia bizantina parece haberse intensificado. El primero de los siglos IV al VI con su clímax durante el reinado de Justiniano, y el segundo del siglo IX al XI.

¹ Hop. H. Glover, *El progreso de la misión mundial*, Nueva York (Harpers) 1924, 4 ed. págs. 49-50.

² Simon Vaihle, artículo «Constantinople», en *Dictionary of Catholic Theology*, vol III col. 1342.

a) En el primer período, el interés misionero se orientó en todas las direcciones, tanto hacia los pueblos paganos que habitaban dentro de los límites del imperio bizantino, como hacia las naciones bárbaras vecinas. Dentro del imperio, el celo misionero de san Juan Crisóstomo es bien conocido,³ pero muchos otros clérigos y monjes hicieron contribuciones notables al esfuerzo misionero cristiano de la Iglesia Oriental, por ejemplo, san Hilarión (290-391 d. C.) en Palestina, san Juan Crisóstomo. Hariton y san Silvano,⁴ y el obispo monofisita, Juan de Éfeso, que logró atraer a la fe cristiana a cerca de 80.000 gentiles de Asia Menor.⁵ Por este éxito se ganó el nombre de «Martillo de los gentiles».

Al mismo tiempo, la Iglesia oriental mostró un gran interés en la difusión de la fe cristiana entre las naciones incivilizadas que rodean el Imperio bizantino. Por ejemplo, a lo largo de las fronteras del norte del imperio, entre los godos⁶ (georgianos),⁷ la cristianización de los armenios fue completada por Gregorio Fotistas al principio del 4.º siglo, con la ayuda de los sacerdotes griegos. También en Persia se intensificó la obra misionera: en el 5.º siglo la Iglesia de Persia comprendía 5 metrópolis, 30 obispados, tenía una notable literatura cristiana en el idioma local, y también un monacato floreciente. Muchos misioneros persas trabajaron con entusiasmo por la difusión del Evangelio durante el 5.º siglo. Entre ellos se encontraba el renombrado Pythion, que trabajó con gran éxito en Media y en el valle del Tigris. Atrajo a Cristo a muchos seguidores de Zoroastro e incluso a algunos de los oficiales más altos. Construyó varias iglesias y selló su logro con su propia sangre al sufrir el martirio en el año 446.

El cristianismo también se difundió temprano en Asia Central. Varios comerciantes bizantinos contribuyeron a esta penetración a lo largo de las rutas comerciales que unían Bizancio con Persia y el Lejano Oriente. Desde el principio del 4.º siglo, tenemos testimonios de que existían algunos cristianos en el área de Bactria (N. Afganistán y S. Turquestán Ruso). En 478, el emperador persa Kawas encontró algunos cristianos entre los hunos de Bactria y entre los turcos que vivían en el orillas del río Oxos.^{8,9}

Al difundir el Evangelio en Asia Central, los nestorianos en particular mostraron destacada actividad misionera. Llegaron hasta la misma China, ya en el 7.º siglo, y más tarde llegaron a las orillas del Mar Amarillo.¹⁰ En vísperas de las invasiones musulmanas (siglo VII), la Iglesia de Persia contaba con 80 obispados que se extendía desde las montañas de Armenia hasta el sur de la India. Como nos informa Cosme Indicopleustas (6.º siglo), un geógrafo bizantino que más tarde se convirtió en monje en el Monte Sinaí: «Entre los bactrianos, así como entre los hunos y persas y entre el resto de los indios y persarmenios y medos y elamitanos y en toda la tierra de Persia había innumerables iglesias, gran número de cristianos,

³ Véase san Juan Crisóstomo, *Cartas* n. 121 (Migne PG 52 732-733), núm. 51 (PG 52, 636-637), núm. 53 (PG 52, 637-638), núm. 123 (PG 52, 676-678) (Griego).

⁴ Chrysostomos Papadopulos, *La Historia de la Iglesia de Jerusalén*, 1910, pp.81-92 (griego).

⁵ Chrysostomos Papadopulos, *La Historia de la Iglesia de Antioquía*, Alesandria 1951, pág. 517 cf. (Griego).

⁶ Socrates, *Church History*, I, 18-19 - Migne P.G. 67, 121-125. & Theodorite, *Church History* V, 31. Migne (P.G. 82, 1257-1258). (Greek).

⁷ Socrates, op. cit. P.G. 67, 129-132, 133. & Theophanes, *Chronographia I*, ed. Bonne, p.336 (Greek).

⁸ Nota faltante

⁹ John Foster, *The triumphs and Failures of the Church of the East*, en «Student World», No. 1-2 (Ginebra), 1960, p.52.

¹⁰ PY Saeki, *The Nestorian monument in China*, Londres 1946.

muchos mártires, monjes y ermitaños».¹¹ Incluso en Ceilán, la gran isla al sur de la India, el viajero bizantino encontró muchos cristianos. En esta isla, a la que acudían tantos mercaderes de Siria, Persia y Etiopía para cambiar sus mercancías por las que traían allí los comerciantes chinos e indios, parece que el Evangelio fue predicado desde muy temprano. Cosmas también menciona que había comunidades cristianas a lo largo de las costas de la India en Malabar y varios otros autores hablan de la difusión de la fe cristiana a lo largo del golfo de Bengala, así como de los privilegios concedidos a los grupos minoritarios cristianos por el gobernantes indios.¹² Estos centros cristianos están, por supuesto, conectados con la actividad misionera de los cristianos persas. Indican, sin embargo, hasta qué punto la obra misionera de las Iglesias orientales había avanzado ya durante el primer periodo bizantino.

También se desplegó un considerable esfuerzo misionero en la cristianización de los árabes que vivían al sur del imperio. Los monjes de Siria jugaron un papel importante, así como los de Palestina y Mesopotamia, por ejemplo, san Eutimio († 473 d. C.) y san Sabas († 532 d. C.). Había también varios monjes nómadas e incluso algunos obispos cuya principal preocupación era la guía espiritual de los árabes.¹³ Nestorianos y monofisitas desplegaron una gran actividad por la cristianización de los árabes. Lamentablemente, el antagonismo entre ortodoxos y monofisitas obstaculizó una mayor difusión de la fe cristiana entre la población árabe. Una vez más la discordia entre los cristianos se convirtió en el gran obstáculo para la difusión y estabilidad del cristianismo.

En África, los esfuerzos misioneros continuaron a lo largo de los límites del Imperio bizantino durante estos siglos. Tras la cristianización de los etíopes, en la que Frumentius y Aodesius jugaron un papel importante, se realizaron esfuerzos misioneros sistemáticos durante el reinado de Justiniano entre las tribus paganas de Nubia, entre los blemitas, nabateos, abodeos y macoritas.¹⁴

Las ruinas de 60 iglesias que todavía se ven en Sudán desde la frontera egipcia hasta Jartum, y el reciente (1963) descubrimiento de una hermosa iglesia bizantina en el área de Pharras (cerca de Asuán), dan evidencia de la gran influencia de los bizantinos allí.¹⁵ A pesar de la invasión de los musulmanes en el año 641-642 d. C., la Iglesia de Nubia sobrevivió durante muchos siglos. Según la información proporcionada por el patriarca Eutiquio (933-940 d. C.), así como por un cronógrafo del siglo XIV, la iglesia de Nubia tenía el griego como idioma oficial de servicio. La fe cristiana se conservó en partes de Nubia hasta el siglo XVIII.

Además de Nubia, Justiniano se preocupó de difundir el cristianismo entre los maurusianos o maures de la zona anteriormente ocupada por el estado de los vándalos, a los que había liquidado. Según algunas fuentes, durante su reinado varias tribus de bereberes se

¹¹ Cosmas Indicopleustes, *Christian topography*, Migne PG 88, 169 (griego).

¹² E. Tissot, «L'Église nestorienne», en *Dictionnaire de Théologie Catholique VI*, pp. 197-198.

¹³ Amantos, *History of the Byzantine State*, Athens, 1939, p.345 (Greek).

¹⁴ Chrysostomos Papadopoulos, *History of the Church of Alexandria (Greek)* Alexandria 1935, p.464.

¹⁵ El profesor Michalofsky de la misión arqueológica polaca que trabajó para la preservación de tesoros arqueológicos en el área que será cubierta con las aguas de la gran presa de Asuán, descubrió en la zona de Farrae en la arena del desierto de Nubia una hermosa Iglesia de los siglos VII al X con un centenar de pinturas murales casi intactas. El estilo y los colores tienen las distintas características del arte provincial bizantino. Entre ellos hay algunos ejemplos (como la pintura mural incompleta de la Pasión y la Resurrección) que muestran que se había desarrollado un arte nubio cristiano local. La tez oscura de algunos de los obispos pintados muestra el desarrollo del cristianismo en la zona y la presencia de una jerarquía local.

convirtieron al cristianismo; de estos, al menos dos vivían en la zona de Libia, cerca de las antiguas ciudades romanas que el emperador había reconstruido. Tras la muerte de Justiniano continuó la cristianización de los pueblos autóctonos. Cuando, a principios del siglo VIII, los musulmanes invadieron el norte de África, una gran parte de la población del norte de Túnez y del noreste de Argelia era cristiana. Durante el período de dominación bizantina hubo numerosas comunidades cristianas a lo largo de toda la costa norte de África hasta el estrecho de Gibraltar.¹⁶

Además de influir en las áreas mencionadas anteriormente, el cristianismo había penetrado más allá. Cosmas Indicopleustes nos informa que en uno de sus viajes entre los años 520-525 d. C. encontró numerosas comunidades cristianas en la isla de Socotra, frente al promontorio más oriental de África. Buena parte de la población de la isla estaba formada por colonos griegos procedentes de Egipto y hablaban griego.¹⁷

He enfatizado este primer período porque, por regla general, permanece desconocido. Contrariamente a lo que a veces se ha creído por desconocimiento de algunas fuentes históricas, el ímpetu misionero de los cristianos orientales fue desde un principio vigoroso, y fue llevado a cabo no sólo por obispos y monjes inspirados, sino también por muchos comerciantes cristianos, por cautivos, y por hombres, mujeres y jóvenes en una variedad de audaces esfuerzos misioneros.¹⁸

b) Los logros de este período fueron en gran parte destruidos por los grandes cambios etnológicos y la redistribución que tuvo lugar durante los siglos posteriores a este fervor misionero, y especialmente por la expansión del Islam en el este y el sur. Por el contrario, los resultados de los esfuerzos misioneros de los siglos IX y X d. C. fueron de tremenda importancia para el cristianismo, el futuro de Europa y la civilización del mundo entero. «Si los rusos hubieran puesto sus preferencias en la religión de sus vecinos (los musulmanes, que vivían cerca de ellos) en lugar del cristianismo, la historia europea habría sido completamente diferente».¹⁹

Los hechos son bastante conocidos y no es preciso detallarlos en este breve estudio. Este período se inicia con la actividad de los célebres misioneros bizantinos Cirilo y Metodio (siglo 9.^o) cuya contribución en la misión cristiana es incalculable. Siguiendo sus pasos, muchos misioneros bizantinos trabajaron entre los moravos (finales del siglo 9.^o), los serbios, los bohemios, los búlgaros, los húngaros, los hazaara, los alanos, y los rusos.²⁰

Representantes de todas las clases sociales, clérigos y laicos, participaron en esta vasta y laboriosa misión de propagar el Reino de Dios hasta los confines de la tierra: patriarcas (por ejemplo, el famoso Focio y su discípulo Nicolás Místico), obispos, priores, sacerdotes,

¹⁶ K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, London 1938, vol. II, op.30.

¹⁷ Cosmas Indicopleustes, op. cit. Migne P.G. 88, 169, 445.

¹⁸ Para más detalles ver Anastasio Yannoulatos, Bizancio-Misión, en *Enciclopedia de Religión y Ética*, Atenas 1964, vol. IV, págs. 19-59 (griego).

¹⁹ Chr. Dawson, *Les origines de la Europe et la civilisation Européenne*, Paris 1934, p. 249.

²⁰ Véase: Fr. Grivec, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, (with full bibliography) G. Vernadsky, *A History of Russia*, New Haven 1930 M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkan*, Chicago 1933, *The conversion of Russia*, in *The journal of Religion*, VI, 1926. F. Drornik, *Les Slaves, Byzence et Rome, au 9th siècle*, Paris 1929 - *Les légendes de Cyrille et Methode*, Prague 1934 - *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949, and his article: *L'évangélisation des Slaves, des Magyars et des Russes* in *Histoire Universelle des Mission Catholiques*, Paris 1956, pp. 142-172.

monjes ordinarios (entre ellos Gysille y Metodio durante el siglo 9.º, cuyas contribuciones a la misión cristiana son incalculables), emperadores (como Vasilius Macedonio o Miguel III), diplomáticos, empleados administrativos de alto rango, princesas (como Irene Karakousini, que aún vive en la tradición del pueblo serbio, y Anna, la esposa de san Vladimir), comerciantes y marineros, viajeros comunes, inmigrantes y prisioneros de guerra (como los 40.000 griegos de Andrianopolis, a quienes el rey búlgaro, Croumos llevó a Bulgaria, y ellos, a su vez, llevaron allí las primeras semillas de la fe cristiana). Todas estas personas trabajaron en diferentes campos misioneros en períodos de prosperidad y paz, así como en períodos de agitación política militar.

Cuando el Bizancio cristiano predicó las buenas nuevas del Evangelio a la masa de tribus incivilizadas que habían inundado Europa del Este, les dio al mismo tiempo una nueva forma de vida: espiritual, social y política. Les ayudó por todos los medios a encontrar y desarrollar sus habilidades, sus potencialidades, su alma. Como señaló Charles Diehl: «Junto con la religión trajo también la concepción del Estado, las formas de gobierno, una nueva ley que en adelante regularía sus relaciones públicas, la educación y el alfabeto cirílico, en el que se escribiría su literatura y se codificaría idioma. Los sacerdotes griegos celebraron servicios en las nuevas iglesias construidas al estilo de sus modelos bizantinos y decoradas por artistas bizantinos con excelentes mosaicos. Después de la traducción de los Evangelios, las obras preeminentes de la literatura bizantina también fueron traducidas al eslavo, y así se sentaron las bases para una nueva literatura nacional para cada país [...] Así todas estas tribus bárbaras se convirtieron en naciones verdaderamente civilizadas [...] y Bizancio se convirtió para toda Europa del Este en el *gran educador* y el *gran iniciador*».²¹

La flexibilidad y la comprensión con que los misioneros griegos adaptaron los libros de servicio bizantinos y la tradición bizantina a las necesidades individuales de distintos pueblos dieron a estos libros un cierto carácter ecuménico, ya que se convirtieron en los lazos de conexión entre una nación ortodoxa y otra. Al mismo tiempo, la evolución de la lengua vernácula y del carácter individual de cada nación, por los cuales los misioneros bizantinos trabajaron con tanto respeto, preservó la personalidad de los pueblos que experimentaron este desarrollo.

Oponiéndose a cualquier concepto de totalitarismo administrativo y a cualquier concepto monolítico de la Iglesia, los misioneros bizantinos consideraban que el factor unitivo de la iglesia en constante expansión era la doxología común, de naturaleza polifónica pero única en el espíritu del Dios vivo: «Puesto que el Pan es uno, nosotros, que somos muchos, somos un cuerpo». (1.ª Corintios 10:17). El noble y persistente heroísmo con el que miles de misioneros bizantinos —algunos renombrados, otros anónimos— lucharon por la difusión del cristianismo durante la larga vida del Imperio, obliga al historiador admitir lo que ha señalado Diehl en referencia a la cristianización de los eslavos: «La obra de los misioneros fue una de las glorias de Bizancio».²²

2. El trabajo misionero de la Iglesia ortodoxa rusa

Los misioneros bizantinos transmitieron a sus nuevos prosélitos esta visión y este sentido de responsabilidad por la difusión del Evangelio «hasta los confines de la tierra». Los rusos

²¹ Ch. Diehl, *Les grands problèmes de l'histoire Byzantine*, Paris 1943 p.17.

²² Ch. Diehl, *op. cit.* p.17.

continuaron con la tradición misionera de los bizantinos. Esparcieron el cristianismo a toda la Rusia europea, a los diversos pueblos de Kazán, Astracán y Siberia; y más allá de las fronteras del vasto Estado ruso, hacia Alaska, China, Corea y Japón.²³ En los párrafos siguientes damos una sinopsis de esta actividad, con el fin de completar el esquema de la misión ortodoxa.

«Los primeros misioneros rusos fueron los *monjes-colonos*. Estos han dejado su huella en toda la historia de la Iglesia rusa. [...] En busca de ejercicios religiosos se adentraban en los bosques, y se asentaban cerca de ríos y lagos. [...] Se establecieron entre las numerosas tribus finlandesas salvajes que poblaban toda la parte norte de la Rusia europea en ese momento, iluminaron a los paganos circundantes con quienes entraron en contacto con la luz de la enseñanza de Cristo, los bautizaron, los indujeron a establecerse cerca de sus propias viviendas, les enseñaron a hacer claros en el bosque, a cultivar la tierra, a construir viviendas y canoas, a hacer redes, pescar, etc. En resumen, convirtieron a las tribus nómadas salvajes en colonos». Más tarde, muchos monasterios ortodoxos, fundados en diferentes partes del país, formaron una red que cubrió el vasto país y se convirtió en centros de iluminación para las tribus nativas.²⁴

El segundo tipo de misionero lo encontramos en la persona de san Esteban de Perm (1340-1396). Monje de excelente educación, dejó el monasterio de Rostov y se estableció entre las tribus paganas para llevarles el mensaje del Evangelio. Compuso un alfabeto Zirane y tradujo muchos libros bíblicos y litúrgicos de los originales griegos que conocía tan a fondo. Viajó continuamente predicando la Palabra de Dios, y utilizando la educación y el culto para la difusión del cristianismo. Construyó una iglesia imponente en un sitio central y la decoró con íconos artísticos. Su belleza se convirtió en un imán, no sólo para los bautizados, sino también para los paganos. Pero, sobre todo, se esforzó por formar clérigos nativos. Su ejemplo se convirtió más tarde en el más brillante. ideal para misioneros rusos.

Para apreciar los grandes logros de los misioneros rusos, basta con echar un vistazo cuidadoso al mapa de la vasta URSS de hoy. Un gran número de tribus, en su mayoría nómadas, de diferente origen etnológico, se encontraban dispersas por todo sobre este país sin fin. La gran variedad de sus idiomas estaba sin registrar, por lo tanto era inmensamente difícil de estudiar. Al mismo tiempo tenían que confrontar la propaganda fanática del islam y el lamaísmo. Los nativos de Siberia eran subdivididos en tres grupos principales en los que prevalecieron las diferentes religiones. Entre los finlandeses, estaba el chamanismo (la mejor forma antigua y general de religión); entre los mongoles, el lamaísmo y entre los tártaros, el Islam. El cristianismo no existía en Siberia antes de la llegada de los rusos.

No sólo el clero y los monjes trabajaron por la difusión del cristianismo. Los laicos también contribuyeron de muchas maneras. Se pueden encontrar ejemplos en los cautivos rusos, que fueron los primeros en llevar el mensaje del cristianismo a los tártaros, en san Trifón, que

²³ Se puede encontrar un relato detallado de esta actividad misionera en J. Glazik, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter den Grossen*, Munster, 1954 – *Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche*, Munster 1959. K. Lubeck, *Die russischen Missionen*, Aquisgrán, 1922. Y relatos breves en: E. Smirnoff, *Breve relato del desarrollo histórico y oposición actual de la Misión Ortodoxa Rusa*, Londres, 1903. N. Gorodetzky, *La expansión misionera de los ortodoxos rusos*, en *International Review of Mission*, Londres, Octubre de 1942, págs. N. Struve, *Las misiones ortodoxas pasadas y presentes*, en «*St. Vladimir's Seminary Quarterly*», Nueva York, 1963, N.º 1.

²⁴ E. Benze, *The eastern Orthodox Church*, (translated from German), New York 1963, pp. 103-137. N. de T.: el numeral no está en el cuerpo del texto original, puede estar mal atribuido a este párrafo aquí.

en el siglo XV dejó Nóvgorod como laico para llevar el Evangelio a los lapones, así como en Cyril Shelehof, que mostró especial interés por la cristianización de los nativos de Alaska. Destacada en el desarrollo de la misión rusa fue la contribución del famoso lingüista y teólogo ruso N. T. Ilminsky. Introdujo nuevos métodos de traducción para las lenguas nativas, organizó las escuelas tártaras sobre una nueva base y contribuyó más que nadie a la expansión del cristianismo entre la población tártara tradicionalmente musulmana.

Durante el siglo 19.^o, el Comité de traducción de Kazan publicó obras en los siguientes idiomas nativos del área de Volga, Siberia, el Cáucaso y más allá: *tártaro, chuvash, teheremis, votiak, mordva, kirgis, bashkir, calmuck, perm, altai, buriat, Tungus, Gold, Yakut, Ostiak, Sanoyede, Tchukotsk, Arabic, Persian, Avar y Aderbeidjan*. El número de estas publicaciones y traducciones emitidas por el Comité es enorme, y en el año 1899 alcanzó la cifra de 1.599.385.²⁵

Un gran factor en el desarrollo de la misión rusa fue la Sociedad Misionera Ortodoxa, que fue fundada en 1870 en Moscú. Esta sociedad estimulaba constantemente el interés por la obra misionera. Recolectó fondos en toda Rusia para financiar misioneros, construir iglesias, escuelas y hospitales y publicar libros. Sin embargo, no se ocupó de los arreglos administrativos de las diversas misiones, que eran responsables ante su obispo diocesano local.²⁶

No debemos dejar de mencionar en este breve resumen los nombres de algunos eminentes misioneros rusos, como Gurig (siglo 16.^o) que llevó el cristianismo a la fortaleza misma del Islam en Rusia la antigua provincia de Tartar-Khan; el de Macarius Gloubarev (1792-1847), que concentró sus esfuerzos en el macizo impenetrable de las montañas Altrai, cuyas cumbres alcanzan los 10.000 pies de altura y que fueron habitadas por diversas tribus guerreras, completamente diferentes en origen y lengua; el de Inocencio Veniaminov (1797-1879), quien trabajó inicialmente como clérigo casado entre los aleutianos e indios en Alaska y luego, después de la muerte de su esposa, como obispo de Kamchatka, predicando el Evangelio a los pueblos del gélido Oriente siberiano y a las tribus de Alaska. Murió como Metropolitano de Moscú, después de fundar la 'Sociedad Misionera Ortodoxa' de la que se ha hablado más arriba.²⁷

También se hicieron esfuerzos considerables, a partir del siglo 18.^o, en China. Este trabajo fue principalmente producción literaria. El obispo Innocent Figurovski, a principios del siglo XX logró promover un gran desarrollo de la Iglesia ortodoxa en China. Sin embargo, el número de conversos ortodoxos en este país ha sido pequeño en relación con su gran población.²⁸

La misión ortodoxa se extendió a Corea y también a Japón, donde, según K. S. Latourette, ha sido «muy singular».²⁹ Nicolás Kassatkin (1836-1912) había ido en 1861 a Japón. Logró dominar el idioma japonés y adaptarse a las costumbres y el carácter de la gente. Hizo todo lo posible «por crear una Iglesia local, ortodoxa en su fe, japonesa en su espíritu».³⁰ Tradujo la Biblia y los libros litúrgicos al japonés; nombró un comité especial para la traducción

²⁵ Ware, *The Orthodox Church*, 1963.

²⁶ J. Meyendorff, *The Orthodox Church, its past and its role in the world today*, Pantheon Books, 1962.

²⁷ E. Smirnoff, *op. cit.* pp. 1-2.

²⁸ E. Smirnoff, *op. cit.* p. 48.

²⁹ Véase: E. Voulgarakis, *Russian missionary societies*, en «Porefthendes» 1961, pp. 52-53.

³⁰ Para más información sobre Alaska, véase Anastase Yannoulatos. *Orthodoxy in Alaska*, en «Porefthendes» (Athens) 1963 No. 17-20.

posterior de las obras teológicas ortodoxas; él organizó el administración de la iglesia de tal manera que proporcionase una unidad de actividades junto con la participación de toda la iglesia. El crecimiento de la Iglesia ortodoxa japonesa fue notable. En 1880 los ortodoxos en Japón sumaban 6.099. Para 1891 eran 20.048, y contaban con 219 iglesias y capillas.³¹ A su muerte, en 1912, el La Iglesia ortodoxa japonesa incluía 33.000 comulgantes, divididos en 266 parroquias, 35 sacerdotes japoneses, 22 diáconos, 116 maestros de escuela dominical, 82 seminaristas, 8 catedrales, 276 iglesias menores y 175 centros misioneros. debe señalarse que «nunca hubo más de cuatro misioneros extranjeros en los ortodoxos japoneses Misión».³²

La adaptación de Kassatkin y la aceptación del pueblo japonés fueron tan profundas que durante la guerra ruso-japonesa de 1904-1905, él no solo permaneció con su rebaño, sino que también animó a los japoneses ortodoxos a cumplir con su deber hacia su país. Kassatkin, viviendo en completa obediencia al mandato evangélico, pudo demostrar que la Iglesia ortodoxa sirve a las naciones, pero permanece por encima de ellas. Su vida y obra presentan un patrón para la Misión ortodoxa de hoy, el amanecer de renovada actividad misionera en la Iglesia Ortodoxa.

El primer paso de este renacimiento misionero ha sido fundar una comunidad interortodoxa El Centro Misionero «*Porefthendes – Go Ye*», en Atenas, que en colaboración con la Organización de Movimientos Juveniles Ortodoxos «*Syndesmos*» tiene como objetivos:

- a) el renacimiento del ideal misionero dentro de la Iglesia Ortodoxa,
- b) el estudio de los problemas teóricos y prácticos de la Misión desde una punto de vista ortodoxo, y la preparación de los primeros equipos misioneros.

El centro publica una revista trimestral bajo el nombre de «*Porefthendes*» Su filosofía y sus objetivos se examinan en los informes de *Porefthendes*.

II. La misión como elemento básico de la ortodoxia

La breve reseña histórica anterior ha demostrado que la conciencia del llamado a la misión estuvo siempre vivo en la Iglesia ortodoxa. Razones externas (la ocupación turca de los Balcanes y Grecia, que duró siglos, la toma del poder comunista en nuestro tiempo, la emigración a países que fueron predominantemente de otras creencias religiosas) han obligado a los ortodoxos a retirarse temporalmente en grupos cerrados. Esta política tan comprensible y tal vez necesaria se hizo habitual con los años y, a menudo, tomó la forma de aislacionismo.

Ahora, sin embargo, se ha convertido en la convicción de muchas personas que, incluso en la esfera de la espiritualidad, la mejor defensa es el ataque directo y que la indiferencia o el estancamiento con respecto a la misión ecuménica equivale a una negación de la ortodoxia misma. Las razones son bastante evidentes:

1. *La ecumenicidad y la apostolicidad son elementos esenciales de la eclesiología ortodoxa*

a) «Creo en la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica» repetimos incesantemente en casi todos los servicios de adoración. Esta es la promesa que los obispos, antes de su

³¹ Anastase Yannoulatos, *Orthodoxy in China*, in «*Porefthendes*» (Athens) 1962 No. 14-16.

³² K. S. Latourette, *A History of the expansion of Christianity*, vol. VI, *The Great Century*, A. D. 1200-1914, London, p.379.

consagración, deben dar públicamente. Entonces, ¿cómo es posible que los fieles, y en particular el clero, piensen, juzguen o decidan sólo en función de «su» provincia, sólo de «sus» necesidades? Toda la perspectiva de la UNA Iglesia y sus necesidades totales es lo que debe estar siempre ante nuestros ojos, lo que debe convertirse en la característica principal de nuestros anhelos y acciones en todo momento. La absorción egoísta en "nuestras propias" necesidades y la indiferencia hacia las de los demás denota que nuestra creencia en UNA iglesia se reduce a una mera fórmula verbal. Siempre que decimos «nuestra Iglesia», si sinceramente queremos vivir como ortodoxos, estamos llamados a pensar en términos de la iglesia que se extiende «de un extremo al otro del universo», como decimos en la ofrenda de la sagrada Eucaristía (Liturgia de san Basilio el Grande). No hay varias Iglesias ortodoxas, como la Iglesia de Grecia, la Iglesia de Rusia, la Iglesia de Rumania, Japón, Uganda, etc., sino UNA Iglesia ortodoxa, La Iglesia «que está en Grecia, en Rusia, en Rumania, en Uganda (cfr. «la Iglesia de Dios que está en Corinto», 1 Cor. 1:2 y 2 Cor. 1:1), la iglesia que debe propagarse por todas partes. La ortodoxia no es una confederación de iglesias, sino «la Única, Santa, Iglesia Católica y Apostólica» a la que el Señor encomendó la continuación de su obra redentora, la salvación del mundo entero en sus verdaderas dimensiones. La Iglesia es *apostólica* no simplemente por la sucesión apostólica; sino —y más importante— porque conserva el fuego y el celo apostólico para predicar el evangelio «a toda criatura» (Marcos 16:15), porque nutre sus miembros para que lleguen a ser «testigos [de Cristo] en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hechos 1:8). *

b) La comprensión de que la Iglesia es el «cuerpo de Cristo, la plenitud de aquel que todo lo llena en todo» (Efesios 1:23) y de que el plan de Dios es «unir todas las cosas en él, cosas en el cielo y cosas en la tierra» (Efesios 1:10) (ανακεφαλαιωσασθαι, recapitular, reunir) obliga al creyente a liberarse del provincianismo y de la estrechez de miras para vivir en el anhelo y la oración de la reunión-en-una-de-todas-las-cosas en Cristo, anhelo profundo que no puede no quedar simplemente en la superficie, como sentimentalismo y anticipación, sino que se expresa como participación activa en una vocación viva, en el crecimiento continuo del «cuerpo místico de Cristo» en sus dimensiones finales.

Así, la misión universal y ecuménica desde el punto de vista ortodoxo no es menos que un resultado inmediato de un artículo fundamental del Credo y de la comprensión básica de la Iglesia. Si la ortodoxia no acepta esta definición de la ecumenicidad de la Iglesia —no lo dudemos— simplemente se niega a sí misma.

2. Ortodoxia - Resurrección - Misión

Es difícil entender la Ortodoxia genuina aparte de una búsqueda vigorosa de la misión ecuménica, pues es imposible concebir una ortodoxia que no se centre en la Resurrección del Señor. La resurrección y la misión ecuménica están íntimamente relacionadas. El mandato de la misión está directamente relacionado con el triunfo del Señor a través de su Resurrección. El hecho de que se le dio «toda autoridad en el cielo y en la tierra» (Mateo 28:18) tiene que ser proclamado «a toda la creación» (Marcos 16:15). Antes de la Resurrección, antes de la consumación de la salvación, a los discípulos no se les permitía pasar los límites de Israel. «No vayáis a ninguna parte entre los gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos» (Mateo 28:19), les aconsejó Jesús. Sin embargo, después de Su resurrección, ya no se les permite

* N. del T.: Recuérdese la etimología de apóstol, formado por prefijo griego από- que puede significar aparte, fuera, lejos y στέλλω, cuyo significado es yo envío, yo pongo. En este sentido, el término apóstol puede ser utilizado para designar a alguien que es enviado lejos en nombre de otra persona.

limitar su predicación dentro estos límites: «id, pues, y haced discípulos a todas las naciones» (Mateo 28:19, Hechos 10:1-48 y 15:8).

La Resurrección del Señor es el punto de partida para la expansión de la misión de Israel a todo el mundo. Aquellos que continúan moviéndose únicamente dentro de los límites de Israel, incluso dentro del nuevo Israel de la gracia, parecen insistir en que viven en los días anteriores a la Resurrección: la orientación del misterio de la redención hacia la salvación del «mundo entero» se expresa bellamente en el siguiente himno de la resurrección:

«Venid todos los pueblos y conoced el poder de este misterio temible. Porque el Verbo Eterno, Cristo nuestro Salvador, voluntariamente y por nosotros ha sido crucificado y sepultado, y resucitó de entre los muertos para salvar a todos. ¡Prosternémonos pues ante Él!»

Stijera de la resurrección, modo 3.º

Asimismo, el verso que despierta a la congregación en el servicio de Vísperas del sábado antes de Pascua: «Levántate, oh Dios, y juzga la tierra; porque tú tomarás todo paganos a tu herencia».

La Resurrección constituye la columna vertebral del culto ortodoxo y, en este marco, la himnología ortodoxa —la del período de Pentecostés así como la de las vísperas dominicales y maitines— la proclama como el centro mismo de la salvación de toda la humanidad y describe la obligación misionera que resulta de este singular hecho histórico. Las lecciones del evangelio que se refieren a la comisión, «id, pues» se recitan con mucha frecuencia, durante los días santos más prominentes (Mateo 28:16-20; Marcos 16:9-20; Lucas 24:36-53; Juan 20:19-31 y Hechos 1:1-8).

Por eso, uno se pregunta, ¿cómo es posible pensar, cantar, vivir tan intensamente la Resurrección y, sin embargo, seguir siendo reacios ante el llamado a la misión ecuménica, que está tan íntimamente ligada a él. ¿Cómo pueden los ortodoxos predicar la doctrina de la Resurrección si está ausente la conciencia del deber del creyente de proclamar el triunfo de Cristo, la redención de la naturaleza humana, «a todas las naciones»?

3. *Espiritualidad ortodoxa: «Estar en Cristo» - y Misión*

San Pablo, después de encontrar a Cristo resucitado, primero se retiró varios años en desierto de Arabia, pero después de esta preparación, le resultó imposible quedarse en un solo lugar para meditar y alabarlo. Su relación con el Señor viviente fue tan agitada que constantemente lo movía hacia nuevas aventuras, nuevas áreas de acción.

«Me es impuesta necesidad; ¡Ay de mí si no anunciare el evangelio!» (1 Cor. 9:16), escribió a los cristianos de Corinto. Su pasión por la misión a los gentiles no se puede atribuir a ninguna simple tendencia a la extroversión para escapar de las penalidades de Israel, ni a la ilusión de que la obra misionera allí se había completado. Simplemente, el «conoció» a través de la revelación «el misterio de Cristo» (Efesios 3:2-3), que era «que ahora los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo, y participantes de la promesa en Cristo Jesús por el evangelio» (Efesios 3:6), y, en consecuencia, lo dijo en serio, cuando dijo: «Estoy obligado tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios y los insensatos» (Romanos 1:14). Sintió que debía compartir con los demás el don precioso que había recibido, a saber, la experiencia personal del Señor resucitado, «La vida en Jesucristo». Esta vida que todo lo abarca en Cristo, la que el Apóstol proverbialmente ha expresado como «He sido crucificado con Cristo; ya no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí» (Gálatas 2:20) pone en foco la espiritualidad de san Pablo y debería ser también el foco y el criterio de la espiritualidad de la ortodoxia, en acuerdo con la antigua tradición ortodoxa.

El mandato del Señor «Permaneced en mí, y yo en vosotros [...] si guardáis mi mandamientos, permaneceréis en mi amor» (Juan 15:4 y 10) sigue siendo el principal objetivo de la vida espiritual ortodoxa. Por lo tanto, «permanecer en Cristo» significa que tratamos de pensar, sentir y desear como lo hizo Cristo. Asimismo, significa que tenemos «la mente de Cristo» (Fil 1, 8), y que toda nuestra existencia tiene como techo la profundidad de Su amor.

Recordemos, pues, por un momento la visión de nuestro Señor. ¿Podría su horizonte limitarse a nuestro pueblo, a nuestra nación, a nuestro llamado «mundo cristiano»? ¿No hizo «de un solo hombre toda la nación de los hombres» (Hechos 17:26)? ¿No quiere que «todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim. 2:4)? ¿No le importan los millones de hombres que viven como «ajenos los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Efesios 2:12)? Seguramente obligamos al Apóstol a que repita una vez más: «Algunos no conocen a Dios. Digo esto para vuestra vergüenza» (1 Corintios 15:34). Todo esto denota muy claramente que no se puede afrontar con un corazón frío e indiferente el drama de la humanidad alejada de Dios si se quiere de hecho, «permanecer en Cristo».

Finalmente, nuestro concepto de misión en la perspectiva de la «ecúmene» no puede ser menos que sintonizar nuestro corazón con Jesús para que podamos verdaderamente «permanecer en él». El verdadero motivo de la misión se encuentra aquí. No es la inquietud de una mente cosmopolita que busca aventuras fuera de su patria o de su propia cultura. El creyente consciente *debe tener constantemente en mente la evangelización de los ecúmene; no puede hacer otra cosa*. No puede pensar en contra de la mente del Señor. No puede amar de otro modo que el Señor. No puede especular sobre la justicia en otros términos que no sean los del evangelio. Él cree que no hay tesoro a disposición de cada hombre que sea más precioso que la verdad, que fue revelada por la Palabra de Dios. Por eso siente que las personas que más sufren en nuestro tiempo son aquellas que han sido privadas de la Palabra, no porque ellos mismos se niegan a escuchar, sino por la sencilla razón de que quienes la conocen desde hace siglos se niegan a transmitírsela. Además, siente que su «honor» y su «amor» no pueden ser genuinos, si no intenta algo concreto, lo mejor que pueda, en esta dirección. Se toma tan en serio su interés en la misión, que no puede hacer otra cosa.

El problema no es tanto moral, sino existencial. No es sólo una cuestión de «deber», sino algo más interno, más «místico» que brota de la palabra del Señor: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Juan 14:15), «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ama, será amado por mi Padre, y yo le amaré, y me manifestaré a él» (Juan 14:21). El hombre que ama y es amado obedece todo el evangelio, porque quiere vivir en Cristo.

III. Algunas sugerencias básicas para el presente

Hay muchos puntos que deben ser objeto de un estudio cuidadoso en el marco de este esfuerzo misionero ortodoxo que está comenzando. Dentro de los límites de este breve conferencia pretendemos subrayar algunos rasgos generales y, a nuestro juicio, fundamentales que debe caracterizar este renacimiento misionero.

1. *Expresión de arrepentimiento y preocupación por toda la Iglesia*

a) A menudo se expresa la opinión de que, dado que tenemos tantos problemas en casa, la obra misionera es una «cuestión de lujo». Por el contrario, creemos que es una *cuestión de*

arrepentimiento y concierne a todas las comunidades ortodoxas, así como a todos creyente. La apertura y la ampliación de nuestro horizonte no es menos crucial para nuestro propio desarrollo que para el beneficio de las personas que reciben la misión. Es un cuestión de arrepentimiento: un cambio de mente y acción de acuerdo con un mandato fundamental del Señor y de acuerdo con la verdadera tradición ortodoxa. Nunca pudimos deshacernos de los problemas internos, y nunca lo haremos. Cuando los apóstoles salieron «a los gentiles» (es decir a nuestros antepasados), los problemas de la iglesia en Palestina estaban lejos de resolverse. San Atanasio el Grande, san Juan Crisóstomo y Focio tuvieron que enfrentar grandes problemas dentro de la Iglesia, pero ello no les impidió poner un gran interés personal en la cristianización de países extranjeros. El problema interno más grave es si estamos preparados para «observar todo lo que el Señor nos ha mandado» (Mat. 28:20), o si debemos producir nuestra propia versión del Evangelio agregando y quitando mandamientos de acuerdo con nuestra propia concepción de nuestras necesidades contemporáneas.

Es cierto que en todos los países hay hoy un amplio campo para la actividad misionera. Pero Dios nos está llamando a todos no simplemente por aquellos que nos necesitan, sino por aquellos que más nos necesitan. Como servidores del único Señor de este mundo, debemos buscar constantemente para descubrir en qué lugar y de qué manera concreta podemos servirle.

b) El problema no es simplemente crear unos pocos grupos misioneros. La pregunta es cómo toda la Iglesia puede ser movilizada por esta visión misionera mundial

Se debe buscar la participación de todo comulgante con la misma insistencia y el mismo énfasis que se busca su participación en el culto. Se la debe buscar como una consecuencia del «Credo» que profesamos continuamente. Todos pueden ayudar; todos tienen la responsabilidad como miembros vivos de la Iglesia de ayudar, este debe ser el lema. La forma particular de asistencia es una cuestión de organización.

Es urgente asignar un día o una semana especial de misión en el año, en todas las Iglesias ortodoxas, durante la cual se estimule la conciencia misionera del pueblo ortodoxo a través de la predicación, la oración y los esfuerzos de recaudación de fondos. En especial se debe poner énfasis en la oración y en las contribuciones financieras que resultan de sacrificio.

En este esfuerzo misionero debe buscarse la colaboración de todas las iglesias ortodoxas. Es imposible ofrecer la ortodoxia por separado en un mundo que se está convirtiendo en un barrio. Este tema presenta, por supuesto, muchas complejidades. Sin embargo, esto debe instarnos a un enfrentamiento más sistemático y persistente del problema que a su descuido. La colaboración interortodoxa ya es una realidad esperanzadora.

2. Incorporación, no sólo adaptación.

a) Muchas críticas, algunas de ellas justificadas, han surgido en el pasado a la tendencia de muchas misiones por establecer colonias espirituales o anexos a su propia Iglesia, en lugar que crear Iglesias nuevas, vivas, enraizadas en el alma y en la vida del pueblo. La tradición ortodoxa sobre este punto ha sido, afortunadamente, muy clara: *Respeto sincero a la identidad de las personas y de los pueblos, y santificación de su características para que puedan llegar a ser verdaderamente ellos mismos.* Esto es lo que pasó con la cristianización de Etiopía, Armenia o el mundo eslavo, esto es lo que misioneros ortodoxos posteriores practicaron en grandes naciones (por ejemplo, Nicolás Kassatkin en Japón) o pequeñas tribus primitivas (como Inocencio Veniaminov con los aleutianos de Alaska). Estas tácticas no emanaron de la sabiduría humana. Fue consistencia teológica, una extensión del hecho de que Aquel que

fue enviado por el Padre «habitaba entre nosotros» (Juan 1:14), y se hizo uno con su pueblo. La «encarnación» del «Logos» de Dios en la lengua y costumbres de un país, es la primera tarea de todo misionero ortodoxo.

Para los ortodoxos, el gran acontecimiento de Pentecostés (Hechos 2, 6-11), durante el cual «cada uno los oía hablar en su propia lengua» sobre las «maravillas de Dios», sigue siendo la base de la táctica misionera.

La traducción de la Biblia y de la Divina Liturgia a la lengua de cada pueblo fue tradición ininterrumpida de la Iglesia oriental. Los misioneros rusos, como ya hemos visto, siguieron el camino de los bizantinos para traducir la liturgia a los idiomas incluso de las tribus más pequeñas de Siberia, la península de Kamchates y Alaska. Cuando, por un período de tiempo, se descuidó este método de trabajo, el esfuerzo se estancó.

El ejemplo de Ilminski es muy esclarecedor. Puso a disposición de la misión el servicio y los frutos de la lingüística y la etnología científicamente fundamentadas para ayudar al descubrimiento de métodos más convenientes para el acercamiento de las tribus primitivas y para la traducción del Nuevo Testamento a su propio idioma. Esto muestra cómo se debe dar mucha atención al campo de la lingüística descriptiva que ha hecho un progreso tan asombroso en nuestros tiempos; especialmente para la misión ortodoxa entre tribus primitivas. La contribución de la lingüística griega y de los misioneros que tienen un conocimiento profundo de la lengua del original, podría ser de especial importancia en la traducción del Nuevo Testamento. Según investigaciones recientes existen alrededor de 1500 lenguas y dialectos en los que todavía no existe una traducción del Nuevo Testamento.

b) Este es el primer paso. El final del camino de una misión ortodoxa debe ser: *El crecimiento de una iglesia autóctona*, que santifique y haga uso adecuado de todos los elementos puros en las tradiciones populares, y ayudará a la gente a desarrollar su propia personalidad. Desde este punto de vista, es un deber misionero comprender la civilización de otros pueblos cristianos. Esto, sin embargo, no debería significar aspirar a una imitación o absorción pasiva, sino que debe ser más bien un primer movimiento, una inspiración para una futura expresión auténtica de su propia alma. El ejemplo de los hermanos de Tesalónica, Cirilo y Metodio, así como todo el curso de desarrollo de la Iglesia Rusa que comenzó con la asimilación de la herencia espiritual bizantina, aunque procedió por su propio camino de autoexpresión, es una guía de gran importancia.

En principio, debemos tener una actitud de gran respeto por el pasado de cada pueblo. El Apóstol Pablo, en Hechos 14:16-17, dándose cuenta de que «en generaciones pasadas Permitted que todas las naciones anduvieran en sus propios caminos», completa su pensamiento diciendo que «sin embargo, no se dejó a sí mismo sin testimonio, porque hizo bien y os dio desde el cielo lluvias y tiempos fructíferos que saciaron de alimento y alegría vuestros corazones». Es por tanto un mandato, no sólo pedagógico, sino también teológico (Hechos 17), estudiar cómo Dios dio testimonio acerca de sí mismo a cada pueblo particular. Quizás la combinación de «No se quedó sin testimonio» y «alimento y alegría» podrían ayudarnos a profundizar y comprender el significado de algunas de las fiestas de ese pueblo, que han estado durante siglos relacionadas con su vida y su recreación.

3. Culto y Autonomía

a) El culto ortodoxo, escribió el Prof. Seeberg de la Universidad de Berlín, es el único que puede ser fácilmente comprendido y adoptado por el hombre oriental. La atmósfera mística de nuestro culto apela de manera muy profunda al hombre entero, a cada hombre. Cuando

es convenientemente traducido y adaptado al misterio de la redención. La vida litúrgica desempeñó un papel esencial en la cristianización de Rusia, como atestigua el asombro de los delegados rusos ante el esplendor de la liturgia bizantina en Santa Sofía y más tarde la radiación espiritual de los monasterios en todo el vasto imperio.

b) *La autonomía administrativa* de las Iglesias ortodoxas locales es también de gran importancia, en nuestros tiempos en que los sentimientos nacionalistas de los pueblos de África y Asia está en marea alta. La unidad de la Iglesia Ortodoxa no se basa en una superficial uniformidad de idioma o civilización o sobre la dependencia de un sistema administrativo central, sino en una unidad de fe y de vida sacramental. Es muy interesante desde el punto de vista misionero que en los primeros siglos de la Iglesia indivisa, se utilizan alrededor de 40 diferentes liturgias y unos 70 idiomas litúrgicos: el problema no es cómo evitar las diferentes voces, sino cómo esta variedad de voces compondrá un doxología armoniosa a Dios. Así como cada creyente tiene su propia personalidad que es santificada pero no absorbida, asimismo cada nación tiene su propia personalidad peculiar que debe desarrollarse autónomamente sobre la base, por supuesto, de la preciosa tradición de la «Iglesia Una». En el jardín de Dios hay lugar, y debe haberlo, para todo tipo de flores.

El desarrollo de una iglesia autóctona según la tradición ortodoxa nos presenta muchos problemas. Estos problemas nos obligan continuamente a examinar y distinguir lo eterno, que es parte de la tradición de la Iglesia «Una, Santa Católica y Apostólica», de lo temporal, que forma parte de las tradiciones de una Iglesia y un pueblo particulares y que, por tanto, no constituye una regla para todos los demás pueblos.

4. Las características básicas del misionero ortodoxo

Además del enfoque misionero general, también es necesario que mira el tipo de espiritualidad que caracterizará al misionero ortodoxo.

a) Como la obra del misionero es continuar el ministerio primitivo de nuestro Señor, debe aceptar el modo de vida de su propio Maestro. Su vida se caracterizó por la kenosis, un «despojo de sí mismo» (Filipenses 2:1) y la diaconía, «servicio» (san Marcos 10:45). Debería seguir los pasos del primer enviado por Dios, «que no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (Marcos 10:45), «quien aunque tenía forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a qué aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres. Y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Filipenses 2:6-8). Mientras Él «habitaba entre Su pueblo» y manifestaba Su gloria» (san Juan 1:14). Así también el misionero está llamado a vivir entre el pueblo ya manifestar la gloria de Dios y el misterio de la Encarnación.

b) Para ser en todo tiempo testigo vivo de la presencia de nuestro Señor, el misionero debe estar en continua relación personal con Él. No solo debe pensar o hablar de Él, sino «vivir en Cristo» (Gálatas 2:20). Esto significa una profunda relación con Cristo de todo el hombre, no meramente de su intelecto. Es el vida transformada de todo el ser en Cristo, que es la verdadera característica del misionero.

Nuestro Señor definió la obra misionera de sus discípulos como una continuación directa de Su obra. «Como tú me enviaste al mundo, así los he enviado yo al mundo» (san Juan 17,18), dijo en su oración sacerdotal; y después de su Resurrección repitió la misma verdad a sus discípulos, diciendo: «Como me envió el Padre, también así os envió» (san Juan 20:21). En el marco de este «como... así» debemos buscar no sólo los contenidos, sino también los

medios y el método del trabajo misionero. En el Evangelio de san Juan se enfatiza la comunión y unidad entre el Padre y el Hijo. Toda obra y palabra de nuestro Señor depende y está conectada con su Padre. «No hago nada por mi propia cuenta, sino que hablo así como el Padre me enseñó. Y el que me envió, conmigo está; No me ha dejado solo, porque siempre hago lo que le agrada» (san Juan 8:28-29). Su *mensaje* no es más que lo que «había oído» y «había visto». «El que me envió es verdadero, y declaro al mundo lo que de Él he oído» (san Juan 8:26). «Hablo de lo que he visto con mi Padre» (san Juan 8:38) «Procedo y salí de Dios» (san Juan:42 cf. 12:49, 10:25, 5:36). Su *voluntad* es la misma que la voluntad de Su Padre. «No busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (san Juan 5:30 cf. 6:38). Sus obras son obras del Padre. «*Todo lo que hace, afirma que fue enviado por el Padre*» (san Juan 5:36). *Los Apóstoles participaron de esta relación del Padre y del Hijo: «El que recibe al que yo envió, me recibe a mí, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió»* (san Juan 13,20 cf. 17,23).

El problema crucial para cada misionero es cómo deberá mantener tal estrecha y viva relación en la vida mística de la Santísima Trinidad.

c) Dos cosas ayudarán básicamente a esta relación viva. Primero: la santificación del misionero en la verdad del Evangelio «Santificalos en la verdad; Tu palabra es verdad» (san Juan 17:17 cf. 15:7, 8:31). Segundo: la participación consciente en los sacramentos, especialmente la Sagrada Eucaristía. «El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre, así el que me come, vivirá por mí» (san Juan 6:56-57 cf. 6:53, 15:4-5)

Está claro que hay una relación directa entre «comer y beber» y «enviar», es decir, entre la participación en la vida sacramental de la Iglesia y la expansión misionera.

En conclusión: por tanto, según la afirmación del Señor: «Como me envió el Padre, así también yo os envió» (san Juan 20,21), *la misión de la Iglesia es la continuación de su ministerio terrenal y la participación en la presencia viva de nuestro Señor en el mundo*. Es una participación en la vida de nuestro Señor «que nos dio el ministerio de la reconciliación» (2 Cor. 5:88).

Siendo el misionero un «emisario», un «apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios» (Ef 1,1), en vano estará hablando de misión, si no procura estar en constante «comunión» con Cristo. Lo que importa no es lo que él mismo va a hacer, decir y hacer, *sino lo que el Señor dirá y hará por medio de él*.

Por lo que es nuestro deber hacer el mejor uso de todas las oportunidades y facilidades disponibles del mundo moderno para la extensión del Reino de Dios, pero debemos hacerlo sin caer en la tentación del activismo superficial. Nuestra suprema preocupación no debe ser *lo que debemos SER, sino cómo debemos SER un testigo vivo de la presencia del Señor en el mundo*.

Nota final**

** En el original en inglés aparecen tres referencias que no tienen numeral en el texto. Son las siguientes:

33. N. Struve, Orthodox Missions in past and present, in "St. Vladimir's seminary Quarterly", New York 1963, No.1, p.38.

34. J. Meyendorff, L'Eglise orthodox hier et aujourd'hui, Paris 1960, p. 158.

35. J. Glazik, Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter den Grossen, Munster 1954, p.188.

EL CONCEPTO DE MISIÓN EN LA TEOLOGÍA ORTODOXA CONTEMPORÁNEA

Vivens Homo 21/2, 2010, 525-544

Dimitrios Keramidas

Dr. Theol. (Miss.), Faculty of Missiology, Pontifical Gregorian University.
MA Ecumenical Theology, School of Theology, "Aristotle" University, Thessaloniki.
Lic. Theol. (Miss.), Faculty of Missiology, Pontifical Gregorian University.

En primer lugar, hay que reconocer que la intención de presentar la doctrina misionera ortodoxa encuentra una primera dificultad hermenéutica: la ausencia de una articulación completa de una teología misionera propiamente ortodoxa.¹ Sin embargo, esta falta no indica, como han dicho algunos, una indiferencia de las Iglesias Ortodoxas con respecto a la tarea misional, ni tampoco una no recepción del mandato apostólico de Cristo de evangelizar al pueblo.² Antes de evaluar la realidad misionera en el mundo ortodoxo, es importante tener en cuenta algunos elementos propios de la eclesiología ortodoxa, como el papel fundamental de las iglesias locales, tanto autocéfalas como autónomas, en la promoción del testimonio evangélico. La Iglesia Ortodoxa, de hecho, no se presenta como una entidad monolítica, sino que es una comunidad de iglesias locales unidas entre sí en la fe, en los sacramentos y en el orden de las estructuras sinodales, y libres de llevar a cabo su propio compromiso misionero-pastoral dentro de los límites de su propia jurisdicción canónica.³

¹ Entre las diversas razones de la ausencia de actividad misionera en la Ortodoxia están la no acen- tuación de una eclesiología universal, consecuencia del aislamiento de las Iglesias Ortodoxas en sus fronteras nacionales; el «monopolio» de la espiritualidad monástica; la sospecha hacia la actividad misional, equiparada al proselitismo; el carácter interior y no social de la salvación, reconocible en la teología de la «divinización» (*théōsis*) del hombre. Sin embargo, la teología ortodoxa contemporánea ha tratado de encontrar, inspirándose en la historia de las misiones bizantinas, un equilibrio entre el aspecto apofático de la Iglesia y su función misionera. Cf. G. Florovsky, «Antinomias de la historia cristiana. Imperio y ermita», in Id., *Cristianismo y civilización* (en griego), Tesalónica²2000 (título original: *Christianity and Culture*, Belmont, Massachussetts 1974), 86-127. En resumen, la ermita, es decir, la vida anacorética (monaquismo, ascetismo) indica el retiro del mundo, el distanciamiento del espíritu secular y la búsqueda de una relación íntima con Dios, mientras que la conciliación con estructuras seculares, como la autoridad imperial, favorece la salida de la Iglesia hacia el mundo, la difusión del Evangelio.

² Cf. R. Glover, *The Progress of Worldwide Mission*, Nueva York 1950, 24-25.

³ Por esta razón, la Iglesia Ortodoxa no establece líneas normativas generales sobre la misión. Sin embargo, no faltan declaraciones conjuntas panortodoxas, importantes para el testimonio ortodoxo con respecto a los desafíos mundiales, especialmente sobre la globalización, sobre la crisis de los valores sociales y morales, sobre los conflictos étnicos, sobre el fundamentalismo. Véase el comunicado oficial de la Tercera Asamblea Panortodoxa Presinodal (en *Episkepsis* 369, 15 de diciembre de 1986, 20-21) o los mensajes de los jefes de las Iglesias Ortodoxas de los años 1992, 1995, 2000 y 2008, publicados respectivamente en *Κληρονομια* 21(1989), 352-358; *Κκκλεσεα* (1995)15, 609-612; *Ερεεεριοσ ο Παλαμεσ* 785(2000), 1139-1145; *Episkepsis* 692, 30 de octubre de 2008, 26-30. Sin embargo, varios problemas nacionales o internos entre las Iglesias Ortodoxas a menudo han creado y siguen creando dificultades de testimonio común, que obviamente también tiene un efecto en el campo de la

Por otra parte, es necesario considerar los factores histórico-políticos que han favorecido⁴ o, en caso contrario, han hecho imposible el desarrollo de la actividad misionera ortodoxa.⁵

Después de estas aclaraciones, deseamos ofrecer en las siguientes páginas, de manera concisa, algunas orientaciones esenciales de la teología misionera ortodoxa. De hecho, la intención es indicar algunas líneas de orientación misionológicas comunes entre los ortodoxos, con el fin de resaltar cuánto esta realidad fundamental es hoy aceptada en la Iglesia Ortodoxa. La indagación, que no pretende agotar el tema, se centrará principalmente en fuentes y estudios del campo de la teología ortodoxa griega. El objetivo es seguir los pasos dados a la formación de ciertos paradigmas misionológicos interdependientes, que representan el carácter particular a través del cual el mundo ortodoxo evalúa la teología y la práctica misionera.



1. Hacia la formación de una terminología misionera ortodoxa

El término «misión» (*ιεραποστολή*),⁶ en el sentido estricto de «actividad misionera», es un neologismo. De hecho, en el lenguaje teológico griego solo aparece en la

colaboración misionera. Cf. I. Bria, «Orthodoxy and Mission», en *International Review of Mission* 89(2000),52.

⁴ Para la historia de las misiones ortodoxas es oportuno recordar que el medioevo bizantino, entre los siglos IV - IX, fue un período de intensa actividad misionera de la Iglesia bizantina hacia los pueblos paganos, sostenida obviamente por el poder imperial que veía la utilidad política de la difusión del Evangelio. La actividad misionera bizantina terminó con la turcocracia (siglo XV). Una cierta recuperación tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX con la organización de la misión rusa en Corea, en China y en Japón. Cf. A. Yannoulatos, «Bizancio. Obras de evangelización» (en griego), en *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* (*Enciclopedia Religiosa y Moral*), IV, Atenas 1964, 19-59; Id., «The missionary activity of the Orthodox Church. 6th General Assembly, Punkaharju, Finland. 30/07-03/08 1964», in *Syndesmos Online Texts* http://www.syndesmos.org/content/en/texts/show_text_html.php?textid=108 También A. Schemann, «The missionary Imperative in the Orthodox tradition», en G. H. Anderson (ed), *The Theology of Christian Mission*, New York 1961, 250-257.

⁵ Con la penetración de los Mongoles en Rusia (1240-1480, con el vasto dominio otomano extendido durante el período de máxima expansión en toda el área de Europa sudoriental desde el siglo XV hasta el siglo XX, con el régimen comunista que ha tenido bajo control las Iglesias Ortodoxas en Europa Oriental hasta principios de los años '90.

⁶ Desde un punto de vista etimológico, el término utilizado en griego como denotación de misión es *ιεραποστολή*. Éste se compone del adjetivo *ιερά* 'sagrado' y el sustantivo *αποστολή* «misión». Así pues, el término hace hincapié en que la tarea de proclamar el Evangelio confiado a la Iglesia es «sagrada», porque forma parte del 'ser sagrado' de la Iglesia y también porque ofrece a todos aquellos que nunca

primera mitad del siglo XIX, alrededor de 1836, para indicar la actividad llevada a cabo por misioneros católicos y protestantes en territorio griego.⁷ En referencia a la ortodoxia, se lo utiliza alrededor de 1877 para indicar específicamente la misión de los rusos ortodoxos en algunos países asiáticos.⁸ En el contexto de la reflexión teológica rusa, de hecho, entre los siglos XIX y XX hay un notable desarrollo de estudios misionológicos. El misionero ruso Veniaminov (1797-1879) describió la misión como alejarse de la tierra natal hacia nuevos destinos para dar testimonio de Cristo y convertir infieles a su verdad.⁹ Desde entonces el término 'misión' pertenece al lenguaje teológico y en la segunda mitad del siglo XX se consolida como un término misionológico adecuado.¹⁰

La atención teológica ortodoxa a la misión experimentó un notable crecimiento en pleno siglo XX. El objetivo era redescubrir la antigua tradición misionera de la Iglesia Ortodoxa y reevaluar la apostolicidad como una función existencial de la Iglesia¹¹ y como expresión auténtica del propio ethos.¹² Otro impulso para considerar la tarea misionera como parte esencial de la acción eclesial provino del ámbito de la llamada «diáspora» ortodoxa. Por 'diáspora' se entiende las iglesias ortodoxas fundadas en los Estados Unidos y Europa Occidental después de la inmigración en el siglo XX,

han oído hablar de Cristo el don 'sagrado' de la salvación. Cf. C. Bantsos, *Misionología* (en griego), Tesalónica² 1999, 31.

⁷ Cf. I. Boulgarakis, *La misión según textos griegos desde 1821 hasta 1917* (en griego), Atenas 1971, 90-91. Fuentes griegas en ese momento utilizaron el término *μισσιονάριοι* 'misioneros', utilizándolo sin traducirlo al griego, para indicar con precisión los misioneros de confesión no ortodoxa activos en Grecia. Esto puede explicar la ausencia de una terminología misionológica ortodoxa en ese momento. El término 'misión' aparece en un contexto de controversia hacia misiones no ortodoxas, consideradas como una penetración hostil en un territorio canónicamente ortodoxo, en otras palabras, como una especie de proselitismo. Incluso este hecho, hasta mediados del siglo XX, llevó a parte de la teología griega a acoger de una manera algo negativa la idea de la misión. Sería útil para la investigación científica analizar los acontecimientos históricos que han llevado a una actitud tan polémica hacia misiones no ortodoxas. Reflejan esta visión negativa hacia las misiones extranjeras en Grecia: T. Zeil, *El Uniatismo y su condena* (en griego), Tesalónica 1993, C. Cotsiopoulos, *El Uniatismo en la bibliografía teológica griega* (en griego), Tesalónica 1993.

⁸ Voulgarakis, *La misión según los textos griegos*, 102-103.

⁹ Cf. Ioann, «Ecclesiological and Canonical Foundations of Orthodox Mission», en *International Review of Mission* 90 (2001), 270.

¹⁰ T. Papathanasiou, «Misión y naturaleza de la Iglesia» (en griego), en *Σύναξη* 78(2001), 8.

¹¹ La apostolicidad de la Iglesia se interpretaba a menudo de tal manera que acentuaba la importancia de la sucesión apostólica y la «tradición apostólica», dada por los apóstoles a la Iglesia: la fe correcta, los sacramentos, el ministerio episcopal. Esta concepción, aunque importante para la unidad y la construcción de la Iglesia, no ha facilitado el desarrollo de la dinámica misionológica del término. Poco a poco, la conciencia del sentido etimológico del bíblico *αποστέλλω* 'enviar, mandar' ha puesto de relieve con mayor claridad sus horizontes misioneros. Como Cristo fue enviado por el Padre, así la Iglesia, identificándose con Cristo, se revela como un signo del reino de Dios. Por lo tanto, el camino de la Iglesia hacia la ecúmene, a la cual proclama la Resurrección, transforma el mundo entero en cuerpo de Cristo. Cf. Papathanasiou, «Misión y naturaleza de la Iglesia» (en griego), 6-7.

¹² Cf. A. Yannoulatos, «Discovering the Orthodox Missionary Ethos», en I. Bria (ed.), *Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today*, Ginebra 1980, 20.

que, al estar en ambientes religiosamente heterogéneos, sintieron la necesidad de testimoniar el ethos y la espiritualidad ortodoxos.¹³

Por 'misión' se ha entendido en primer lugar la predicación (*kérygma*) y las obras promovidas para la difusión y el enraizamiento del Evangelio de Cristo. Son obras tanto hacia los que están fuera de la Iglesia como hacia aquellos que, aunque bautizados, por diversas razones no están en plena comunión con ella. En el primer caso hablamos de una «misión externa», mientras que en el segundo se prefiere hablar de «misión interna», aunque es difícil distinguirla de la tarea pastoral y catequética de la Iglesia.¹⁴ Poco a poco, la «misión» asumió el significado de «misión externa», es decir, de la actividad llevada a cabo hacia los que están «fuera» de la Iglesia, dejando así la tarea de promover la «misión interna» al cuidado catequético y pastoral eclesial.¹⁵ También debe señalarse que la tarea de restablecer la unidad pancristiana, es decir, la promoción del diálogo ecuménico, ha sido excluida de la obra misional.¹⁶

El propósito de la misión se ha identificado con el mandato de Cristo, es decir, la salvación del hombre en su regreso a Dios.¹⁷ En este sentido, la misión debe surgir del deseo de hacer perceptible a la humanidad que todavía no ha conocido Cristo la 'economía' de su salvación.¹⁸ Por esta razón, como destinatarios de la actividad

¹³ La presencia de la diáspora ortodoxa en ambientes multiculturales hizo surgir la necesidad de dar un testimonio auténtico de la calidad particular de la doctrina ortodoxa. Cf. J. Stamoulis, *Eastern Orthodox Mission Theology today*, Nueva York 1986, 74. Otra área de renovación de la actividad misionera en los últimos tiempos se ha desarrollado en torno al Patriarcado Ortodoxo Griego de Alejandría, que ha establecido nuevas diócesis indígenas en África Central y Oriental. Cf. Stamoulis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, 45-46; A. Yannoulatos, «Misión Ortodoxa: Pasado, Presente y Futuro», en G. Aimopoulos, 'Que se haga tu voluntad'. *La misión de la Ortodoxia hoy* (en griego), Tesalónica 1989, 79-80. Al mismo tiempo, en 1961 nació en Grecia el Centro Misionero Interortodoxo con el objetivo de difundir el interés en la misión, de estudiar los problemas teóricos y prácticos de evangelización y de preparar nuevos misioneros en África y Asia. El centro, bajo el cuidado de Anastasios Yannoulatos, editó la publicación del periódico misionero *Porefthentes* (*GoYe*) de contenido misionero.

¹⁴ Cf. I. Boulgarakis, «Misión» (en griego), en *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία*, VI, Atenas 1964, 763. La distinción entre misión externa y misión interna está hoy superada. Sin embargo, en la época en que se propuso su utilidad, fue para recordar el deber eclesial de la actividad misionera y contribuir de alguna manera al despertar misionero ortodoxo. La distinción entre misión interna y externa se articula de la siguiente manera: la misión interna está dirigida a los fieles ortodoxos que están dentro de las fronteras formales de una Iglesia Ortodoxa, como los bautizados, pero aún no alcanzados por la catequesis, o los llamados «iluminados», o incluso a los no ortodoxos, los no cristianos, los paganos, de un país con mayoría ortodoxa. La misión externa, en cambio, es el testimonio hecho fuera de los límites formales de una Iglesia Ortodoxa para conducir a la humanidad a Cristo a través del bautismo, de la catequesis y de la predicación. Cf. Ioann, 'Ecclesiological and Canonical Foundations of Orthodox Mission', 272.

¹⁵ La idea misionológica central de la Ortodoxia no es la «cristianización» del mundo, como expansión geográfica del poder cristiano, sino la encarnación de Cristo en nuevas tierras y la formación de Iglesias que son imágenes vivas del Reino, vividas en la Eucaristía, y la glorificación de Dios. Cf. Yannoulatos, «Discovering the Orthodox Missionary Ethos», 26.

¹⁶ Boulgarakis, Misión, 763.

¹⁷ Boulgarakis, Misión, 764.

¹⁸ El vínculo existencial entre la misión y la Cristología ya está en Mateo 28, 19, donde Cristo

misionera, en primer lugar se entendieron los no cristianos, es decir, los que no son bautizados o los que se preparan para recibir el bautismo.¹⁹ Algunos autores ortodoxos especifican que la misión no se dirige hacia aquellos que profesan doctrinas que no corresponden a la verdad cristiana.²⁰

Si el propósito de la acción de la Iglesia en el mundo es dar a conocer a Cristo, esto significa que el centro y el contenido de la misión sólo puede ser el anuncio de salvación ofrecida en la Cruz y resurrección de Jesús. El anuncio de la verdad de Cristo resucitado es fundamental para la misión, así como para la identidad misma de la Iglesia, ya que el mandamiento misionero de 'ir y enseñar a las gentes' (Cfr. Mt 28, 18-20; M. 16, 15) se realiza en el Espíritu Santo de acuerdo con las diferentes condiciones sociales e históricas. Es el Espíritu Santo quien, junto con Cristo, constituye la Iglesia en la historia y asegura que ella dé un testimonio vivo y verdadero de Cristo a través de la palabra y de los sacramentos. Por lo tanto, la misión se basa en la voluntad del Dios trino, que reconcilia a toda la humanidad en sí mismo y une la creación con Cristo. La profesión de la encarnación de la Palabra eterna en Cristo y del encuentro de Dios con el hombre llevado a cabo en las coordenadas de la historia implica, desde el punto de vista misionero, la formación de nuevas comunidades eclesiales, la conversión personal, la edificación de la asamblea eclesial, en la que el Evangelio interactúe con el hombre e indique las vías por las cuales la Iglesia testimonia, en su camino histórico, el advenimiento del reino de Dios.²¹ De modo que ninguna cultura humana permanece fuera del designio salvífico divino.

Además del término «misión», algunos autores ortodoxos sugieren «proclamación / evangelización» (*ευαγγελισμός*). El anuncio, aunque no se distingue esencialmente de «misión», expresa la exigencia permanente de fidelidad al mandato misionero de Cristo de hacer discípulos a los pueblos, con el anuncio de su resurrección y su parusía final. La tarea, por tanto, de evangelizar el mundo está ligada al anuncio del Evangelio, que devuelve la verdad sobre Dios, que tiene un impacto ontológico en la vida de cada uno, para que el hombre en su ser físico y espiritual sea liberado del pecado y la corrupción, sane del mal y sea liberado de todo tipo de opresión, acceda a una vida espiritual renovada, sea santificado y guiado hacia la salvación y la

resucitado es sujeto de la misión: Él es plenamente trascendente, pero, por la completa asunción de la naturaleza humana, la santifica y sana precisamente en virtud de la unión hipostática de las dos naturalezas divina y humana. Por lo tanto, todo lo que es humano, material y mortal, en la perspectiva del mandato misionero de Cristo, se sintoniza con la voluntad divina y entra en la comunión del reino celestial, reino de vida y de comunión divina. Cf. P. Vassiliadis, «La Concepción Ortodoxa de la Misión Cristiana», en ID., *Temas Bíblicos Contemporáneos* (en griego), Tesalónica 2000, 29-37.

¹⁹ Cf. Boulgarakis, *Misión*, 766. El autor añade que los ya no catecúmenos, es decir, aquellos que acaban de recibir el bautismo, ya no son objeto de la misión, sino que forman parte de la atención pastoral de la Iglesia.

²⁰ Cf. E. Boulgarakis, «Orthodox mission», en K. Muller – T. Sundermeier S. Bevans – R. Bliese (eds.), *Dictionary of Mission. Theology, history, perspectives*, Nueva York 1999, 336.

²¹ Cf. Bria, *Ortodoxia y Misión*, 53-54.

deificación para entrar en el reino eterno de Dios.²² Además, evangelizar el mundo implica vivir el misterio mismo de la Iglesia, que se ha convertido en una realidad concreta, penetrada en la historia después de Pentecostés.²³

2. Aspectos eclesiológicos de la misión. Carácter local y catolicidad de la Iglesia

Es importante entender cómo la teología ortodoxa concibe la tarea de evangelización en términos eclesiológicos. Queremos partir de una idea eclesiológica ortodoxa de valor fundamental, la de la Iglesia como casa (*οἶκος*) e icono de Dios Trino, fundada por Cristo, constituida en el Espíritu Santo, edificada a través de los Apóstoles. En esta unidad divino-humana, ella obra la misión de la recapitulación de todo el mundo en Cristo (Ef. 1, 10). La Iglesia es la experiencia viva del reino de Dios, donde todas las distinciones antiguas son superadas y reconciliadas en Cristo (Ga 3, 28).

Si la Iglesia es revelación del reino de Dios, es decir, de la realidad escatológica penetrada en la historia (Hechos 2, 2), y reunión del pueblo de Dios en el mismo lugar (Hechos 2, 1) que concretiza la reconciliación del todo en Cristo (2 Co 5, 18-19; Rm 5, 11), de ello resulta que la edificación de la Iglesia se actualiza, en primer lugar, en las dimensiones de la vida local. El carácter «local» es un factor eclesiológico de relevancia misionológica fundamental, ya que hace tangible la realidad del plan de salvación de Dios. Él, de hecho, no puede tener lugar fuera de las dimensiones concretas de la asamblea local, fuera de la reunión eucarística de los fieles. Por lo tanto, en la eclesiología ortodoxa una iglesia local se considera no sólo 'parte' o 'porción' del cuerpo eclesial, sino un icono mismo del reino de Dios que expresa la plenitud de la vida. Por lo tanto, los cimientos de la Iglesia se encuentran en la celebración de la Eucaristía. De la prioridad de la Eucaristía viene el impulso a la organización de la vida eclesial local en torno al obispo. Éste, de hecho, preside la comunidad (*προεστώς*) y es una figura indispensable de unidad y comunión eclesial.²⁴

La prioridad del carácter «local» fue un factor decisivo para la organización eclesiástica en los primeros siglos. También en conformidad con la adaptación de la administración eclesiástica a la estructura civil (can. 17 del Cuarto Concilio Ecuménico), los ordenamientos canónicos ponen como condición de la unidad eclesial la comunión, a nivel local, entre el 'primero' (*πρωτος*) del sínodo y los obispos de su provincia (véase, en este sentido, el can. 34 de los llamados *Cánones de los Santos*

²² Cf. A. Veronis, «Conceptos ortodoxos de evangelismo y misión», en *La Revisión Teológica Ortodoxa Griega* 27(1982), 45-46.

²³ C Konstantinidis, «Nuevas ideas ortodoxas en el evangelismo», en Bria, (ed.), *Martyria-Mission*, 12.

²⁴ Cf. I. Zizioulas, La unidad de la Iglesia en la Eucaristía divina y en el obispo en los primeros tres siglos (en griego), Atenas 1965, 21990. Por lo tanto, la función «eucarística» del obispo es sustancial para su ministerio. Cf. Vassiliadis, *Posmodernidad e Iglesia. El Desafío de la Ortodoxia* (griego), Atenas 2002, 136.

Apóstoles) y, a nivel universal, la comunión entre las sedes patriarcales confirmada por las respectivas decisiones de los sínodos ecuménicos.²⁵ Por consiguiente, es evidente que la unidad eclesial se construyó sobre el principio relacional tanto de la comunión en torno al «primero» de una Iglesia local como de la comunión estructural de las iglesias locales individuales en virtud del sistema sinodal.²⁶

La noción de Iglesia local no siempre se identifica con la de Iglesia étnica, aunque históricamente el nacimiento de las Iglesias autocéfalas y autónomas sí ha sido el resultado del despertar nacional de los pueblos ortodoxos en Europa sudoriental. Sin embargo, el significado de la Iglesia local está relacionado principalmente con la identidad particular de un pueblo, que está en comunión sacramental y estructural con las otras Iglesias Ortodoxas.

Con respecto al inicio y la realización de la misión, los ordenamientos canónicos instan al obispo de una diócesis a promover la actividad misionera y pastoral dentro de su jurisdicción. De hecho, el obispo asume el compromiso de la educación de su rebaño en la doctrina cristiana y es el responsable de la actividad pastoral.²⁷ Estos derechos asignados al obispo se circunscriben a los límites de su territorio canónico, por lo cual toda actividad eclesiástica realizada fuera del territorio canónico o de su diócesis está prohibida.²⁸

Por otro lado, el carácter «local» no puede separarse de otra característica esencial de la Iglesia, la de la catolicidad. El adjetivo 'católico', (del griego *καθ'όλου*) significa plenitud, realización: interpretado eclesiológicamente se refiere a una realidad que es mucho más amplia que la expansión geográfica. La «catolicidad» de la Iglesia presupone una realidad local, la de la comunidad o *sinaxis* de los fieles, donde se vive la integralidad de la vida y la plenitud de la verdad. La Iglesia es, de hecho, 'católica' porque vive la verdad encarnada en la persona de Cristo. Para San Ignacio de Antioquía (50 aproximadamente - 98/117) la Iglesia está presente allí donde Cristo está presente y según este axioma afirma que «allí está la Iglesia Católica».²⁹ Sin embargo, este «vivir la verdad» no es, en ningún caso, independiente de «proclamar la

²⁵ Cf. can. 28 del Cuarto Consejo Ecuménico (Calcedonia, 451). Del mismo modo, en los siglos XIX y XX surgió la condición canónica de la autocefalia y la autonomía, condición atribuida a algunas Iglesias ortodoxas de los estados de Europa del Este. Cf. P. En Kanthopoulos, las instituciones de autonomía y *autocefalia* de las Iglesias ortodoxas de acuerdo con la ley positiva del Patriarcado Ecuménico durante los siglos XIX y XX (en griego), Tesalia 1988; A. G. Oberson, R, *Las Iglesias Cristianas orientales. Una breve encuesta*, Roma ⁶1999.

²⁶ La Iglesia Autocéfala, de acuerdo con el derecho canónico, es una iglesia local, administrada por el sínodo propio, compuesto por todos los obispos. Tiene derecho a regular sus relaciones con otras iglesias y autoridades estatales. Cf. G. Papatomas, *Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie. Approche nomocanonique*, Thessalonique-Katerini 1998, 678.

²⁷ Cf. can. 58 de *los Canónigos Apostólicos* y Can. 19 del Concilio Quinisesto.

²⁸ Cf. can. 20 del Concilio Quinisesto.

²⁹ Cf. *Ad Smyrnaeos*, PG 5.713B.

verdad». La Iglesia, de hecho, debe proclamar la salvación al mundo entero, ya que es consciente de su catolicidad. Juan Damasceno (650-749 aproximadamente) notó que la Iglesia se llama «católica» porque su cabeza, Cristo, salvó al mundo entero y porque el Espíritu Santo une a las diversas y diferentes naciones en la misma fe pacificadora y en la única relación salvadora con Dios.³⁰ Estos principios —formación de una comunidad, liberación de la etnicidad, unidad en comunión con Dios Trino— configuran la misión eclesial de tal manera que pueda ofrecer la catolicidad del mensaje evangélico.

El proceso de evangelización de las naciones es inseparable de un aspecto eclesiológico igualmente importante de la catolicidad, la universalidad. De hecho, la Iglesia es «universal» (*καθολική*) en la medida en que se extiende por todo el mundo, incorpora a todos los pueblos, sana el alma y el cuerpo del pecado y enseña todo lo que debe formar parte del conocimiento humano para la salvación.³¹ Por esta razón, el deber de proclamar la verdad no puede concebirse independientemente del significado geográfico o universal del acontecimiento eclesial.³²

La composición de los dos principios eclesiológicos fundamentales —carácter 'local' y universalidad/catolicidad— salva tanto el aspecto local del testimonio misionero, una relación íntima entre Dios y el hombre en la vida de la comunidad en la experiencia eucarística,³³ y la extensión universal de la Iglesia en su doble sentido cualitativo y geográfico-universal. Este último es el resultado de la resurrección de Cristo,

³⁰ Cf. *Adversus Iconoclastas*, PG96,1357C-D. La concepción de la «catolicidad» en la teología patristica no debería haber sido del todo extrínseca con el concepto griego de catolicidad de la verdad. De hecho, la peculiaridad del helenismo fue su insistencia en la cualidad empírica y relacional de la verdad, en la catolicidad cognitiva de la relación, en la evidencia empírica y relacional del conocimiento humano. Así, para los filósofos griegos y los padres bizantinos, conocer la verdad es la participación libre, personal e incondicional en la realidad de la Verdad que es Dios. La propuesta metafísica griega no era una opinión, es decir, una propuesta intelectual, sino la invitación a experimentar personalmente la absolutidad del acontecimiento de la existencia empíricamente y en relación. «El helenismo funciona y es dinámico cuando transforma la historia, cuando supera la hipostasis enhebrada, cuando muere como una revelación histórica vivir en las dimensiones de la catolicidad espiritual. Lo que se ha llamado 'Bizancio' no era más que el triunfo de la catolicidad griega, un triunfo en forma de cruz. La verdad, vislumbrada por el helenismo y contemplada por el cristianismo, no es un procedimiento gnoseológico, sino un acontecimiento, una realidad relacional en progreso entre el hombre y el Dios personal Uno y Trino: C. Yannaras, «La multi-separación eclesiástica del helenismo», en *Brave in the Little. Instrucciones de uso* (en griego), Atenas 2003, 244; ID., *Verdad y Unidad de la Iglesia* (en griego), Atenas 1977, 273-275. G. Florovsky, por su parte, afirmó que, dado que la Iglesia es «griega», ya que el helenismo es la categoría sólida de la existencia cristiana, uno debe ser más «griego» para llegar a ser verdaderamente católico: G. Florovsky, 'Patristics and modern Theology', en A. Alivizatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier (Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 de noviembre-6 de diciembre de 1936)*, Athènes 1939, 227-242.

³¹ Cirillo de Jerusalén, *Catequesis XVIII. De carnis resurrectione*, PG 33, 1044.

³² Cf. A. Yannoulatos, «La visión global de proclamar el Evangelio», en *La revisión teológica ortodoxa griega* 42 (1997), 405.

³³ Cf. Ioann, 'Fundamentos Eclesiológicos y Canónicos de la Misión Ortodoxa', 275.

que requiere la propagación de las «buenas noticias» a todas las naciones, a toda la ecúmene.

3. Evolución semántica de la teología misionera ortodoxa

3.1. Misión como 'revelación de la gloria de Dios'

La concepción de la misión como una acción que conduce a la comunión con la gloria divina es fundamental para la reflexión ortodoxa. Para comprender mejor la relación mutua y dinámica entre la «doxología» (del griego δόξα) y la «misión», es importante aclarar que la primera es el fruto de la relación íntima entre Dios y el mundo. En esencia, toda la economía de la salvación es una serie de acciones divinas llevadas a cabo en la historia, desde la creación del mundo hasta la misión de Cristo, a través de la cual Dios se da a conocer e invita al hombre a 'ver' los rayos de su gloria. De manera similar, los momentos centrales de la misión de Cristo, como la encarnación, la pasión, la crucifixión y la resurrección, deben enmarcarse en todo el único movimiento divino kenótico, que deriva del amor de Dios y que tiene como fin último la revelación de la 'gloria' del triunfo sobre el mal. Por esta razón, en la iconografía ortodoxa, la Cruz, más que un signo de sufrimiento, se presenta como un símbolo de victoria y por lo tanto como la prolepsis de la Resurrección, una expresión absoluta, esta última, de la gloria de Dios triunfante sobre el mal y la muerte.

Con estas aclaraciones, el propósito de la misión es *la recapitulación de todas las cosas en Cristo, es decir, la participación en la gloria divina, la gloria eterna de Dios.*³⁴ Por consiguiente, el apostolado de los cristianos se determina por el propósito del plan divino revelado en Cristo. Él, que se ha convertido en el centro de la historia humana y en el corazón de la unidad divino-humana, ha instituido un nuevo convenio, llamando a la humanidad a conocerlo y reunirse a su alrededor.³⁵

Establecido que el objetivo final de la misión es conducir a la humanidad a la comunión de la gloria de Dios, los objetivos «directos» de la misión ahora pueden ser esbozados, a saber, las **etapas** de la obra de evangelización. La **primera** es la predicación del Evangelio, una condición esencial y el fin inmediato de la misión. Con esto comienza la incorporación e integración de los pueblos en las promesas de Dios. En este punto, la atención se centra en el tipo de proclamación del Evangelio, que

³⁴ Cf. A. Yannoulatos, *Misión sobre las huellas de Cristo* (en griego), Atenas 2007, 74.

³⁵ Conocer a Cristo no significa conocimiento intelectual de él ni reconocimiento de un nuevo sistema religioso, sino entrar en una relación personal con él en una comunión de valor existencial. Conocer a Cristo implica compartir la vida con él de una manera agápica y ser parte de una comunidad. Lo que hace que los fieles 'cristianos' de Cristo en su propio sentido sea su participación en la cena, en la sinaxis eucarística, un lugar donde se vive la presencia de Dios, se profesa la fe en él, se realiza proféticamente la unificación final de todas las cosas en el matrimonio de Cristo con su Iglesia. Cf. T. Ppathanasiou, «Misión. ¿Consecuencia o asunción de la catolicidad de la Iglesia?» (en griego), en *Σηνασε* 76(2000), 70-71.

no es la adopción de principios morales dirigidos a la mejora ética pura y simple del hombre, sino una metamorfosis, la transformación de la humanidad en una imagen glorificada de Cristo.

Además, el fiel, para poder glorificarse y santificarse a sí mismo, acepta el anuncio del Evangelio y cree la palabra de Dios (M. 16:16), convirtiéndose en miembro de la *koinonia* de los fieles. La transformación del hombre en la imagen de Cristo tiene lugar con la inserción en el cuerpo glorificado de Cristo, es decir, en la Iglesia, el 'pleroma' de la nueva vida en Cristo.³⁶ Predicar el Evangelio no se limita a esperar la parusía final de Cristo, sino que invita a la participación continua en la vida de Cristo, dentro de su cuerpo resucitado y glorificado, en la comunión de su gloria que se revelará en el *Eschaton* (Dk 8, 18).³⁷

La plena integración en la vida de la comunidad local es importante en el camino misional. La **segunda etapa** directa de la misión es la formación de Iglesias locales, que con los sacramentos y sus vidas participan en la vida de la única Iglesia santa, católica y apostólica.³⁸ No se trata aquí de verificar el concepto de «iglesia local» como dimensión canónica u organizativa; el énfasis está en la comunidad, el aspecto espiritual y sacramental. Es, como comunidad eucarística, el «lugar» donde la comunión con Dios se hace realidad; es la misma voz de Cristo glorificado, el anuncio de la venida del reino de Dios. En la realidad de la vida sacramental eclesial, particularmente en la sinaxis eucarística, todo el género humano se incorpora a Cristo (1Cor 10:17).³⁹

³⁶ Yannoulatos, siguiendo los pasos de la acción del Espíritu Santo, llega a las siguientes consideraciones: a) el Espíritu Santo es un «espíritu de verdad» en el sentido de que fortalece al hombre en busca de la verdad y que indica la verdad decisiva del misterio de Cristo en presencia de Dios Trino, (b) el Espíritu es un «espíritu que da vida» que actúa desde el principio de la creación del mundo, c) el Espíritu o también es un «espíritu fortificante», que elimina toda idea, institución, principio y estructura demoníaca, y ofrece al hombre una energía totalmente nueva para poder transformar y así renovar todo lo creado, d) el Espíritu es el «espíritu de paz y justicia» que lleva la paz a los corazones humanos, lleva a cabo la reconciliación y fomenta la pasión por la justicia. Después de haber indicado estos aspectos, Yannoulatos cuestiona la idea de que dondequiera que se encuentren el amor, la bondad y la paz, incluso en ambientes no necesariamente cristianos, también está la acción del Espíritu Santo: A. Yannoulatos, *Universalidad y Ortodoxia* (en griego), Ene 2000, 200-202.

³⁷ Yannoulatos, *Misión en el Sendero de Cristo*, 79-80.

³⁸ Yannoulatos, *Misión en el Sendero de Cristo*, 82.

³⁹ En este proceso, la vida sacramental se convierte en el ser de la misión de la Iglesia. Yannoulatos, *Universalidad y Ortodoxia*, 128-135: «La Eucaristía divina articula la vida. En todos los lugares donde se difunde la fe cristiana, desde las grandes catedrales hasta los monasterios más desolados, millones de fieles se reúnen alrededor del altar místico de la Eucaristía divina, purificando ideas, pensamientos, intenciones y dibujando una nueva fuerza de amor, esperanza, paz, fe, alegría, verdad, honestidad y bondad, tratando de transmitir las en la vida cotidiana (...) La unanimidad de los pueblos y el profundo sentido de unidad se establecen alrededor del centro místico de la liturgia divina. El misterio de la Divina Eucaristía une a todos en 'una cosa' en Cristo, proclamando místicamente la recapitulación final de todas las cosas en la victoria final del amor, la glorificante comunión de las personas libres (...), la transformación de la vida en la Eucaristía, la experiencia de la paz interna, la esperanza y la resurrección en la realidad cotidiana».

El fin del camino espiritual de todos los fieles dentro de su comunidad eclesial es la unión perfecta con Cristo. Esto, aunque de naturaleza interior, no debe conducir al misticismo, a la *anacoresis* del mundo. Más bien, debe concebirse como un comienzo de participación personal en el diseño salvífico divino. La expectativa de realización escatológica no puede conducir bajo ninguna circunstancia a ningún tipo de pasividad misionera, a una fobia hacia el mundo, sino que debe llenar al cristiano de energía fructífera hasta que «este evangelio del Reino sea proclamado en todo el mundo, para que sea presenciado a todos los pueblos; y entonces llegará el final» (Mt 24, 14). Con esto en mente, la presencia de los cristianos en la vida social y en el desarrollo de auténtico testimonio de la actualidad diacrónica del mensaje cristiano. La vocación misionera requiere la sinergia de todas las buenas intenciones, para que la humanidad se convierta en cooperativa (*συνεργός*) de la economía divina. En consecuencia, el compromiso con la misión significa trabajar por la paz, la justicia, el amor y la creación de obras que dan gracias a Dios.

La *tercera* y última etapa de la misión es precisamente la de la «creatividad», un estado en el que cada pueblo añade su fuerza para dar impulso a las obras sociales, culturales y educativas.⁴⁰

3.2. Misión como 'testimonio' del reino escatológico de Dios'

Desde la década de 1960, algunos teólogos ortodoxos han propuesto el término «testimonio» (*μαρτυρία*) * como sinónimo de misión, a fin de expresar más auténticamente lo que significa la ortodoxia al proclamar el Evangelio.⁴¹ La palabra «testimonio» sugiere que la misión debe ser un testigo vivo y concreto de la autoconciencia eclesial.⁴² Según este paradigma, la clave hermenéutica de la misión no se convierte en lo que la Iglesia *hace* o predica, sino en lo que *es*. Este «ser» eclesial debe identificarse en la autoconciencia de la Iglesia que revela el nuevo mundo, el *kainè ktísis*. Es el tan esperado reino de Dios el que supera todas las formas de vida condenadas a la corrupción.⁴³ Lo que el Evangelio ofrece al mundo es la verdad del

⁴⁰ El encuentro entre el Evangelio y la cultura tiene lugar en primer lugar con la aceptación de todos los elementos del bien que pueden armonizarse con el mensaje evangélico. Esto rechaza los elementos irreconciliables con la realidad del Evangelio y, finalmente, 'traduce' a la cultura un nuevo espíritu que fertiliza todo lo que es bueno. En este sentido, el Evangelio se transforma 'en el Espíritu Santo' y hace que todos los elementos de las culturas humanas renacen ontológicamente. Se trata, por tanto, de una «incorporación» del Evangelio a toda cultura que, por tanto, «se levanta» y vuelve a vivir. Cf. Yannoulatos, *Universalidad y Ortodoxia*, 125. La Comisión puede apoyar la pregunta nº 131.

* N. del T.: quizá conviniera mantener el vocablo «martirio», pero en español denota muerte y tormentos, razón por la que se ha preferido «testimonio».

⁴¹ I. Bria, *La liturgia después de la liturgia. Misión y testimonio desde una perspectiva ortodoxa*, Ginebra 1996, vii: «El martirio sigue siendo el concepto decisivo [de la misiología ortodoxa]»

⁴² Cf. I. Bria – P. Vassiliadis, *Martirio Ortodoxo Cristiano* (en griego), Katerini 1989, pág. 8.

⁴³ El término «reino de Dios» en la tradición neotestamentaria está presente en las siguientes formas literarias: 'reino de Dios' (Lc 8, 1; 8:10; Mc 1.15; 4:11), «Reino de los Cielos» (Mt 4, 17; 5.20; 10.7); 'reino del Padre' (Mt 7, 21; 13:43; 21:31) y 'vida eterna' (M. 10,17) y *dóxa* (M. 10,37). En todos estos casos, a pesar de la variedad de expresiones, el valor del Reino está siempre vinculado a la nueva vida

advenimiento del reino, como una nueva realidad escatológica, que tiene en su corazón la experiencia íntima de comunión con Cristo.⁴⁴ La realidad del Reino, aunque de carácter escatológico, se experimenta de antemano como una realidad ya presente en la vida de la comunión eucarística.⁴⁵ En este sentido, se puede decir que la Iglesia, '*martyria*' viviente de la nueva creación, aunque no pertenece a este mundo, no existe para sí misma, sino *para* el mundo.⁴⁶

Según este enfoque hermenéutico, el significado del testimonio misionero se centra en lo que realmente es la *Iglesia*, la imagen proléptica del Reino y la vida de comunión con el Dios Trino que conoce de todas las formas de opresión. El martirio misionero da sentido la concepción trinitaria de la economía salvadora, ya que Dios trino, activa y personalmente, participa en su plan de salvación.⁴⁷ Más concretamente, el Padre envía a su Hijo al mundo y lo hace levantarse de la muerte (Hechos 3:26). El mandato de Cristo es el testimonio de la paternidad de Dios tanto hacia el Hijo como hacia el mundo. Por último, el Espíritu Santo hace que el misterio de Cristo glorificado y resucitado sea perceptible, y transforma a la comunidad eclesial en el «cuerpo de Cristo».⁴⁸ Dado que la teología trinitaria destaca esta acción de las Personas Divinas, se puede decir que el objetivo final de la misión es llevar a la humanidad a la comunión con la vida divina. En este sentido, la misión no está dirigida principalmente a la propagación o transmisión de verdades intelectuales, o a la imposición de mandamientos morales, sino que tiene como objetivo realizar la vida de

inaugurada en Cristo que libera al hombre de la corrupción del pecado y la muerte. Los signos del Reino ya están en las obras y milagros de Cristo. En él el Reino ya es una realidad penetrado en la historia de la humanidad, aunque todavía no se ha cumplido en la parusía final. El reino de Dios se extiende a un nivel universal, «desde el este y desde el oeste» (Mt 8, 11), más allá de los límites étnicos y culturales del pueblo elegido. La revelación del Reino se expresa en esta tensión entre ser logrado y «aún no cumplirse», es decir, entre la historia humana y el *eschaton*. La tarea de la misión se convierte en comunicación a toda la humanidad (Mt 24, 14) del Reino divino, que incorpora a todos los pueblos a la Experiencia de la Iglesia. La teología ortodoxa presta especial atención a la fundación trinitaria del Reino, ya que es el Reino del Padre, realizado por el Hijo y presentado en la historia, desde la perspectiva de la eternidad, en virtud del Espíritu Santo. Cf. Yannoulatos, *Misión en el Sendero de Cristo*, 135-139.

⁴⁴ La idea eclesiológica del «nuevo pueblo de Dios» también es fundamental en la Constitución dogmática sobre la *Iglesia lumen gentium* y ocupa todo el Capítulo II. Cf. J. Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios. Questioni eclesiológica*, Brescia 21972 (título original: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969), 407.

⁴⁵ Cf. P. Vassiliadis, «Escatología y misión de la Iglesia. Un homenaje a la <http://users.auth.gr/~pv/Staniloae.htm> de Dumitru Staniloae [acceso: 09.09.2010.]

⁴⁶ Cf. P. Vassiliadis, *Posmodernidad e Iglesia*, 17-18.

⁴⁷ El aspecto trinitario inspira e instruye toda la acción cristiana: N. Matsoukas, *Dogmática y Teología Simbólica. II: Exposición del contenido de la fe ortodoxa en comparación con el cristianismo occidental* (en griego), Tesalia 21988, 41-43: «La creación y asunción de toda la creación por el dios trino y el increado es el eje fundamental de la teología, la cristología y la eclesiología, para que el mundo, el hombre, la historia y las dimensiones del universo se coloquen en un camino que va desde la *A* de la apariencia hasta el Ω de la perfección (...) En este contexto, la enseñanza sobre la revelación del Dios Trino se desarrolla a través de los logotipos no encarnados (*Εσαρκος Λεεος*) e encarnados (según la enseñanza patrio).»

⁴⁸ P. Vassiliadis, *Posmodernidad e Iglesia*, 206-208.

comunidad que existe en Dios.⁴⁹ En este sentido, el 'martyria' nace dentro de la comunidad de fieles que han asimilado el Evangelio y han vivido la experiencia de la Resurrección. Sobre la base de esto, actualizar en la historia el mandato de 'ser testigos' de Cristo (Hechos 1:8) no es más que transformar a la sociedad humana en el reino de Dios.

Sin embargo, es necesario hacer una distinción importante: aunque esta reconciliación ya ha tenido lugar en Cristo en términos históricos, la revelación de la gloria y la unidad divino-humana aún esperan su realización final.⁵⁰ He aquí entonces la razón por la que la teología ortodoxa a menudo enfatiza la dimensión escatológica de la misión: el misterio de la salvación no puede concebirse fuera de la perspectiva de la plenitud escatológica y del reino de Dios (Mt 13, 43; Col 3.4). Entre la historia y los cristianos *eschaton* anuncian el acontecimiento de Cristo Resucitado, así como la promesa de parusía final. El tipo de relación entre iglesia y mundo revela una antinomia: la Iglesia, a pesar de estar presente en el mundo, no pertenece al mundo. Así, la relación que se desarrolla entre el Evangelio y la historia humana es dialéctica, en el sentido de que el mensaje evangélico permanece entre la aceptación y el rechazo, condición que finalmente será superada *en eschaton*, cuando la tierra se reunirá con el cielo en el reino de Dios.⁵¹ La actitud de la Iglesia en el mundo siempre recuerda la realización escatológica que indica el carácter «glorioso» de la misión. En la práctica, esto significa que Dios es una Persona que puede ser encontrada en virtud de la humanidad de Cristo en todo momento de la vida humana, incluso en el sufrimiento y el dolor, porque los ilumina con la esperanza del triunfo final de la Resurrección.

Con este fin, la sinergia humana, la contribución del hombre que pone su fuerza a disposición junto con las de cualquiera que desee trabajar para la edificación del reino de Dios, parece importante. Así, la «martirio» de la Iglesia da lugar a la dinámica holística del Reino.

Si bien es cierto que el advenimiento del Reino es la realidad de la comunión perfecta entre Dios y el mundo, la Iglesia asume la tarea de: a) fomentar el diálogo y sobre las

⁴⁹ Cf. P. Vassiliadis, *Unidad y Testimonio* (en griego), Tesalia 2007. Para una reflexión desde el punto de vista católico sobre la base trinitaria de la misión cf. A. Wolanin, «Fundación Trinitaria de misión», en S. Karotempler (ed.), *Seguir a Cristo en misión*, Milán 1996, 39.

⁵⁰ Yannoulatos, *Misión en las Huellas de Cristo*, 77.

⁵¹ Sobre la relación entre el anuncio kerigmático del Evangelio y la escatología cf. el excelente estudio de I. Zizioulas, *Creación como eucaristía* (en griego), Atenas 1992, 32-36: «[...] El lenguaje cristiano no es una palabra, sino más bien una persona; no es una sola voz, sino la presencia viva, encarnada en la Iglesia y en la Eucaristía, que transforma el mundo. El racionalismo y el pietismo individual han sustituido la realidad de la *koinonia* que realiza la asamblea eucarística. No basta con hablar con el mundo desde el púlpito para cambiarlo; más bien, debe ponerse en el centro del altar [...] no para mejorar el mundo desde un punto de vista moral, sino para transformarlo y santificarlo ontológicamente, ofreciéndole la visión de la realidad escatológica, que ha entrado en camino dinámico en la historia a través del Espíritu Santo para hacer de toda la creación, una nueva creación en Cristo».

diversas formas culturales, evaluando toda fuerza buena y saludable para la creatividad cultural; b) apoyar la reconciliación dentro del mundo cristiano; c) no tener miedo al diálogo con los seguidores de otras religiones; c) Cuidar las necesidades específicas del hombre y luchar por los derechos humanos, la paz y la justicia.⁵²

3.3. *El concepto de «liturgia después de la liturgia»*

La liturgia se considera a menudo como una actividad privada de la Iglesia o como una acción ritual que tiene lugar «entre bastidores», desprovisto de importancia social. Esta impresión parece contraria tanto a la disposición etimológica de la palabra «liturgia» (de una hipotética *λει τος* 'popular' en relación con el 'pueblo' en el ático 'λαός' y 'ἔργον', trabajo), para indicar un trabajo del pueblo o un trabajo realizado a favor del pueblo, y de la propia autoconciencia de la iglesia como comunidad litúrgica.⁵³ No nos corresponde aquí hacer una exposición analítica de este sacramento central para la vida de la Iglesia. Más bien, se trata de resaltar algunos aspectos misiológicos de la vida eucarística.⁵⁴

Es verdad que las iglesias ortodoxas, queriendo evitar la promoción unilateral y horizontal del mensaje evangélico, no siempre han indicado principios concretos para la aplicación social del Evangelio. De este modo, parece que se han descuidado los aspectos sociales de la enseñanza sobre la divinización del hombre y la actualización de la visión eucarística del mundo, que es una unidad entre la vida litúrgica y la diaconía metalitúrgica que santifica al mundo.⁵⁵

⁵² En el proceso de diálogo ecuménico, la introducción del término «martirio» ha dado lugar a nuevos horizontes de colaboración, ya que las reflexiones que han surgido han revelado un punto de referencia misionero común entre las diferentes tradiciones eclesiales. Si bien es cierto que algunas acciones misioneras fueron concebidas como intentos de proselitismo, la *Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias* (CMI) en Delhi en 1961 condenó cualquier acción proselitista contra otras comunidades cristianas. Posteriormente, el Grupo de Trabajo Conjunto (GMT) entre la Iglesia Católica y el CMI publicó una serie de documentos oficiales, en los que se destacaba la importancia del «testimonio cristiano común»: cf. J. Briggs -M. A. Oduyoye - G. Tsetsis, (eds.), *A History of the Ecumenical Movement*, III: 1968-2000, Ginebra 2004, 144-145. En el magisterio católico la prohibición explícita de conversión forzada está presente en el Decreto Conciliar sobre la actividad misionera *Ad Gentes*, de 13 años. En la misma perspectiva, la Declaración de la Tercera Conferencia Panortodoxa Presinodal (Chambésy, Suiza, 1986) sobre la *Iglesia Ortodoxa* y el movimiento *ecuménico* es pertinente, porque ha hecho del compromiso del «testimonio ortodoxo común» una condición indispensable para la promoción de la unidad cristiana (en *Episkepsis* 369, 15 de diciembre de 1986, 9). Sin duda, la introducción del término «martirio» en el contexto de la misión y el movimiento ecuménico ha contribuido a que las iglesias conciban la misión como una actividad indispensable para la reconciliación con miras a la unidad cristiana.

⁵³ G. Florovsky, 'El culto ortodoxo', en Id., *Temas de teología ortodoxa*, Tesalia 1973, 159: «El cristianismo es una religión litúrgica. La Iglesia es sobre todo una comunidad adorada. Precede a la liturgia y siguen la doctrina dogmática y el orden eclesiástico».

⁵⁴ Cf. D. Passakos, *Eucaristía y misión. Las suposiciones sociales de la teología paulina* (en griego), Atenas 1997.

⁵⁵ Cf. S. Tsompanidis, *La «liturgia después de la liturgia». La contribución de la Iglesia Ortodoxa en el testimonio cristiano común a la justicia, la paz y la integralidad de la creación* (en griego), Tesalia 1996, 23.

Partiendo de la idea de la extensión de la celebración eucarística en la vida cotidiana, el concepto de «liturgia después de la liturgia» surgió alrededor de la década de 1960.⁵⁶ El término fue propuesto por primera vez por Anastasios Yannoulatos, actual arzobispo ortodoxo de Albania,⁵⁷ y tuvo un notable desarrollo a partir de la década de 1970, dando excelentes frutos especialmente en el campo del diálogo ecuménico.⁵⁸ Como tal, la «liturgia después de la liturgia» es una idea propia de la teología ortodoxa; de hecho, ésta pretendía vincular la teología de la misión a la eclesiología y, de manera particular, a la expresión litúrgica de la Iglesia. Con este fin fue de gran importancia para la contribución realizada a la evolución de la llamada 'eclesiología eucarística', también nacida en la segunda mitad del siglo XX.⁵⁹

La perspectiva de la «liturgia después de la liturgia» proporciona un lenguaje misionológico con el horizonte de la santificación del mundo, de la «metamorfosis» de todos los aspectos humanos y sociales del Reino de Dios.⁶⁰ De este modo, el aspecto horizontal de la evangelización, indudablemente inseparable para la difusión del mensaje evangélico, no se limita simplemente a la mejora moral de la vida humana o al alivio temporal de las condiciones sociales, sino que se identifica con los propósitos de la *lex orandi eucarística*, es decir, la comunión con el Dios Trino, con los santos, con toda la humanidad, porque Dios es el Padre común de todos los hombres. En el análisis final, la liturgia, cuando se expande en el camino misionero de la Iglesia, ofrece esa dimensión indispensable que es el horizonte y de la santificación y glorificación del mundo.⁶¹

⁵⁶ Bria, *La liturgia después de la liturgia*, 20: «La dinámica de la liturgia va más allá de los límites de lo eucarístico como semblante para servir a la comunidad en general. La liturgia eucarística no es un escape a un reino interior de oración, un piadoso apartándose de las realidades sociales; más bien, llama y envía a los fieles a celebrar el sacramento del hermano fuera del templo en el mercado público, donde se escuchan los gritos de los pobres y marginados»

⁵⁷ Yannoulatos presentó la necesidad de extender la liturgia en todos los aspectos de la vida cotidiana para que se convierta en un altar, un templo, una liturgia continua: *Misión sobre las huellas de Cristo*, 130. En otra ocasión Yannoulatos consideró la vida cotidiana como una meta-liturgia porque: a) se promueve siendo testigo de la Eucaristía; (b) constituye una etapa preparatoria para la participación en la Eucaristía; (c) es un testimonio verdadero y concreto de la transformación de la vida en Cristo: cf. Yannoulatos, *Descubriendo el Espíritu Misionero Ortodoxo*, 67.

⁵⁸ La expresión «liturgia después de la liturgia», Aunque importante para la autocomplacencia eclesiológica ortodoxa, surgió principalmente de reflexiones en el campo ecuménico y, por lo tanto, fue adoptada por el Consejo Mundial de Iglesias en los textos finales de la Quinta Asamblea de Nairobi en 1975, la sexta en Nairobi en 1983, en el documento de bautismo, eucaristía y ministerio (*BEM*) de 1982 y, finalmente, en la séptima Asamblea de Canberra en 1991.

⁵⁹ El término «eclesiología eucariota» fue introducido por N. Unfanassieff, «La doctrina de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie», en *Istina* 4(1957), 401-420. Muchas autoras ortodoxas han desarrollado las posibilidades eclesiológicas de la doctrina, especialmente Ioannis Zizioulas; ver a su *Ser como comunión. Estudios en la personería y la Iglesia*, Londres 1985; ID., *Il creato come eucaristia*, Magnano 1994.

⁶⁰ La liturgia comienza y termina con la invocación del Reino del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ahora, (desde una perspectiva histórica, y a lo largo de los siglos, en una perspectiva escatológica y eterna.

⁶¹ Bria, 'La liturgia después de la liturgia', 15.

Es significativo que en la tradición litúrgica ortodoxa no exista una concepción de la celebración eucarística «privada» o aislada. La Eucaristía es el punto de partida de otras actividades para la evangelización del mundo, precisamente porque quiere compartir con la creación la alegría de la Resurrección. Es la coincidencia de la *lex credendi* con la *lex orandi* lo que favorece la proyección de la 'liturgia después de la liturgia' como unidad orgánica entre la Eucaristía y la misión.⁶² La Eucaristía representa a la Iglesia como comunidad litúrgica.⁶³ Por esta razón, cada vez que la comunidad de fieles se reúne alrededor del altar eucarístico, se realiza la recapitulación de toda la historia humana y su transformación en el cuerpo resucitado de Cristo. La liturgia, proclamación de la Palabra de Dios, nunca se separa de la comunión de Dios, ya que no hay dicotomía entre el ministerio de Cristo como predicador de la verdad y su cruz y resurrección, a través de la cual se salva toda la humanidad.⁶⁴

En consecuencia, el destinatario de la Eucaristía no es la asamblea eclesial, sino, en un sentido amplio, toda la creación, razón por la cual el fin del encuentro eucarístico, la santificación del cuerpo de los fieles, se convierte en el comienzo de la actividad misionera en el mundo.⁶⁵ Sólo mediante misión la Iglesia puede concienciar a la humanidad de la presencia y la acción salvadoras de Dios, invitándola a participar en la nueva vida de comunión que existe en la Trinidad.⁶⁶ Por lo tanto, es indispensable que la misión en el mundo no carezca de preocupación por la pobreza, la marginación, el sufrimiento y la exclusión, ya que se oponen a la comunión del Reino.⁶⁷

La vida eclesial, por lo tanto, se desarrolla simultáneamente en dos direcciones: por un lado, se presenta como una *sístole*, es decir, como un encuentro del pueblo de Dios en el mismo lugar, mientras adquiere todo el dinamismo de una *diástole*, es decir, de apertura al mundo entero. De hecho, los padres de la Iglesia concibieron la Eucaristía no sólo como el sacramento de conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo, pero también como el desarrollo gradual de un camino que haría tangible el divino Reino. Por esta razón, la misión y la Eucaristía son dos aspectos

⁶² Stamoulis, Teología de misión ortodoxa hoy, 88.

⁶³ Sobre la precedencia de la vida carismática de la Iglesia, en comparación con su organización institucional y estructural cf. I. Zizioulas, La unidad de la Iglesia en la Divina Eucaristía y en torno al Obispo en los primeros tres siglos (en griego), Atenas 1966, 21990.

⁶⁴ Bria, 'La liturgia después de la liturgia', 86.

⁶⁵ Ibid., 99.

⁶⁶ Cf. E. Clapsis, «La Eucaristía como acontecimiento misionero en un mundo que sufre», en id., *ortodoxia en conversación. Compromiso ecuménico ortodoxo*, Ginebra 2000, También N. Nissiotis, «Una visión ortodoxa de las tendencias modernas en el evangelismo», en *El mundo ecuménico de la civilización ortodoxa* 3(1974), 190-191: «Fuera del contexto de la Iglesia, el evangelismo sigue siendo un humanismo o un entusiasmo psicológico temporal (...) el evangelismo real es imposible sin una base eclesial».

⁶⁷ Bria, 'La liturgia después de la liturgia', 26. El autor pone en el centro de la tipología de la 'liturgia después de la liturgia' la eclesiología de la comunión', con el fin de resaltar con mayor claridad la dinámica *comunitaria* del acontecimiento eucarístico desde una perspectiva misionera. De hecho, la misión se convierte en un medio que profana el Reino divino y lleva a la Iglesia a la comunión con todos los sectores de la vida humana.

distintos pero inseparables de la única presencia de Dios en el mundo. Cuando la vida litúrgica carece de su vínculo social, se reduce a ser un ritualismo abstracto a ritmo inca de dar respuestas a las necesidades humanas y sociales; del mismo modo, una apertura al mundo que no asume una visión eucarística de la creación disminuye la importancia de proclamar la verdad de Cristo, reduciendo la ideología religiosa.⁶⁸

En este punto parece apropiado recordar una exhortación de Juan Crisóstomo, particularmente adecuada a nuestro tema. El padre habló de dos «sacramentos»: el primero es el «sacramento del altar», de la práctica eucarística; el segundo, «el sacramento de los pobres», es el que tiene lugar fuera del templo, en las calles y plazas de las ciudades, en la vida cotidiana. El primero es el servicio litúrgico dirigido a Dios, el segundo es el servicio social para el prójimo y para los necesitados.⁶⁹ De esta manera, el apostolado diario se convierte en una vocación de continuar el mandato litúrgico de «ir en paz».

En la misma perspectiva, también podría añadirse que la extensión misionera de la Eucaristía se confirma por el hecho de que la liturgia aumenta la conciencia misionera, porque los fieles se preparan para testimoniar en la vida cotidiana la experiencia del nuevo mundo inaugurado, el que ya ha vivido y profesado en la liturgia. Así, los miembros del cuerpo eclesial y también se convierten en una comunidad con un propósito específicamente misionero, que en el camino de *Eschaton invita* a toda la humanidad a la unión con Cristo, al recogimiento de todos los hijos dispersos de Dios a su alrededor (Jn 11, 52) y a la constitución de una 'persona', que profesa la única fe, comparte el mismo amor, se alimenta del mismo pan y bebidas de la misma taza. Esta unidad del pueblo con Dios no es simbólica ni metafórica, sino profundamente verdadera y sustancial.



Resumen

En las páginas anteriores hemos esbozado brevemente el desarrollo teológico de la noción de misión en la teología ortodoxa actual y más concretamente las suposiciones eclesiológicas y teológicas: la eclesiología de la Iglesia local, eucaristía, triadología, escatología del reino de Dios. De hecho, el curso tenía por objeto ilustrar algunos

⁶⁸ Clapsis, «La Eucaristía como acontecimiento misionero en un mundo que sufre», 194.

⁶⁹ Juan Crisostomo, En *Epistolam ad Colossenses Commentarius. Homilia III*, PG 62, 322-323.

aspectos misiológicos de la doctrina ortodoxa, que podemos resumir en los siguientes puntos.

El interés teológico por la misión en el mundo ortodoxo renació durante el siglo XX y en particular en la década de 1960. Los promotores de este movimiento quisieron recordar que la misión es una función esencial de la Iglesia, por lo que cualquier indiferencia hacia ella significa insensibilidad a la ortodoxia misma.

«Misión» es, por definición, el anuncio del Evangelio de Cristo a aquellos que aún no lo han conocido. El propósito de la misión es la salvación de los hombres y su reconciliación con Dios, comunión con la gloria que existe en la Trinidad. En la comunión divina el hombre se santifica, convirtiéndose en un participante en la gloria divina.

La respuesta al anuncio del Evangelio es conocer a Cristo y entrar en relación íntima y personal con Él. También presupone formar parte de su cuerpo resucitado y glorificado, la Iglesia. Gracias a esta relación divino-humana, el hombre consagra la gloria de Dios y se convierte en una persona glorificada, ícono de Cristo resucitado.

En consecuencia, ser testigos de la vida eclesial significa sobre todo que cada vez que los fieles se reúnen en el mismo lugar para celebrar la Eucaristía, se convierten en un solo cuerpo, el pueblo de Dios que vive la revelación del reino de Dios. El reino de Dios es la nueva realidad de la Resurrección y Pentecostés, un misterio penetrado en la historia, incluso si su revelación completa espera el *eschaton*, la parusía final de Cristo.

A la espera de la parusía, la Iglesia da testimonio (*martirio*) de lo que es: un icono proléptico del reino de Dios y un lugar donde todo lo que es de este mundo se transforma en comunión con el Dios Trino. Esta declaración no debe conducir a una introversión de la misión, sino que, por el contrario, debe despertar su dinámica más auténtica en circunstancias históricas y sociales. Así se realiza el apostolado de la Iglesia, además del altar eucarístico, en el «sacramento del prójimo», para ayudar a los necesitados y a los marginados.

Se ha propuesto el término «martirio», no para sustituir la proclamación del Evangelio, sino para indicar la peculiaridad del testimonio ortodoxo en el contexto del diálogo y la colaboración intercristianas, y fomentar el uso de un término comúnmente aceptable para la promoción de testimonios intercristianos comunes, especialmente en relación con los problemas políticos, sociales, económicos y en perspectiva en relación con los desafíos del diálogo interreligioso.

Por último, con el fin de facilitar el diálogo creativo entre la misiolología ortodoxa y católica (que ya posee una teología misionera bien desarrollada y con referencias concretas al concepto, propósito, objetivos directos y caminos de *misión ad gentes*), se pueden identificar puntos comunes. En nuestra opinión, son: 1) la función ontológica de la misión para la vida de la Iglesia, 2) el propósito soteriológico y

conciliador de la actividad misionera, 3) la relación mutua entre la eclesiología (es decir, el fundamento de la Iglesia) y la misión, y 4) el fundamento cristológico de la misión. Cualquier contribución científica o eclesiástica, que favorezca el conocimiento y la aproximación de las cualidades particulares presentes en las Iglesias, fomenta el compromiso común de que «todos sean uno» (Jn 17, 21) y convierte al mundo en el único testimonio de esperanza en Cristo crucificado, resucitado y glorificado.



El presente material es una traducción libre de los artículos citados. Ha sido elaborada por el Equipo Arquidiocesano de Educación, para uso interno de la Arquidiócesis, con fines estrictamente educativos. Cualquier error es nuestra responsabilidad y no puede ser atribuido a los autores.



CÓRDOBA, ARGENTINA

2022

CONTENIDO

LA ACTIVIDAD MISIONERA DE LA IGLESIA ORTODOXA	1
I. Reseña histórica	1
1. <i>Obra misionera bizantina</i>	1
2. <i>El trabajo misionero de la Iglesia ortodoxa rusa</i>	5
II. La misión como elemento básico de la ortodoxia	8
1. <i>La ecumenicidad y la apostolicidad son elementos esenciales de la eclesiología ortodoxa</i>	8
2. <i>Ortodoxia - Resurrección - Misión</i>	9
3. <i>Espiritualidad ortodoxa: «Estar en Cristo» - y Misión</i>	10
III. Algunas sugerencias básicas para el presente	11
1. <i>Expresión de arrepentimiento y preocupación por toda la Iglesia</i>	11
2. <i>Incorporación, no sólo adaptación</i>	12
3. <i>Culto y Autonomía</i>	13
4. <i>Las características básicas del misionero ortodoxo</i>	14
EL CONCEPTO DE MISIÓN EN LA TEOLOGÍA ORTODOXA CONTEMPORÁNEA	17
1. <i>Hacia la formación de una terminología misionera ortodoxa</i>	18
2. <i>Aspectos eclesiológicos de la misión. Carácter local y catolicidad de la Iglesia</i>	22
3. <i>Evolución semántica de la teología misionera ortodoxa</i>	25
3.1. <i>Misión como 'revelación de la gloria de Dios'</i>	25
3.2. <i>Misión como 'testimonio' del reino escatológico de Dios'</i>	27
3.3. <i>El concepto de «liturgia después de la liturgia»</i>	30
Resumen.....	33