

# "VER A DIOS COMO EL ES": EPILOGO. TEOLOGIA DE LA PERSONA

Иоанн Маристань

## I. Una autobiografía teológica.

La conjunción del título y subtítulo de la obra: "Ver a Dios como El es"- "Autobiografía espiritual", no deja de suscitar perplejidad (1). Esperamos razonablemente, de una autobiografía, mínimos datos informativos sobre el autor o su medio que nos permitan reconstruir imaginativamente su figura. Nada parecido sucede en este caso. El *stórets* Sophrony no satisface nuestra curiosidad. El título temático, en cambio, responde más a lo que recordamos de la lectura: una visión inmyvil, casi extática, de un luminoso versículo del Exodo. "Aquel a quien yo había abandonado...de repente, puso a mi alcance el texto bíblico de la Revelación del Sinai: **Yo soy el que soy**" (14). El *stórets* Sophrony lo parafrasea, una y otra vez: "Yo soy el ser", "Yo soy", para subrayar que "Dios, el Secor absoluto de todas las estrellas de los mundos, es **personal**" (id); para subrayar la irreductible antinomia entre *esencia* y *persona* en la Santa Trinidad. Relee el versículo del Exodo a la luz de los capítulos XIV-XVII del Evangelio de san Juan, el sermón de la Cena; allí, la Vida Tripersonal de Dios, revelada por el Hijo encarnado, avala el alcance del segundo mandamiento neotestamentario: "amarlos al prójimo como a ti mismo". "Realizado en su perfección máxima, este mandamiento muestra que **el Hombre es uno**, a imagen de la Santa Trinidad: única en su esencia, múltiple en sus hipóstasis".

El material biográfico del autor (1896-1993), se reduce a muy poco: es un pintor ruso que ha vivido una experiencia inusual de Dios al abrigo de un maestro venerado, el *stórets* Silouan, en la montaña del Athos - mucho años más tarde, él fundará en 1959 el Monastery of St. John the Baptist en Essex, no lejos de Londres. *Ruso*, afincado en la revolución y en dos guerras mundiales, está sobrecogido por la intensidad de los sufrimientos del mundo. "En mí (en contraposición con san Silouan) prevalece la visión del infierno aquí mismo, en la historia" (65). El antiguo *pintor* - segundo trazo esquemático de su biografía - sigue en él, pero de modo marginal; lo arranca de sí en aras de su entrega a la exclusividad divina. La convivencia con la pintura le da un conocimiento profundo de la conciencia contemporánea y presta un halo peculiar a su existencia y a su prosa - son varias las alusiones al antiguo oficio en el escrito. Y es, sobre todo, un *monje* en la presencia de Dios: ha experimentado la negación gnóstica de El - "un día, en una calle de Moscú, por la mañana, se clavó este pensamiento en mi espíritu: el Absoluto no puede ser "personal" y la eternidad no puede quedar encerrada en el "sentimentalismo" del amor evangélico" (17) -, la queja por el mal de Job contra Dios, el orgullo sutil de la santidad. Su deuda con Silouan puede adivinarse en esta exclamación: "Yo no he inventado esta ensecanza, por condescendencia de Dios la he aprendido de su elegido. No intento aclarar esta paradoja y saber por qué esta tarea ha recaído sobre mí" (76).

De su misión en este mundo nos habla indirectamente en la autobiografía, ilustrándonos de paso sobre el motivo y sentido de redactarla: "A muchos en la tierra se les ha concedido la felicidad de ver esta maravillosa Luz. La mayor parte de los beneficiados han guardado esta bendición como el secreto más preciado de su vida y, fascinados por este tesoro, han pasado al otro mundo. A otros en cambio se les ha ordenado testimoniar a sus hermanos, próximos y lejanos, esta alta realidad" (100). Esta misión coincidió, según lo cuenta en el prefacio, con su nombramiento de padre espiritual en el Athos que se prolongó durante una vida de muchos años. A partir de esta aclaración podemos entender el carácter claramente teológico del ministerio del *stórets* Sophrony, que impregna las páginas del documento que comentamos. Él sabía que le había sido concedida una extraordinaria capacidad de formulación, una clarividencia en la oscuridad espiritual de nuestra época. Todos los avatares de su vida le abocaron "a testimoniar esta alta realidad" y su vida quedó tan comprometida en ello que podríamos calificarla de existencia teológica.

El *stórets* Sophrony, por un elevado sentido de su misión de confesor, valoraba en extremo la exactitud de la "conciencia dogmática": "Una existencia verdaderamente justa está condicionada por concepciones correctas sobre Dios, sobre la Santa Trinidad" (3). Para él, la "conciencia dogmática" se forma poco a poco a partir de la experiencia espiritual en estrecha correspondencia con la Revelación de los dos Testamentos y la Tradición de la Iglesia que la verifica. Dice de sí mismo que esa maravillosa correspondencia "le llena de alegría" y cree que fue debida a la presencia del Espíritu Santo en la temprana crismación de su infancia (id). Son pues las abundantes citas bíblicas de sus escritos y la sacra objetividad de los Libros litúrgicos lo que garantiza, en último término la intención, a primera vista osada, de "Ver a Dios como El es"; aquello que trasmite a su palabra y a sus escritos la frescura de lo eternamente vivo.

## II. El tema de la persona.

### II.1. El principio personal en Exodo 3,14.

El personalismo del *stórets* Sophrony poco tiene que ver con la corriente filosófica contemporánea que detenta este nombre y su comparación con ella más confunde que aclara. Pensemos en otros referentes, expresamente

teolgyicos, como los de la Patrñstica oriental y occidental o en una significativa figura mediadora entre las dos Tradiciones, Ricardo de san Victor en el medievo latino. El stōrets Sophrony escribe a este propysito: "Se podrn presentar de una manera sucinta, nuestra "conciencia dogmōtica" del modo siguiente: "**Yo soy el que soy**", Yo soy, "**Yo soy la Verdad**". El Principio personal en el Ser divino es su **núcleo ontolgyico**. El vive realmente; El es el Primero y el Ultimo...Asñ entendemos la Revelaciyn del Sinan, completada despuīs por la Encarnaciyn del Logos del Padre y por el descenso del Espñritu Santo sobre la Iglesia el dña de Pentecostās" ( 159 ).

Este personalismo considera absolutamente prioritaria la exigencia apofōtica de la Tradiciyn oriental de mantener la antinomia irreductible, no conceptualizable, entre persona y esencia en la Vida divina contra todo esencialismo ( 2 ). Este, segñ el stōrets Sophrony altera la correcta visiyn de Dios convirtiendo prbcticamente nuestra confesiyn cristiana de Dios Tripersonal en un Monoteñsmo enytico larvado ( 3 ), como el judno o el musulmōn; y altera tambiñn, de rechazo, la correcta visiyn de la imagen de Dios, la persona humana. La realidad de Dios y del hombre, la realidad sin mōs, se reviste entonces de la opacidad impersonal de los procesos cysmicos o se esfuma en el bñmbito suprapersonal de la gnosis de todos los tiempos. El stōrets Sophrony habna esbozado esta focalizaciyn dogmōtica en un artñculo relativamente temprano de 1950, reelaborado y reeditado en 1959 y 1985, "La unidad de la Iglesia a imagen de la unidad de la Santa Trinidad" ( 4 ).

Insistimos en preservar la acepciyn excñtrica, antinymica, de persona porque la "unidad de la Iglesia" - universalidad del hombre o realizaciyn personal - es algo mōs que un parecido ilustrativo de la Vida divina, al modo de las "triadas", agustiniana o victorina, del amor rechpoco o del amor participado en otro ser ( 5 ). La "unidad de la Iglesia", para el stōrets Sophrony, **es**, y no puede ser de otro modo, efecto salvñfico de la Trinidad comunicada; **es** efecto de la Encarnaciyn del Hijo de Dios, en el cual **somos** "antes de la Creaciyn del mundo", de su pasiyn y resurrecciyn de los muertos. Por eso, en Cristo, nosotros tambiñn **somos** en el sentido de la Revelaciyn del Exodo. De esta inclusiyn misteriosa en la Vida divina habla el Secor en el sermyn de la Cena: "Yo les he dado la gloria que Tu me diste, para que sean uno como nosotros somos uno; Yo en ellos y Tu en mñ, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que Tu me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mñ" (Jñ 17,22-23). Y asñ, la "apariciyn" de la persona en nosotros coincide con nuestra afirmaciyn de la Divinidad de Cristo. Hasta aquñ el alcance infinito de **Yo soy**: en Dios, en Cristo, en la Iglesia.

Veamos brevemente, en dos citas, cymo se realiza, en la persona, la perfecciyn de los dos mandamientos y en quñ sentido el segundo mandamiento es semejante al primero y el lugar de su sobrenatural captaciyn y cumplimiento: "La experiencia viva de la persona se da raras veces a los hombres en este mundo: llega, a semejanza de la de Cristo, en nuestra oraciyn por el mundo entero "como por sñ mismo", conforme al mandamiento: "Ama al pryjimo como a ti mismo" (Mt 12,31). Introducido por la acciyn del Espñritu Santo en tal oraciyn, el hombre vive realmente a imagen de la Trinidad. En esta oraciyn se vive la unidad del gñnero humano. En esta oraciyn se nos abre el sentido ontolgyico del "segundo mandamiento": el Adbñ total se convierte en un solo hombre, la humanidad" (122 ). La segunda cita es de V.Lossky y estō incorporada por el stōrets Sophrony en su artñculo programōtico sobre la unidad de la Iglesia; complementa la primera, abriendo nuevas perspectivas: "Los hombres tienen una naturaleza comñn, una sola naturaleza en mñltiples personas humanas. Esta distinciyñ entre naturaleza y persona en el hombre no es menos difñcil de entender que la distinciyñ anbłoga de naturaleza una y tres personas en Dios. Conviene tener en cuenta ante todo que nosotros ignoramos la persona, la hipystasis humana en su autñntica expresiyñ, exenta de toda mezcla, Lo que usualmente calificamos como "persona", como "personal", designa mōs bien a los individuos, a lo individual. Tendemos a considerar casi sinynimos a persona e individuo...cuando, en cierto sentido, tienen un significado contrario" ( 6 ).

## II.2. Negaciyn de la persona en la gnosis.

"Un dña, en una calle de Moscñ, por la macana, se clavy este pensamiento en mi espñritu: el Absoluto no puede ser "personal" y la eternidad no puede quedar encerrada en el "sentimentalismo" del amor evangñlico". Esta confesiyn, leitmotive de la obra, habla elocuentemente sobre la dramōtica lucha a favor o en contra del Principio personal en la vida del stōrets Sophrony; de su negaciyn, prolongada a lo largo de siete u ocho acos, que llorarō durante toda su vida y sobre la que sin descanso reflexiyn.

"En el hombre tomado como persona indeterminada, como espñritu dotado de la libertad de autodeterminarse, estō la posibilidad de ver algo incondicionado; de una cierta absoluteidad, de una suerte de "divinidad", que no tuviera necesidad de referirse a otro Dios" (13 ). El hombre puede decidirse - en seguimiento y repeticiyñ del pecado del Angel, del pecado de Adbñ - a realizar su autodeificaciyn: retornar a lo que ñl es desde siempre, al no-ser; a veces, leemos, ñl "se vive a sñ mismo como si no saliese de nadie". El stōrets relaciony, en otro contexto, este estado espiritual suyo con la praxis pictyrica: "En mi juventud, a travñs de un pintor ruso que alcanzy celebridad mōs tarde, la idea de una actividad pura en forma de arte abstracto me habna seducido. Me obsesiyn durante tres o cuatro acos y me condujo a la primera reflexiyñ teolgyica que naciy en mñ" ( 7 ). Se trataba de superar la figura personal finita y cualquier figura, incluida la de Cristo; de anegarlas a todas "en el inmutable ocñano del Ser puro, del Absoluto suprapersonal" (id ). Esta ontologña negativa posee su propia luminosidad, aunque pueda ser demonñasa, por cuanto es reflejo, a su modo, de la Luz divina en la imagen creada, es mñmesis suya. Para ella, sin embargo, el principio personal no es mōs, en el mejor de los casos, que el primer grado de una degradaciyn, de una autolimitaciyn del Absoluto. Profundizando mōs en la gñnesis de este proceso, el stōrets Sophrony continña asñ: "Observando el carbcter relativo, en extremo alejado de la perfecciyn, del principio personal en ñl, el hombre concluye lygicamente que es inadmisibile proyectar este principio en el Absoluto" ( 132 ).

"Desde el punto de vista filosófico, no podía concebir el Principio absoluto como un ser personal. La causa era en parte mi adhesión a un error muy extendido en los círculos orientales que frecuentaba: la confusión del concepto de persona con el de individuo" ( 14 ). El stórets Sophrony usa repetidamente estos dos términos, contrapuestos en la obra, sin definirlos; parece adherirse, sin embargo, a la detallada caracterización de V.Lossky, un comentario de la imagen en Gregorio de Nisa. La imagen de Dios recae sobre la humanidad como un todo, no sobre las partes en cuanto tales; cuando la parte excluye su comunión con el todo, deja de ser imagen. "Se afirma a sí misma como individuo, propietario de una naturaleza que opone como su "yo" a las naturalezas de los otros - confusión de la persona con la naturaleza. Esta confusión, propia de la humanidad santa, es designada en la literatura ascética por un término especial - autotes, philautia o, en ruso, samost, cuyo verdadero sentido no queda enteramente reflejado por "egonismo"; convendría crear más bien un barbarismo latino y traducirlo por ipseidad" ( 8 ); "amor a sí", en vez de amor a Dios.

### II.3. Revelación de la persona.

La creación artística ilustra también el paso de individuo a persona que debe dar el hombre en su camino hacia Dios. A la pregunta que le dirige el stórets Sophrony en su primer encuentro hacia 1931, "¿cuál es la forma más noble del trabajo creador?, san Silouan le respondió señalando el proceder de Cristo: "El Hijo no hace nada de sí mismo, hace aquello que ve hacer al Padre, y lo que el Padre hace, lo hace también él...Esto significa que estamos llamados a colaborar en el acto eterno del Padre" (9). No puede condensarse más el vuelco radical de perspectiva, la metanoia o arrepentimiento que siente la criatura ante su Creador; se esforzará, desde ahora, con todo su ser en ajustarse a este paradigma aun a costa de los mayores sufrimientos. Gracias a la deificación, a la vida sin comienzo de Dios que le es comunicada, el hombre "enhipostatiza"- asume en su hipostasis - la vida divina de modo semejante a como el Verbo encarnado "en hipostatiza" la forma de nuestro ser, que El había creado; y asiente, entonces, a las palabras del apóstol Pablo a los Filipenses: "Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo". Esta analogía de comportamientos posibilita en nosotros la afirmación de la Divinidad de Cristo: "Si nunca le hubiera sido concedido a nadie experimentar en la oración, al menos parcialmente, los estados de Dios-hombre, ¿cómo los hombres hubieran podido discernir en El a Dios?" (66 ).

El stórets Sophrony habla, a este propósito, de "humildad divina" y, en una suprema generalización, hace coincidir a ésta con la persona, con el verdadero rostro trinitario y kenótico de Dios: "la humildad divina es el amor que se da sin reserva, enteramente". El Padre y el Espíritu, apunta audazmente el stórets, no están excluidos de ella ( 10 ); participaron misteriosamente en la muerte del Hijo en la cruz. "Fue en el Consejo eterno de la Trinidad en donde se decidió este camino para la redención del hombre santo. ¿No es esto una kenosis del Padre que "ha amado tanto al mundo que le ha entregado su Hijo único, para que todo aquel que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,16) en el seno de la Divinidad?" ( 86 )

Tres motivos ascéticos, que comparecen continuamente en los escritos de san Silouan y del stórets Sophrony: la "oración por el mundo", el "amor a los enemigos", la "oración de arrepentimiento y de abandono de Dios" a semejanza de la oración de Getsemani, tienen, en esta perspectiva, su lectura teológica. Pensemos en el tercero de estos motivos: "mantén tu espíritu en el infierno pero no desesperes", participación del descenso de Cristo a los infiernos. Desesperar significa aquí, según el postfacio del libro, perder la gracia de Espíritu Santo y no poder creer ya en la inmortalidad por la resurrección, ni siquiera aspirar a ello. A este estado, el stórets Sophrony le opone la realidad de la persona en su infinita virtualidad divino-humana. Sólo la Persona vive realmente. Fuera de este principio de vida nada puede existir. "Todo se hizo por El y sin El no se hizo nada de cuanto existe. En El estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres" (Jn 1,3-4).

### III. Persona y "perspectiva invertida".

Desde aquella perspectiva lectora, a la que estamos habituados, escasean los logros expresivos en las páginas que comentamos. El orden hipostático, como las solemnes anáforas litúrgicas, no es susceptible de representación directa y requiere correcciones: la "luz sin comienzo", la "luz sin ocaso", el uso superlativos etc. Por otra parte, la renuncia del stórets a cualquier efecto colorista en su relato biográfico, la avanzada edad al redactarlo, nada induce a una voluntad de estilo. El resultado puede parecer un continuo luminoso e igual, con destellos esporádicos, interrumpido por la respiración entrecortada y orante del autor, que se percibe en los cortes frecuentes de los párrafos. Pero la repetición durante decenios de un fenómeno, en su esencia el mismo, no enteca necesariamente monótona. La vida espiritual es semejante a un agua viva: "tan pronto es la música de un torrente, cayendo entre las rocas - el capítulo dedicado al "principio personal" -, como la corriente, llena de constantes vibraciones pero majestuosa, de un ancho río - pienso en el largo desarrollo sobre la "Luz increada"; a veces, aguas tumultuosas - la "oración litúrgica" etc. Siempre la "mismas aguas", que responden a distintas experiencias de su espíritu ( 58 ).

Y si invertimos resueltamente esa perspectiva, las líneas del libro, como en un gran fresco icónico, no convergen ya en un "punto de huida", signo del espacio y del tiempo que separan, sino que se dilatan en una luz expansiva, de "gloria en gloria". Viniendo desde lo Eterno, la Revelación del Exodo, **Yo soy**, abre un espacio y un tiempo expresivo nuevo, en el que nosotros, la historia del mundo y el universo en su integridad están concernidos. Es el tiempo de la inspiración y de la tentación personales, el de la Madre de Dios en oración; el de la intercesión de los Santos, cuando los acontecimientos todos son contemporáneos: las necesidades de los vivos, las de los muertos e, incluso, de los que aún han de nacer. "El carácter "eterno en el tiempo" y "temporal en lo eterno" de este misterio", escribe el stórets Sophrony, refiriéndolo a la sagrada liturgia. Ni la cruel

impersonalidad del determinismo, ni la pretendida libertad de una eternidad suprapersonal, a precio de la negación del tiempo de la prueba. "La liturgia es lo que más adecuadamente expresa eso que llamamos oración hipostática; es decir, una oración semejante a la de Cristo en Getsemani" (137). Solo la singularidad infinita de los acontecimientos centrales de la vida de Cristo recoge la singularidad de nuestras vidas. "Cada detalle es portador de un sentido que nos supera. Así aprendemos a vivir simultáneamente dos niveles de realidad: la realidad divina y nuestra realidad creada" (137).

#### NOTAS

1 - Sensible a ello, el *stbrets Sophrony* ofreció un título alternativo a las traducciones griega e inglesa, el c 3, v.2, de la 1ª Carta de san Juan: "Veremos a Dios tal cual es".

Tengo en cuenta en este epílogo: La *recensión* de A.de Halleux, "Voir Dieu tel qu'il est" en *R.Th.L.*, t 16,1985, pp 363-364; G.Mantzarides, "L'Archimandrite Sophrony théologien du principe personnel", *Buisson Ardent* 2, Le Sel de la terre, 1996, pp 96-106; Archimandrite Symeon, "Mystère et dimensions de la personne" 2001 (en prensa en *Buisson Ardent* 8).

M.Egger bajo el título, "moine pour le monde", va recomponiendo una biografía del Archimandrita Sophrony en los sucesivos números de *Buisson Ardent* -revista de l'Association saint Silouan L'Arthonite - desde su aparición hasta el presente. P.Stangl presenta periódicamente, también en *Buisson Ardent*, un listado completo de las obras publicadas de san Silouan y del *stbrets Sophrony*, y de los estudios realizados sobre ellos. Dicha bibliografía se cala en lo que concierne a nuestro país y a sus diversas lenguas las siguientes entradas: traducciones parciales de los "Escritos del *stbrets Silouan*", a partir de la también fragmentaria selección de Divo Barsotti, castellana de J.L.Martín (Rialp, Madrid, 1965) y catalana de O.M.Divn (Montserrat, 1982); el P.O.Divn tradujo, también, del francés, *La seva Vida es la meua*, (ed.R.Alier, Barcelona, 1987); la traducción completa de la obra del P.Sophrony sobre san Silouan, *San Silouan el Arthonita*, trad. del ruso de J.Maristany (Encuentro, Madrid, 1996); *De vida i dresperit*, trad. del francés por F.Sosa (Claret, Barcelona, 1997). La traducción que presento, si bien se realiza del original ruso, está en deuda con la traducción francesa del Archimandrita Symeon, *Voir Dieu tel qu'il est* (Labor et Fides, 1984), completada más tarde en *La félicité de connoître la voie* (Labor et Fides, 1985) y tres capítulos, aún inéditos, que puso amablemente a mi disposición. He de acadir que he intentado resolver mis dudas a partir de la traducción del Archimandrita Symeon.

2 - El *stbrets Sophrony* no entra directamente en la controversia confesional. Reflexiona teológicamente sobre las implicaciones personales de la doctrina trinitaria ortodoxa, tal como queda reflejada en un contemporáneo de excepción, V.Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944. Una información más complementaria se obtendrá en otras dos obras de V.Lossky: *Vision de Dieu* (Delachaux Niestlé, 1962) y *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Aubier, 1967). Entre las exposiciones recientes de la Ortodoxia, destaco el penetrante estudio de K.CC.Felmy, *La teología ortodoxa actual* (trad.cast. en Sigume, Salamanca, 1002) Poseemos en nuestra bibliografía autóctona, en general escasa, la notable contribución de X.Zubiri, "El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina" en *Naturaleza, Historia y Dios* (Editora nacional, 7ª ed. 1978) pp. 394-478.

3 - Son ilustrativas, al respecto, las lúcidas observaciones de K.Rahner: "Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate", *Escritos de teología* IV, trad. española en Taurus, 1964, pp 105-134.

4 - *La félicité de connoître la voie*, Labor et fides, 1988, pp 11-55. Este estudio reproduce, con modificaciones, lo que había ya aparecido en *Contacts* n.º 21, 23 y 24 a lo largo de 1958. La "Lettre a Maria" del S.S. en 1973 se refiere al contenido, más directamente interconfesional, de la primera redacción; ha sido traducida recientemente en *Buisson Ardent* 7, 1999.

5 - La insuficiencia, según K.Rahner, de las analogías trinitarias sobre la Trinidad, cuando se prescinde de la Economía. Mg.K.Ware insiste en la proximidad de las tradiciones amoris en los *De Trinitate* de san Agustín y Ricardo de san Victor con el acento tripersonal de los Padres griegos, "La sainte Trinité, paradigme de la personne humaine", extracto traducido en *S.O.P.* 261, 2001, pp 26-31.

6 - V.Lossky, *Théologie mystique* obra citada, p 116.

7 - "Entretien avec l'Archimandrite Sophrony, *Paix*, 54-55 (Message du Monastère orthodoxe Sint-Nicolas de la Dalmerie, 1988), pp 40-59. El *stbrets Sophrony* había anticipado lo expuesto en esa entrevista en su introducción a la 2ª edición inglesa de los "Escritos de san Silouan", *Wisdom from Mounth Athos*, Mowbrays, 1973, pp 4-18.

¿Cumo no pensar en la tesis similar de W.Kandinsky en *De lo espiritual en el arte* en 1912 (trad. española en Barral, 1982)? A título de curiosidad, A.Kojève (Kojevnikov), sobrino y estudioso de Kandinsky, esboza en su diario, 1917-1920, una teología y una estética del "In-Existant, de inspiración explícitamente budista; sus reflexiones tomaron forma en su importante inédito *L'athéisme*, en ruso, de 1920, traducido recientemente en Gallimard en 1999, siendo el precedente desconocido de sus seminarios sobre Hegel entre 1933-1939.

8 - Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, trad. de J.Laplace, Du Cerf, 1943 - un largo fragmento de este tratado es citado por el *stbrets Sophrony* en "L'unité de l'Eglise"; V.Lossky, *Théologie mystique*, "Image et

rassemblance", obra citada, pp 109-131.

9 - "Entretien avec l'Archimandrite Sophrony", art.cit. p 56.

10 - Mg.K.Ware secala la influencia de S.Boulgakov en el tema kenytico de la "humildad teolygica" y remite a la conocida monografna de N.Gorodetzky, The Humiliated Christ in Modern Russian Thought, SPCK,1938; "La kñnose et l'humilitñ du Christ selon saint Silouane, Buisson Ardent 6,1999, pp 30-38. Pero el stõrets Sophrony cita, en nota, otra fuente en "Unitñ de l'Eglise a l'image de la Sainte Trinitñ", pp 20-21: el Metropolita Antonio Khrapovitsky, Alcance ñtico del dogma de la Santa Trinidad y Alcance ñtico del dogma de la Iglesia de 18 92 - para el contenido de estos escritos y su encuadramiento en Rusia, ver G.Florovsky, Ways of Russian Theology v II, "The Theology of "Moral Monism", pp 199-215.

Refiriñdose esta traducciyn al original ruso, parece obligado reseca las aportaciones rusas, ya importantes, sobre el Padre Sophrony. Destaco el cuidadoso boletñn electrynico, en ruso e ingles, de A.Gourñvitch que da cuenta de todo lo aparecido. Vñanse, en especial: G. Zaverchinski, "Existencialismo teolygico del Archimandrita Sophrony", Alfa y omega, 3, Moscñ, 1999, pp. 167-180; N. Sakharov, The Theology of Archimandrite Sophrony D.Phil. Thesis Oxford, 2000; Mg. H. Alfeev, Sagrado misterio de la Iglesia. (Introducciyn a la historia y problemõtica de la discusiyn sobre la "veneraciyn del nombre") 2 vv, San Petersburgo, 2002, v 1, pp. 173-196.

[Return to the homepage](#)