

Una lectura de la eclesiología de Ioannis Zizioulas desde América Latina

Jeffrey Jiménez Vásquez

Andrew Thomas Fields, Mg.

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, noviembre de 2020

Resumen

La eclesiología de Ioannis Zizioulas es dialogante con la eclesiología latinoamericana tanto católica como evangélica. El propósito de este proyecto es dar espacio para el diálogo ecuménico resaltando los aportes de Zizioulas para la eclesiología latinoamericana. Está dirigido a la iglesia en que el dogma de la Santísima Trinidad no constituye un elemento fundamental para su reflexión eclesiológica. La eclesiología de Zizioulas se basa en el dogma de la Santísima Trinidad, por tal razón la fundamentación teórica del proyecto se encuentra en el debate histórico trinitario, especialmente en la postura que tomó la Iglesia de Oriente, la cual difiere considerablemente de la de Occidente. La metodología empleada fue de carácter documental.

Entre los principales hallazgos del proyecto están: (1) la definición relacional de la persona auténtica por parte de Zizioulas, y su habitación como será en la reunión eucarística presidida por el obispo. (2) La percepción triunfalista que se tiene de su eclesiología desde la perspectiva de Occidente y la variada recepción de su eclesiología en Oriente. (3) El significativo aporte que Zizioulas tiene para dar a la eclesiología latinoamericana, especialmente por su interés ecuménico con el catolicismo romano y el protestantismo. El proyecto concluye que la eclesiología católica latinoamericana desarrollada por Leonardo Boff tiene en mayor importancia el dogma trinitario para pensar el ser y el quehacer de la Iglesia. También, que la eclesiología evangélica ha hecho el esfuerzo por tenerlo en cuenta, pero no ha alcanzado a pensar cómo se entiende la interpenetración de las personas divinas y cómo afecta su eclesiología. Y una última a resaltar es el aporte de Zizioulas en la definición del orden del acercamiento a la eclesiología, una que busque reflexionar sobre el ser de la Iglesia y que este sea programático a su quehacer, para que el quehacer de la Iglesia no defina su ser, y este se aparte de la imagen bíblica e histórica de la comunidad.

Palabras clave: eclesiología, comunión, Trinidad, persona, Oriente, Occidente.

Índice de contenido

Introducción	5
Exposición de El ser eclesial	13
Introducción	13
Personeidad y ser	13
La verdad y la comunión	16
Planteamiento eucarístico	18
Planteamiento trinitario	18
Planteamiento apofático	18
Planteamiento cristológico	19
Planteamiento a través del <i>eikon</i>	20
Cristo, el Espíritu y la Iglesia	22
Eucaristía y catolicidad	25
Continuidad y sucesión apostólicas	26
Ministerio y comunión	27
La Iglesia local desde la perspectiva de la comunión	29
Conclusión	30
Evaluación de El ser eclesial	33
Introducción	33
Evaluación de Nicholas Healy	33
Evaluación de Lucian Turcescu	38
Conclusión	42
Diálogo entre El ser eclesial y la eclesiología latinoamericana	45

Introducción	45
Tradición católica	45
Diálogo	56
Tradición evangélica	58
Diálogo	63
Conclusión	65
Conclusión	67
Bibliografía	69

Introducción

Existen dos problemáticas fundamentales que motivan esta investigación, la primera es de carácter social: el individualismo; y la segunda de carácter eclesial: la reflexión teológica desde América Latina. Existe una tendencia contemporánea a mirar al ser humano como un individuo -sin contemplar su alteridad- y a hacer un fuerte énfasis en la identidad personal, como si esta se pudiese entender al margen de la comunidad, esto se refleja notablemente en cómo se concibe la relación con Dios.¹ Por otro lado, la reflexión teológica en América Latina ha obviado en su gran mayoría a las tres personas de la Trinidad y su perijóresis como elemento fundamental de la reflexión eclesiológica. Y no ha dado suficiente relevancia al diálogo con la teología desarrollada en la Iglesia ortodoxa. Al parecer, estas dos se entrelazan en la reflexión popular de la Biblia en América Latina por la historia de la evangelización del mismo continente.

Por tales razones la monografía se propone un objetivo general: identificar la relevancia de la eclesiología de Ioannis Zizioulas² para la realidad social y la reflexión eclesiológica de América Latina. El cumplimiento de este se dará en tres capítulos, el primer capítulo será la exposición del pensamiento de Zizioulas consignado en su obra *El ser eclesial*, el segundo será la evaluación de la eclesiología de Zizioulas que se plasmó en el capítulo anterior, y el tercero propiciará el diálogo entre la eclesiología de Zizioulas y la

¹ C. René Padilla, “En busca de una eclesiología latinoamericana”, *Iglesia y Misión* 19, n.º 3 (2000): 4-5.

² “Teólogo ortodoxo y metropolitano, titular de Pérgamo, residente en el Reino Unido. Ha estudiado y ha enseñado en la Universidad de Atenas y pertenece al Research Institute in Systematic Theology del King’s College de Londres. Se ha especializado en el estudio de la Iglesia y en el desarrollo del carácter personal del hombre. Ha elaborado una ontología de la persona, a partir de la filosofía griega, de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y del pensamiento moderno. Es quizá el más profundo y sistemático de los teólogos ortodoxos de la actualidad y ha puesto de relieve que el carácter personal del hombre sólo culmina en una perspectiva trinitaria, dentro de un contexto de comunión, que debe expresarse en la celebración eucarística de la Iglesia, presidida por el obispo, que actúa como portador de la unidad cristiana”. Xabier Pikaza Ibarrondo, “Ioannis Zizioulas”, en *Diccionario de pensadores cristianos* (Navarra: Verbo Divino, 2012), 954.

eclesiología latinoamericana. Antes de entrar formalmente en el desarrollo de los capítulos señalados, se dará un breve marco histórico y teológico en el que se haya la discusión teológica sobre la Trinidad de la que Zizioulas bebe para el desarrollo de su argumento.

“La revelación de la Trinidad es para la Iglesia ortodoxa³ el más importante de todos los misterios de la fe”.⁴ Y el quehacer teológico debe estar marcado por tal misterio, dado que reconocen a la Trinidad como “el fundamento incommovible de todo pensamiento religioso”.⁵ Por esta razón, la reflexión eclesiológica debe ser precedida y definida profundamente por la comprensión trinitaria. En la Ortodoxia también juega un papel muy importante la Escritura y la tradición, estas dos son fuentes de inspiración de igual autoridad dado su componente humano y divino.⁶

Unos de los pensadores históricos más importantes para la Iglesia ortodoxa son los Padres capadocios. Pero antes de llegar a ellos es imprescindible considerar a sus predecesores, para así, entender en torno a qué se da el debate y cuál es su papel en la historia de la Iglesia. Tertuliano fue uno de los primeros en reflexionar sobre la Trinidad, y particularmente sobre el lenguaje que se debe emplear para hablar de esta, e introduce dos términos: “«substancia» y «persona».”⁷ La escuela de Alejandría: para Clemente “Dios es trino. Junto al Padre, y desde toda la eternidad, está el Verbo”.⁸ Y un elemento a resaltar es la inclusión explícita del Espíritu Santo,¹⁶ ya que la reflexión se desarrollará con un

³ Por Iglesia Ortodoxa (Iglesia de Oriente), Iglesia de Occidente se hace referencia a la división surgida en 1054 entre la Iglesia en estas dos regiones.

⁴ Karl Christian Felmy, *Teología ortodoxa actual*, trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Verdad e imagen, vol. 152 (Salamanca: Sígueme, 2002), 75.

⁵ Vladimir Lossky, *Teología mística de la iglesia de oriente*, trad. de Francisco Gutiérrez, Rota Mvndi, vol. 2 (Barcelona: Herder, 1982), 49.

⁶ Felmy, *Teología ortodoxa*, 50-51.

⁷ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* (Barcelona: Clie, 2010), 162.

⁸ González, *Historia del pensamiento*, 177.

marcado énfasis en la ontología cristológica por la mayoría de los Padres. Orígenes, por su parte, resalta la divinidad del Hijo, porque si no hubiese Hijo, tampoco hubiese Padre. Y esta coeternidad se da en términos de esencia,⁹ como resalta Harnack, Orígenes utiliza el término *homousios* para referirse a esta coeternidad: “ὁμοούσιος τῷ πατρὶ [...] es engendrado de la esencia del Padre”.¹⁰

El diálogo fue constantemente agresivo, y entre los pensadores que fueron considerados herejes, y posteriormente denominados así está Arrio. Él estuvo a favor del subordinacionismo,¹¹ y el punto central de la controversia arriana fue: “si el Verbo era coeterno con el Padre o no”.¹² La enseñanza de Arrio se podría sintetizar de la siguiente manera:

Arrio decía que el Verbo no era Dios, sino que era la primera de todas las criaturas. Nótese que lo que Arrio decía no era que el Verbo no hubiera preexistido antes del nacimiento de Jesús. En esa preexistencia todos estaban de acuerdo. Lo que Arrio decía era que el Verbo, aún antes de toda la creación, había sido creado por Dios.¹³

Tras el revuelo y división causada por esta disputa, hubo una intervención del emperador convocando a todos los obispos a un concilio, para restablecer el orden y la cohesión del imperio en el cristianismo.¹⁴ El concilio fue realizado en Nicea, por lo que también adquirió su nombre. El credo que se derivó posee un marcado énfasis cristológico, las afirmaciones a resaltar son *ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*. El concilio tuvo oportuno resaltar la coeternidad del Padre y el Hijo, y la procedencia del Espíritu del Padre.

⁹ González, *Historia del pensamiento*, 189.

¹⁰ Adolph Harnack, *History of Dogma*, trad. de Neil Buchanan, vol. II, Theological Translation Library (London: Williams & Norgate, 1910), 354. Traducción propia.

¹¹ Otto William Heick, *A History of Christian Thought*, vol. I (Philadelphia: Fortress Press, 1973), 154. Traducción propia.

¹² Justo L. González, *Historia del cristianismo: obra completa* (Miami: Unilit, 2009), 171.

¹³ González, *Historia del cristianismo*, 171-172.

¹⁴ Johannes Quasten, *Patrología: hasta el concilio de Nicea*, trad. de Ignacio Oñatibia, vol. II (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960), 11.

Atanasio se hallaba a favor de la teología desarrollada en Nicea, y se declaró como defensor de esta “por considerarla la única heredera auténtica de la fe bíblica y apostólica”.¹⁵ Y entendió el término *homousios* como “de la misma esencia que Dios, y por tanto verdadero Dios en todos los matices posibles de la palabra”.¹⁶ Él lo expresa de la siguiente forma:

Quien contempla al Hijo, contempla lo propio de la sustancia del Padre y entiende que el Padre está en el Hijo. En efecto, como el ser del Hijo es la forma visible y la divinidad del Padre, se sigue que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. Por esta razón, habiendo dicho antes adecuadamente: *El Padre y Yo somos una sola cosa*, añadió luego aquello de: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí*, para mostrar la identidad de la divinidad y la unicidad de la sustancia.¹⁷

Pero esto continúa presentando dificultades terminológicas, aunque él ve en *homousios* una combinación entre la una esencia del Padre y el Hijo. La dificultad surge en que Occidente emplea la terminología *substantia* y *persona*, Oriente emplea *ousía* e *hypostasis*. Estos se desarrollan dentro de un amplio campo de ambigüedad, y dificultan el diálogo entre los dos. Al traducir del latín *persona* al griego *prosopon*, la palabra se interpreta como sabelianismo porque *prosopon* puede también significar rostro/máscara. Al traducir del griego al latín, la palabra *ousía* e *hypostasis* poseían la misma traducción *substantia*, por lo que eran interpretados de triteistas.¹⁸ Entonces, Atanasio intenta conciliar esto al decir que “las diferencias verbales no eran importantes, siempre que el sentido fuese el mismo”.¹⁹

¹⁵ John McGuckin, “Controversia y concilios: la teología griega de los siglos IV-VI”, en *Breve historia del pensamiento cristiano*, eds. Adrian Hastings, Alistair Mason, y Hugh Pypers, trad. de Josefa Linares de la Puerta (Madrid: Alianza, 2005), 36.

¹⁶ McGuckin, “Teología griega”, 36.

¹⁷ Atanasio de Alejandría, *Discursos contra los arrianos*, trad. de Ignacio de Ribera Martín, Biblioteca de patristica, vol. 79 (Madrid: Ciudad Nueva, 2010), 259-260.

¹⁸ González, *Historia del pensamiento*, 220.

¹⁹ González, *Historia del pensamiento*, 238.

En este siglo aparecen los Padres capadocios mencionados al inicio, estos heredaron de Atanasio la labor de defender el credo niceno. Y fueron: Basilio de Cesarea (el Grande), Gregorio de Nacianzo, y Gregorio de Nisa. Basilio prestó atención al Espíritu Santo, él “se dedicó a mostrar la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo”.²⁰ E hizo una modificación a la doxología anunciada en la liturgia para incluir a este como un agente que debe recibir la gloria y la alabanza.²¹ También hizo un fuerte énfasis en la consideración de las *hipóstasis* y su diferencia con *ousía*.²² Gregorio de Nacianzo resalta las diferencias existentes entre las personas de la Trinidad, “*ser ingénito, ser génito, y proceder* designamos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo”.²³ Esto lo dice sin incurrir en un triteísmo. Gregorio de Nisa continúa en sintonía con los demás capadocios: Dios es uno en cuanto posee una única sustancia, y aunque lo conforman tres personas, estas poseen la misma esencia, por ende se afirma que son un único Dios consustancial.²⁴ Pero con diferencias entre sí que conforman su *hipóstasis*.²⁵ Además, él dice: “De la sola e idéntica persona del Padre es generado el Hijo y procede el Espíritu Santo”.²⁶

Hasta aquí llega lo que se quería mencionar sobre el desarrollo del dogma trinitario en la historia de la Iglesia, nuevamente es momento de enfocar la atención hacia la teología trinitaria de la Iglesia ortodoxa que está apoyada en “los padres del siglo IV, «siglo

²⁰ González, *Historia del pensamiento*, 258.

²¹ González, *Historia del pensamiento*, 259. “Gloria sea al Padre, con el Hijo, juntamente con el Espíritu Santo”.

²² San Basilio, “Contra Eunomio”, (*non vidi*). Citado en Clemente Fernández, ed., *Los Filósofos Medievales: Selección de textos*, 2.ª ed. Vol. 1. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996), 104.

²³ San Gregorio Nacianceno, “Quinto discurso teológico”, (*non vidi*). Citado en Fernández, *Los Filósofos Medievales*, 110-111.

²⁴ San Gregorio Niseno, “De las nociones comunes”, (*non vidi*). Citado en Fernández, *Los Filósofos Medievales*, 128-129.

²⁵ San Gregorio Niseno, “De las nociones comunes”, (*non vidi*). Citado en Fernández, *Los Filósofos Medievales*, 130.

²⁶ San Gregorio Niseno, “De las nociones comunes”, (*non vidi*). Citado en Fernández, *Los Filósofos Medievales*, 129.

trinitario» por excelencia”.²⁷ Tomando en consideración lo esbozado anteriormente sobre οὐσία y ὑπόστασις, se presentará de forma sucinta la idea de Monarquía en la teología de la Iglesia ortodoxa. Las relación de las diferentes hipóstasis debe ser entendida de forma apofática, aunque estas comparten una consubstancialidad, no son iguales, y sus hipóstasis tienen características que las hacen diferentes entre sí: “el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, que el Hijo no es el Padre ni el Espíritu, que el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo”.²⁸ En esto hay una relación de origen entre generación y procesión, de este modo se entiende, que “el Padre es fuente de la divinidad,²⁹ [...] el Hijo es engendrado, y el Espíritu Santo procede del Padre”.³⁰ La monarquía establece un orden, el Padre es la primera hipóstasis, el Hijo la segunda, y el Espíritu la tercera.³¹ Aquí se hace evidente el debate en torno a la *filioque*, para Oriente decir que el Espíritu procede del Padre y del Hijo es destruir la monarquía, porque tendría su énfasis en lo común y no en lo personal.³² Además de considerar un segundo principio, porque la unidad de la Trinidad solo se da en la hipóstasis primera, y en relación a nada más.³³

Es importante destacar, que además de fuente de la divinidad, el Padre constituye el principio de la unidad en la Trinidad. Karl Felmy menciona: “La unidad de esencia, la homousia con el Padre, es solo la consecuencia de su «monarquía». El subordinacionismo aquí latente lo aceptó siempre la Iglesia ortodoxa por considerarlo conforme a la Escritura”.³⁴ La dádiva de gloria y adoración a las tres hipóstasis -atestiguada en el credo de

²⁷ Lossky, *Teología mística*, 38.

²⁸ Lossky, *Teología mística*, 42.

²⁹ Vladimir Lossky toma esta expresión de Dionisio.

³⁰ Lossky, *Teología mística*, 42-43.

³¹ Felmy, *Teología ortodoxa*, 77.

³² Lossky, *Teología mística*, 47.

³³ Felmy, *Teología ortodoxa*, 87.

³⁴ Felmy, *Teología ortodoxa*, 84.

Nicea- refleja la unidad latente entre ellas, y el Padre como principio de la unidad. El subordinacionismo que afirma Felmy es característica de la Iglesia ortodoxa no va de acuerdo, según Lossky, a la teología de los padres. Gregorio Nacianceno dice:

Divinidad... sin escalón superior que eleve ni escalón inferior que descienda, de todas maneras igual, de todos modos la misma [...] Cada uno considerado en sí mismo es Dios por completo, tanto el Hijo como el Padre, tanto el Espíritu Santo como el Hijo, conservando cada uno, sin embargo, su carácter personal; Dios los Tres considerados juntos. Cada uno es Dios a causa de la consubstancialidad; los Tres son Dios a causa de la monarquía.³⁵

La iglesia ortodoxa no considera dentro de la Monarquía la posibilidad del subordinacionismo, incluso lo condena, al igual que los padres capadocios, la doctrina de Arrio. La monarquía “no significa la unidad del dominio; aquí ἀρχή designa más bien el origen y el principio”.³⁶ Ninguna de las tres hipóstasis domina sobre la otra, sino que son Dios completo.

Lo anterior es el marco teológico e histórico necesario para la comprensión de la eclesiología de Ioannis Zizioulas. “El misterio de la Trinidad como *comunión* y como fuente de la existencia de la Iglesia como *comunión*. Luego si toda la Iglesia existe como *comunión*, su identidad, su estructura, su autoridad y su misión son relacionales”.³⁷ Si se considera esto como la tesis del libro *El ser eclesial*, entonces lo primero será comprender qué es la Trinidad, y conocer su desarrollo en el período patrístico, que es al que Zizioulas hace referencia, y especialmente al pensamiento de los Padres griegos.

³⁵ Gregorio Nacianceno, “*In sanctum baptisma*”, (*non vidi*). Citado en Lossky, *Teología mística*, 48.

³⁶ Felmy, *Teología ortodoxa*, 83.

³⁷ Jaume Fontbona, “Presentación”, en *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Ioannis D. Zizioulas, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Verdad e imagen, vol. 162 (Salamanca: Sígueme, 2003), 16.

Exposición de *El ser eclesial*

Introducción

Este capítulo se propone exponer la eclesiología de Ioannis Zizioulas consignada en el libro *El ser eclesial*. Esta se realizará de forma secuencial siguiendo la estructura que el mismo libro posee, resaltando los aspectos más relevantes para su comprensión, y en los puntos que se requiera clarificación o ampliación, se recurrirá a otras fuentes bibliográficas. La eclesiología de Zizioulas parte de una definición del concepto de persona desde una perspectiva trinitaria, que toma del testimonio patristico como elemento fundante, y determinante en su comprensión de los textos bíblicos a los que se hacen alusión en el desarrollo de su argumento. Zizioulas derivará de esta comprensión su perspectiva sobre la estructura visible de la Iglesia, y su ministerio.

Personeidad y ser

El primer punto que Zizioulas encuentra urgente definir para una aproximación al concepto de persona es: ¿El ser precede a la persona o viceversa? Para esto, tomará del pensamiento patristico griego del siglo IV que llegó a identificar ‘hipóstasis’ con ‘persona’. En base a esta identificación se podrá responder la cuestión con que el ser *no* precede a la persona, por lo cual la persona no es un añadido del ser, sino que la persona es lo que hace al ser *qua* ser. Y más allá, las entidades vienen a deber su ser a la persona, entonces el ser pierde su esencia de característica ontológica absoluta de la cual dependen los seres.³⁸ En otras palabras, la persona deja de ser un añadido al ser, como una máscara, y ahora es el ser mismo, y la causa de los seres.³⁹

³⁸ Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, trad. de Francisco Javier Molina de la Torre, Verdad e imagen, vol. 162 (Salamanca: Sígueme, 2003), 53.

³⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 53.

El Padre es la primera persona de la Trinidad, no en términos temporales sino lógicos, esto hace que el Padre sea la causa del ser mismo de Dios.⁴⁰ Luego, si la causa del ser mismo de Dios es una persona, entonces Dios no es primero Dios y luego Trinidad, sino que es simplemente Trinidad.⁴¹ Una de las implicaciones para el concepto de persona es la recomposición de la libertad. Esta, como la entiende Zizioulas, apunta no al libre arbitrio sino a la posibilidad de autoafirmar su existencia como producto de la libre voluntad, y no de algo dado como sucede en la primera posibilidad.⁴² Aunque resulta aún abstracto, será entendido a continuación en el contexto del amor.

La libertad en el Padre no está fundamentada en su naturaleza increada (esencia), al contrario, él tiene la posibilidad de autoafirmar su existencia, lo que es denominado por Zizioulas como el carácter extático del Padre, que engendra y espira en ejercicio de su libre voluntad.⁴³ Zizioulas define que “el único ejercicio de la libertad de forma ontológica es el *amor*”.⁴⁴ Pero el amor no debe ser entendido como una propiedad calificativa de Dios en el pensamiento joánico, sino como la propiedad que constituye su ser. “Por lo tanto, como resultado del amor, la ontología de Dios no está sometida a la necesidad de la sustancia [... y por ende] el amor es identificado con la libertad ontológica”.⁴⁵ Al definir la libertad como amor, Zizioulas deduce que el ser humano “no quiere simplemente ser, existir

⁴⁰ “El Padre por amor -es decir, libremente- engendra al Hijo y espira al Espíritu. Si Dios existe, existe porque existe el Padre, es decir, Aquel que por amor libremente engendra al Hijo y espira al Espíritu. Así, Dios como persona -como la hipóstasis del Padre- hace que la sustancia divina una sea lo que es: el Dios uno”. Zizioulas, *El ser eclesial*, 55.

⁴¹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 54.

⁴² Zizioulas, *El ser eclesial*, 56.

⁴³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 58.

⁴⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 59-60.

⁴⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 60. Valga aclarar que “cuando decimos que «Dios es amor» no referimos al Padre, es decir, a la persona que «hipostatiza» a Dios, que hace a Dios ser tres personas”. Entonces el amor no es algo común de las tres personas, sino que es identificado con el Padre que es quien ejercita su libertad ontológica para engendrar y espirar al Hijo.

«eternamente», es decir, poseer un contenido ontológico. Quiere algo más: existir como entidad *concreta, única e irrepitable*».⁴⁶

Para Zizioulas el ser humano puede llegar a ser persona, y es más, ha sido provisto por Dios que así sea, porque es un elemento de la doctrina de la salvación ortodoxa: *θέωσις*.⁴⁷ Pero este no constituye el estado natural de todo ser humano, el estado en el que todo ser humano se encuentra es *hipóstasis de la existencia biológica*. Este se da por la concepción y el nacimiento del ser humano, y tiene la particular característica de ser producto del amor erótico, de una tendencia extática de dos personas en comunión.⁴⁸ El problema que soslaya esta afirmación es que al dar a la luz, la entidad se constituye como un individuo que se separa de su alteridad, y movido por el instinto natural.⁴⁹ La posibilidad del ser humano de llegar a ser persona en los términos propuestos por Zizioulas se da en el nuevo nacimiento, el cual engendra un hombre nuevo con una hipóstasis diferente: *hipóstasis de la existencia eclesial*.

El nuevo nacimiento se da en el acontecimiento bautismal, y su importancia radica en la regeneración que realiza en el ser humano (1 Pe 3:23), que es indicio de la asunción de una nueva hipóstasis (Jn 3:3-7). La Iglesia llega a ser la Madre de los regenerados, porque es en su seno que tiene lugar la concepción. Si ahora tiene a Dios por Padre y a la Iglesia por Madre, ¿entonces debe abandonar las relaciones formadas en su estado de *hipóstasis de la existencia biológica*? El ser humano regenerado trasciende su antigua realidad, esto significa que en las relaciones él ya no ama por necesidad, concepto que no

⁴⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 60.

⁴⁷ “La deificación, la *θέωσις* de las criaturas se realizará en su plenitud en el siglo futuro, después de la resurrección de los muertos”. Lossky, *Teología mística*, 146.

⁴⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 64.

⁴⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 65.

implica ningún abandono. Lo anterior es la única afección detallada por Zizioulas, debido en gran medida a la limitación que el cambio de hipóstasis conlleva: el ser humano conserva la *hipóstasis de la existencia biológica* por su imposibilidad de eludir la muerte, entonces él vive como “será”.⁵⁰ La experiencia de lo escatológico se realiza en la eucaristía, pero también mueve al ser humano hacia allá.⁵¹

Las consecuencias históricas de la realización plena de la *hipóstasis de la existencia eclesial* en la eucaristía es la ascesis, porque el hombre se encuentra, desde su regeneración, con la constante histórica de no hallarse plenamente en este mundo, que implica un deseo por apartarse de la *hipóstasis de la existencia biológica*, que sería en términos menos abstractos la alienación a los valores y prácticas del mundo.⁵² Por medio de esta será el *eros* y el cuerpo hipostatizados, y este hombre no morirá sino que resucitará, elemento anunciado en la eucaristía.

La verdad y la comunión

El concepto de historia que Zizioulas posee y que incorpora a su comprensión de *hipóstasis de la existencia eclesial* intenta corresponder al acercamiento neotestamentario a dicho tema. Antes de desarrollar este acercamiento, él procura tener en consideración dos posturas que tienen su desenvolvimiento a la par: la judía y la griega. La comprensión judía o veterotestamentaria está unida a las promesas de Dios, las cuales orientan al ser humano hacia el futuro, lugar en que estas tienen su pleno cumplimiento, de esta forma se

⁵⁰ Zizioulas, *El ser eclesial*, 73.

⁵¹ La comunidad eucarística es el lugar donde el ser humano se desenvuelve de forma diferente a la biológica, y donde su existencia no está limitada sino que es fundamentalmente *hipóstasis de la existencia eclesial*, es decir que este *homo viator* llega a identificarse con la eucaristía en su vivencia histórica. Zizioulas, *El ser eclesial*, 75.

⁵² Zizioulas, *El ser eclesial*, 76.

entiende que es un acercamiento lineal.⁵³ La comprensión griega puede definirse como determinista, dado que la historia está determinada por un tipo de *λόγος* y todo aquello que se aparta de ese designio es ignorado, porque de igual forma se cumplirá lo determinado por este agente, así se puede considerar como un acercamiento cíclico.⁵⁴

Para Zizioulas, el acercamiento neotestamentario diside de los dos anteriormente descritos.⁵⁵ El Nuevo Testamento transforma la concepción judía porque “el final de la historia en Cristo se hace *ya* presente en el aquí y el ahora”.⁵⁶ Y el griego porque “es en el curso de la historia y a través de ella, de sus cambios y ambigüedades, donde el hombre está llamado a descubrir el sentido de la existencia”.⁵⁷ Zizioulas se embarca en un gran desafío que considera necesario: la síntesis de los tres acercamientos. El *λόγος* es la naturaleza del ser (griegos), es el objeto final de la historia (judíos), y es el fundamento permanente del ser.⁵⁸ Pero la síntesis no la realiza él propiamente, sino que la considera realizada por los Padres griegos en su idea de ‘comunidad’.⁵⁹

En el capítulo, Zizioulas recorre distintos planteamientos históricos que trataron el tema de la verdad. Algunos de los planteamientos fueron descartados y otros tomados en gran valor para el cumplimiento de la síntesis. A continuación, se describirán los más relevantes:

Planteamiento eucarístico. Los personajes centrales son Ignacio de Antioquia e Ireneo, estos identificaron la verdad con la vida.⁶⁰ Y se dio una resignificación de la vida:

⁵³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 80.

⁵⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 81.

⁵⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 82.

⁵⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 83.

⁵⁷ Zizioulas, *El ser eclesial*, 83.

⁵⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 83-84.

⁵⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 84.

⁶⁰ Zizioulas, *El ser eclesial*, 90.

“la vida no significa simplemente *praxis*, sino también *ser para siempre*: es decir, aquello que no muere”.⁶¹ Este avance que trasciende la filosofía aristotélica y se ancla en los profundos relatos del Evangelio es realizado en la experiencia eucarística, este valioso acontecimiento para la Iglesia de los primeros siglos aportó por su significancia evangélica: (1) La relación bíblica entre eucaristía y vida, (2) la presencia de Cristo en la eucaristía,⁶² (3) “la vida de *comunión* con Dios, tal como existe dentro de la Trinidad y se actualiza dentro de los miembros de la comunidad eucarística”.⁶³ El tercer punto da paso al siguiente planteamiento, porque la vida (incorruptibilidad) solo es posible en un acto de *comunión*, luego el hombre debe participar de la divinidad (Padre, Hijo y Espíritu) para poder tener vida.

Planteamiento trinitario. Atanasio es uno de los personajes centrales de este planteamiento, para él la deidad posee un carácter relacional. El Padre es el fundamento del ser de Dios, porque él es la causa primera de Dios: el Padre engendra al Hijo y espira al Espíritu. Esto lleva en sí que la causa de Dios no es una común *ousía* sino una *hipóstasis*.⁶⁴

Planteamiento apofático. El personaje central de este planteamiento es Máximo el Confesor, él desarrolla un concepto que denomina *éxtasis*. Esta significa que “Dios es amor, y como tal, crea una relación inmanente de amor *fuera de sí mismo*”.⁶⁵ Lo que se refiere a que el amor es inherente a la relación entre Dios y el mundo, y para esto es significativa la distinción entre esencia y energía: “La distinción entre esencia y energía en Dios sirve para indicar la relación entre Dios y el mundo como una alteridad ontológica

⁶¹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 91.

⁶² Zizioulas, *El ser eclesial*, 93.

⁶³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 93.

⁶⁴ Puede ampliarse este planteamiento en las discusiones presentadas en el marco histórico y teológico de este proyecto.

⁶⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 103.

conectada por el amor, pero *no* por la «naturaleza» o la «esencia».⁶⁶ De esta forma se aparta de los planteamientos iniciales, y se sitúa en el marco del amor y la comunión.⁶⁷ Al hacer esto, Zizioulas resalta que es uno de los planteamientos que se acerca en mayor medida a la síntesis que él buscaba, es decir, entre el concepto judío, griego, y cristiano de verdad; pero queda pendiente el papel que juega la historia aquí, por tal razón no es completo y es imprescindible, para él, abordar dos planteamientos más.

Planteamiento cristológico. La participación (μετοχή) y la comunión (κοινωνία) permiten la unión ontológica entre la verdad con la creación y con la historia, pero a su vez mantiene el ser característico de la creación, y Dios continúa siendo quien lo define.⁶⁸ Por un lado, La participación se da en dirección de la creación al creador y no viceversa, y la comunión se define, por Zizioulas, como el ser mismo de Dios. Entonces la verdad del ser del hombre está en la dependencia: comunión por participación, y del ser de Dios está en la independencia: comunión sin participación.⁶⁹ Por otro lado, la historia puede albergar la verdad aunque sea asociada con la muerte y el deterioro, por la tríada de Máximo el Confesor sobre la historia (devenir-movimiento-reposo).⁷⁰ Esto da las bases para llegar a contemplar la historia de manera ontológica, porque “la historia es verdadera [...] no simplemente porque es un movimiento en *dirección a* un final, sino principalmente porque un movimiento *a partir de* un final, ya que es el final el que le da sentido”.⁷¹ Este a partir de un final es Cristo, porque es la voluntad definitiva de Dios. Lo anterior resulta, para

⁶⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 103.

⁶⁷ Zizioulas, *El ser eclesial*, 104.

⁶⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 105.

⁶⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 106.

⁷⁰ Zizioulas, *El ser eclesial*, 107.

⁷¹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 108.

Zizioulas, paradójico porque “está determinada por su fin mientras el fin es parte de su despliegue”.⁷² Para tal paradoja se aborda el último planteamiento, el *eikon*.

Planteamiento a través del *eikon*. El lenguaje iconográfico debe entenderse a la luz de la teología apocalíptica: “Esta tradición presenta la verdad [...] como una «visita» y una «inhabitación» (Jn 1, 14) de una realidad escatológica que entra en la historia para abrirla en un acontecimiento de comunión.”⁷³ Así, “dibujando un nuevo modo de relaciones, un «mundo» nuevo adoptado por la comunidad como su destino final”.⁷⁴ Es este modo, el “εἰκὼν es la verdad final del ser, comunicado en y a través de un acontecimiento de comunión (litúrgico o sacramental), que anticipa el «fin» de la historia desde el interior de su despliegue”.⁷⁵ Las implicaciones de esto tienen que ver directamente con la θεῶσις.

Cristo que es la verdad en el Nuevo Testamento muestra la posibilidad de que la existencia del ser humano sea verdadera.⁷⁶ Para esto será necesaria hacer una síntesis con la pneumatología, para poder ver la relación con Jesús de forma existencial y no únicamente en relación a la mente o la moral.⁷⁷ Esto no se logra desde un acercamiento que vea a Cristo como un ser histórico que se hace presente en la actualidad por su palabra, y la tradición en la guía del Espíritu; sino por el abordaje de Zizioulas, que ve al Espíritu no como quien acerca a Cristo, sino como quien hace a Cristo.⁷⁸ Lo anterior se puede listar como sigue:

1. Llega a ser una persona histórica solo *en el Espíritu* (Mt 1, 18-20; Lc 1, 35)
2. Le unge y le hace *χριστός* (Lc 4, 13)

⁷² Zizioulas, *El ser eclesial*, 111.

⁷³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 112.

⁷⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 112.

⁷⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 112-113.

⁷⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 120.

⁷⁷ Zizioulas, *El ser eclesial*, 121.

⁷⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 122-123.

3. Confesar que Cristo es la verdad es gracias al Espíritu (1 Cor 12, 3)

4. El cuerpo de Cristo está compuesto de los carismas del Espíritu (1 Cor 12)

Aquí se puede notar la imposibilidad de definir a Cristo *per se*, esto solo es posible en relación al Padre y al Espíritu.⁷⁹ De la misma forma, la Iglesia surge de la acción trinitaria porque “el Espíritu como «poder» o «dador de vida» abre nuestra existencia para hacerla relacional, para que él, al mismo tiempo, pueda ser «comunión» (κοινωνία; cf. 2 Cor 13, 13)”.⁸⁰ Así la existencia individualista se transforma en existencia en comunión, donde las personas se identifican en un cuerpo. Aquí es de resaltar el capítulo precedente para la comprensión de cómo se llega a ser parte de esta comunidad, y especialmente el acto del bautismo que es un bautismo del Espíritu. Es significativo resaltar el papel que juega la eucaristía, que es el lugar donde se experimenta en mayor grado la vida como persona. “La comunidad eucarística es el Cuerpo de Cristo por antonomasia simplemente porque encarna y lleva a cabo nuestra comunión dentro de la vida y comunión misma de la Trinidad”.⁸¹

Zizioulas ve la eucaristía como el lugar de la verdad, donde Cristo que es la verdad se une a la Iglesia en la eucaristía. (1) Esta

Revela a Cristo-verdad como una «visitación» y como el «tabernáculo» (Jn 1, 14) [...] La verdad no es algo «expresado» u «oído», una verdad propositiva o lógica, sino algo que *es*; es decir, una verdad ontológica: la comunidad misma convirtiéndose en la verdad.⁸²

(2) En la eucaristía, la historia “está condicionada por el carácter *anamnético* y *eplicético* de la eucaristía [...] transforma a la historia en acontecimientos

carismáticos-pentecostales”.⁸³ (3) “La eucaristía requiere una visión común (εἰκὼν) de

⁷⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 123-124.

⁸⁰ Zizioulas, *El ser eclesial*, 124.

⁸¹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 126.

⁸² Zizioulas, *El ser eclesial*, 127.

⁸³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 128.

Cristo”,⁸⁴ es decir, que ciertos elementos temporales se convierten en *koinonía* para la comunidad, esto es definido por los concilios, que no son presididos por los teólogos sino por los obispos, es decir por un acto de comunión. (4) “La eucaristía muestra que la verdad no es algo que concierne solo a la humanidad, sino que tiene profundas dimensiones *cósmicas*”.⁸⁵ Esto da al hombre una función eucarística o sacerdotal y es hacer que Dios sea todo en todos, aquí el hombre de Iglesia que se desarrolla en el campo de las ciencias naturales, podría concientizar de cómo Cristo da vida a todo, lleva a todo a la deificación, es decir, dar comunión con la vida divina. (5) “Un concepto eucarístico de verdad nos muestra cómo la verdad se convierte en *libertad* (Jn 8, 32)”.⁸⁶ La comunidad recibe libertad de la individualización, esta libertad es dada por Cristo en la afirmación eucarística, el amén, el sí a Dios (2 Cor 1, 19-20).

Cristo, el Espíritu y la Iglesia

La Iglesia en Oriente y Occidente han tenido dificultades al hacer una correcta síntesis entre la cristología y la pneumatología. En la Biblia estas dos coexisten juntas, pero en la historia ha habido la tendencia de sobreponer una sobre otra. Zizioulas, en referencia a Occidente, dice: “Por diversas razones que tienen que ver con la idiosincrasia occidental (preocupación por la historia, la ética, etc.), siempre se dio una cierta prioridad a la cristología sobre la pneumatología”.⁸⁷ También por el lado de Oriente ha habido tal problemática, pero en esta: “La pneumatología siempre ocupará un lugar crucial dado el hecho de que el ethos oriental parece marcado por un planteamiento litúrgico metahistórico

⁸⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 129.

⁸⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 131.

⁸⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 133.

⁸⁷ Zizioulas, *El ser eclesial*, 143.

en relación con la existencia cristiana”.⁸⁸ En este capítulo, Zizioulas hará un recorrido histórico entre la concepción del bautismo y la confirmación para mostrar cómo el acontecimiento que propicia la recepción del Espíritu muestra las limitaciones de comprensión antes descritas.

Zizioulas amplía la síntesis que fue mencionada al final del capítulo dos, con el propósito de mostrar lo que el Espíritu hace en Cristo, que es implicarlo en la dinámica de comunión. Cristo por el Espíritu deja de ser un individuo (uno) y llega a ser comunión (muchos), porque el Espíritu exalta a Cristo y posterior a su exaltación es que la comunidad de sus seguidores reciben el Espíritu, es decir, se constituyen en Iglesia: cuerpo de Cristo (muchos). De este modo, la pneumatología no es solo constitutiva de la cristología, sino también de la eclesiología. Zizioulas lo explica de la siguiente forma:

Por «constitutivos» me refiero a que estos aspectos de la pneumatología deben condicionar la ontología misma de la Iglesia. El Espíritu no es algo que «anima» una Iglesia que previamente existe de algún modo. El Espíritu hace *ser* a la Iglesia. La pneumatología no tiene que ver con el bienestar de la Iglesia, sino con su propio ser. No se trata de un dinamismo añadido a la esencia de la Iglesia.⁸⁹

Y esto tendrá, para Zizioulas, distintas implicaciones ontológicas. La primera es que la esencia de la Iglesia no es la Iglesia universal, sino que la Iglesia es constituida ontológicamente por el Espíritu como el Cuerpo de Cristo, es decir, una Iglesia, “El único acontecimiento de Cristo toma la forma de *acontecimientos* (en plural), que *son tan ontológicamente primordiales como el mismo acontecimiento de Cristo*”.⁹⁰ Esto significa que las Iglesias locales son tan primordiales como la Iglesia universal, porque en la localidad se halla la catolicidad de la Iglesia, una Iglesia local es universal.

⁸⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 143.

⁸⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 145-146.

⁹⁰ Zizioulas, *El ser eclesial*, 146-147.

La segunda implicación es la conciliaridad. La Iglesia ortodoxa no tiene un papa, que sea la máxima autoridad, pero tampoco el concilio viene a llenar este lugar. En la Iglesia se respeta la autonomía de cada Iglesia local, y el concilio viene a ser la reunión de los obispos de cada Iglesia local, entonces la máxima autoridad es el acto de comunión de las distintas Iglesias locales. Pero este acto de comunión se entiende en consideración del ‘uno’ y los ‘muchos’, entonces la máxima autoridad es la Iglesia una.

La tercera implicación es el obispo y la comunidad. Con la expresión que ya se ha mencionado en los capítulos precedentes y en el párrafo inmediatamente anterior: el ‘uno’ y los ‘muchos’, este uno es el obispo y los muchos son la comunidad. En el pensamiento de Zizioulas no existe uno sin el otro, porque, por un lado, no hay ordenación al margen de la comunidad, y no hay episcopado sin una comunidad unida a él; y por otro lado, no hay bautismo sin el uno, y no hay ordenación sin el obispo lo que significa que no existiría comunidad carismática.

La cuarta y última implicación es el carácter icónico de las instituciones eclesiales. A instituciones se hace referencia al bautismo y a la ordenación que tiene lugar en la eucaristía, y esta es un acontecimiento escatológico. En el lenguaje de la Iglesia ortodoxa estas instituciones pueden llamarse icónicas porque son *reflejos del Reino*, reflejos en el sentido de que su ontología no radica en sí misma sino en Cristo y Dios, del Reino porque no responden a la historia, la tradición, la Escritura, sino que la trasciende, está en miras a algo definitivo y no temporal. En este sentido el Espíritu es el que apunta *más allá* de la historia. Además, trascienden la individualización porque dependen en su realización del Espíritu (epiclesis).⁹¹

⁹¹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 152.

Eucaristía y catolicidad

El propósito de este capítulo es la exposición de la catolicidad de la Iglesia a la luz de la comunidad eucarística. Esta la divide en dos: la composición y la estructura toda de la comunidad eucarística que está reunida: *synaxis* refleja la catolicidad de la Iglesia. Por un lado, la composición que es “«toda la Iglesia» «que vivía en un cierto lugar» «se reunía» principalmente el domingo «para la fracción del pan»”.⁹² Zizioulas ve la catolicidad en que esta comunidad recoge a todas las personas de una misma región, es decir, que no hay exclusión, se constituía una comunidad no racial que acoge a judíos y gentiles de igual forma, y que es lo que la hacía única en aquella época.⁹³ Por otro lado, la estructura de la *synaxis* que es

en el centro de la *synaxis* de «toda la Iglesia» y detrás del «único altar» estaba la sede del «único obispo», sentado «en el lugar de Dios» o visto como la viva «imagen de Cristo». Alrededor de su sede se sentaban los presbíteros, mientras que a su lado se sentaban los diáconos que le ayudaban en la celebración, y frente a él, «el pueblo de Dios».⁹⁴

La catolicidad se refleja en el 'uno' y los 'muchos', porque los muchos están en el uno y el uno es representante de los muchos. Y es reflejado en la reunión eucarística porque es donde se expresa la totalidad del Cuerpo de Cristo. Zizioulas resalta que no existía una superioridad del 'uno' sobre los 'muchos' o viceversa, sino que corresponden a distintas órdenes, incluso el que no cumplía una función en el altar, que es el laico, este integra una orden por el bautismo.

Una implicación relevante de que la catolicidad que se expresa en la comunidad eucarística es que la catolicidad no es un logro, sino algo constitutivo de ella. Entonces,

⁹² Zizioulas, *El ser eclesial*, 163.

⁹³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 165.

⁹⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 166.

Zizioulas identificará que la “Iglesia es católica no como una comunidad que busca un cierto logro ético (estar abierta, servir al mundo...), sino como una comunidad que experimenta y revela la unidad de toda la creación”.⁹⁵ Zizioulas deriva esta implicación de la idea de que el contenido de la catolicidad no es moral sino cristológico, entonces no se puede afirmar que se es católica en cuanto encarna ciertas realidades morales de Cristo, sino que lo es en cuanto se define como el Cuerpo de Cristo. Que la Iglesia sea el Cuerpo de Cristo muestra que la presencia de Cristo siempre está en ella, por esa razón se revela la unidad de toda la creación, porque es Cristo quien la efectuó en su obra redentora.

Continuidad y sucesión apostólicas

La eucaristía es el lugar donde se realiza la continuidad de la Iglesia, que es la continuidad apostólica. Este lugar es el apropiado porque permite realizar la síntesis entre lo histórico y lo escatológico, donde se puede presenciar en el ahora los acontecimientos pasados y futuros, y no se reduce la vida de la Iglesia a una *historia de la salvación* que corresponde únicamente a un acercamiento histórico e ignora el escatológico.⁹⁶

La continuidad de la Iglesia con los apóstoles se da de dos formas. La primera es la continuidad a través del *kerygma* apostólico, Zizioulas ve que la creencia en los dogmas no debe ser una aceptación rígida a través de los siglos, sino una que se va renovando y experimentando en el Espíritu.⁹⁷ La segunda es a través del ministerio, para Zizioulas el ministerio en general forma parte de esta, porque cada persona en la reunión eucarística es ordenada. Y está también la sucesión apostólica episcopal, porque en la Iglesia primitiva se consideraba al obispo *alter Christus* y *alter apostolus*, y que está unido a la estructura de la

⁹⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 173.

⁹⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 201-202.

⁹⁷ Zizioulas, *El ser eclesial*, 205-206.

Iglesia que es condición para que esta relación se pueda dar: “La Iglesia se relaciona con los apóstoles en y a través de la comunidad escatológica en la historia”.⁹⁸

Ministerio y comunión

En este capítulo, Zizioulas explora la relación entre el ministerio y la comunión. Primero, indica que la ordenación ministerial se da en un contexto de comunión, que es la comunidad eucarística.⁹⁹ En esta comunidad eucarística no habita ningún no-ordenado, porque para Zizioulas el bautismo es un acto de ordenación. En esta comunidad la ordenación nunca es democrática, sino que es un acto de aquel que reparte los carismas: el Espíritu. Zizioulas critica la democracia por supeditar el actuar de Dios al *ordo* en particular, pero en la comunidad eucarística se reconoce el actuar de Dios fuera de ella y la ordenación solo se considera como una entrega al Dios, que por medio del pueblo aprueba en la proclamación; lo que hace esto significativo es que en la ordenación se constituye una comunidad que es signo de la nueva creación y “ hace de la Iglesia una unidad *relacional*, es decir, un misterio de amor, que refleja aquí y ahora la vida misma del Dios trinitario”.¹⁰⁰

Zizioulas pasa a desarrollar el ministerio *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia. En el primero se manifiesta la muerte al mundo y separación del mundo, y que en la anáfora se trae al mundo las bendiciones divinas y el anticipo del Reino. Este último, aunque parezca complejo comprender, responde a que Zizioulas atribuye un actuar a cada ministerio que es poco usual: Los laicos representan al pueblo de Dios, los diáconos son portadores del mundo en las ofrendas al obispo de la comunidad eucarística para devolverlas al mundo regeneradas, los presbíteros permiten dimensionar el juicio *ad intra* y con el mundo, los

⁹⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 222.

⁹⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 228.

¹⁰⁰ Zizioulas, *El ser eclesial*, 233-234.

obispos son las cabezas de las comunidades y que es interdependiente de las demás en su actuar.¹⁰¹ Y finaliza esta sección reconociendo que la autoridad que estos ejercen y la estructura jerárquica de la Iglesia surge de la relación y de las formas como se da en la Trinidad.¹⁰² En el segundo, el mundo es asumido por la Iglesia, y no en términos de estar dirigida a él, sino de tener compasión. Y esta asunción no descarta la actuación social de la Iglesia, porque para eso hay instituciones que trabajan en pro del mundo, pero estas organizaciones no pueden estar desvinculadas del obispo, es decir, de la comunidad eucarística. A diferencia de los ministerios *ad intra* los *ad extra* deben cambiar permanentemente, porque se deben adecuar al tiempo y lugar en el que se estén desarrollando.¹⁰³

Zizioulas finaliza este capítulo explorando el ministerio y la unidad de la Iglesia. Él trae a colación la frase primitiva: *Unus christianus nullus christianus*, para argumentar que ninguna comunidad eucarística debe separarse de las demás, alejarse, porque se incurriría en el individualismo, el cual él cataloga de pecado.¹⁰⁴ La comunidad que se aleja se constituye a sí misma como no-Iglesia, porque está rompiendo con aquello que la hace ser Iglesia, que es la comunión.

La Iglesia local desde la perspectiva de la comunión

En este último capítulo, Zizioulas se centra en un tema que viene entretejiendo desde los primeros capítulos: *la Iglesia local*, pero que en este momento le urge relacionarlo explícitamente con la comunión. Lo principal para la comprensión de la Iglesia

¹⁰¹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 236-237.

¹⁰² Zizioulas, *El ser eclesial*, 237.

¹⁰³ Zizioulas, *El ser eclesial*, 238-239.

¹⁰⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 250.

local es su identificación con la comunidad eucarística, porque “donde está la eucaristía, allí está la Iglesia en su plenitud como cuerpo de Cristo”.¹⁰⁵ En esta comunidad convergen dos principios: la inclusión de todos los que habitan un lugar, y el lugar determinado donde se halla situada.¹⁰⁶

La Iglesia local contiene dos características: la eclesialidad y la localidad; y también se pondrán en diálogo con la universalidad. Aunque Zizioulas les da un tratamiento por separado, hay puntos en que pueden ser unidos para explicarlos con mayor brevedad. La localidad de la comunidad que se ubica en un área geográfica particular, y en su cultura recibe, interpreta y experimenta el Evangelio, pero que a la luz de ese mismo la cultura propia es criticada. La crítica es el corazón de la eclesialidad, porque por su naturaleza escatológica plasmada en la eucaristía la comunidad trasciende las divisiones sociales y naturales presentes en la cultura, y vive finalmente como ‘será’. La universalidad también tiene que ver con la cultura, porque por su naturaleza escatológica la comunidad no puede pretender imponer una cultura universal ‘cristiana’, porque tal cosa no existe para Zizioulas, sino que la Iglesia debe responder evangelicamente al contexto local en el que está situada.¹⁰⁷

Zizioulas finaliza el capítulo levantando distintos interrogantes con respecto a la Iglesia local en el contexto actual de división. La división a la que él hace referencia es a la que se halla en una zona geográfica en particular, en esta puede haber luteranos, anglicanos, ortodoxos, etc. El problema para Zizioulas está en la confesionalidad, porque la Iglesia es de personas y no de ideas, entonces en el momento que esta se supere se podrá presenciar la

¹⁰⁵ Zizioulas, *El ser eclesial*, 261.

¹⁰⁶ Zizioulas, *El ser eclesial*, 261.

¹⁰⁷ Zizioulas, *El ser eclesial*, 267-272.

realización plena de la Iglesia local en la comunidad ubicada en un área geográfica particular.¹⁰⁸

Conclusión

Ahora es el momento de dar una conclusión a modo de síntesis de lo que es preciso que el lector tenga en mente al hablar de Zizioulas, y en el desarrollo de los próximos capítulos. Son tres los puntos a destacar: primero, la definición de persona; segundo, la historia y la escatología; y tercero, la comunidad eucarística.

Zizioulas rechaza la definición de persona como un ‘individuo’ o una ‘máscara’, es decir, como un añadido al ser; más bien considera a la persona como la causa del ser, lo que se entendería en lenguaje trinitario que el ser no precede a la persona, es decir, que la *ousía* no es la causa de la *hipóstasis*, sino que la persona es la causa del ser. Él entiende esto a partir del dogma trinitario de la Monarquía, el Padre (*hipóstasis*) es la causa primera en términos lógicos de la Trinidad, porque engendra al Hijo y espira al Espíritu. Esta actividad es resultado del carácter extático del Padre, que lo que realiza lo realiza por amor. De lo anterior se deduce que la persona es una entidad relacional, porque no habita *in solitario* sino en comunión. La noción de ‘persona’ como se ha descrito no puede ser aplicada al hombre, porque este habita en la *hipóstasis de la existencia biológica*, y su fin al incorporarse a la comunidad por el bautismo es la *hipóstasis de la existencia eclesial* que es la realización progresiva de la *theosis* especialmente en la eucaristía.

Zizioulas reconoce que la eucaristía no es un simple objeto del cual toma la comunidad, sino que es una realidad que trasciende las realidades temporales. Para él la historia no es una apertura al futuro del cumplimiento de las promesas de Dios -como la

¹⁰⁸ Zizioulas, *El ser eclesial*, 273-274.

entendían los judíos-, ni es una determinación de acontecimientos por un *lógos*. Zizioulas ve en el Nuevo Testamento la realización en Cristo de la síntesis entre historia y escatología, porque Cristo que es el fin (cumplimiento) de las promesas divinas es también quien hace claro el futuro, porque él es el cumplimiento pleno de las promesas de Dios. Entonces es en Cristo que las realidades pasadas y futuras se hacen presentes en el aquí y el ahora en la eucaristía, que es Cristo.

La eucaristía que es Cristo, también es la Iglesia porque es su cuerpo, pero que no se aparta del Espíritu que es quien los constituye, y que entiende al Padre como su causa. Entonces Zizioulas retoma la idea de la comunidad eucarística, que él considera primordial en la Iglesia de los primeros siglos: una comunidad que reúne todas las personas de una zona geográfica particular, un día en particular, en cabeza del obispo, para la celebración eucarística. Esta comunidad local embarga la universalidad, en cuanto la imagen del Cuerpo de Cristo reconoce que la comunidad que recoge a todos los carismas en un solo lugar es la Iglesia toda. Esta comunidad eucarística en su reunión puede probar de la existencia en *la hipóstasis de la existencia eclesial*, porque es en la eucaristía donde se hacen palpables las realidad pasadas y futuras en el presente. Pero también, más allá de experimentar, se realiza este modo de existencia, porque se *hipostatiza* a la comunidad, es decir, que de forma progresiva participa en la comunión divina: *theosis*.

Evaluación de *El ser eclesial*

Introducción

Este capítulo se propone evaluar la eclesiología del libro que se ha expuesto en las páginas anteriores. La eclesiología de Zizioulas con su reiterada mención de la preocupación por guardar la tradición de la Iglesia y la Biblia, con su orden lógico y sistemático levanta la admiración del lector común, pero reconocer los límites de la personeidad que él mismo proclama hace que sea susceptible al error y de necesaria consideración evaluativa. Además, dado lo significativo que ha sido su obra en el campo de la eclesiología, se pueden encontrar a distintos teólogos dialogando sobre sus propuestas. A continuación, se presentará la evaluación que hacen Nicholas Healy y Lucian Turcescu, a este último se le añadirá una respuesta que hace Aristotle Papanikolaou a su crítica. Y se finalizará con una conclusión que recoja los aportes evaluativos más relevantes a tener en cuenta luego de la lectura de Zizioulas.

Evaluación de Nicholas Healy

Healy evalúa los modelos eclesiológicos actuales y entre los que contempla están: sacramento, heraldo, institución, comunión mística, comunión, servidor, y comunidad de discípulos.¹⁰⁹ Estos distintos acercamientos a la Iglesia poseen sus elementos característicos y sus respectivos exponentes, en lo que respecta a la evaluación de la eclesiología de Zizioulas corresponde observar ‘comunión’. Healy no se remite a Zizioulas, sino a su contemporáneo y exponente desde la Iglesia de Occidente Jean-Marie Tillard, aunque estos dos exponentes no coincidirán en cada uno de los puntos de su eclesiología, sí se guiarán

¹⁰⁹ Nicholas M. Healy, *Church, World, and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology* (New York: Cambridge University Press, 2000), 27.

por el ánimo de recuperar la noción de los primeros siglos de ‘comunidad’ para la reflexión eclesiológica actual. Por lo tanto, la evaluación que Healy hace de la eclesiología de la comunión es pertinente para la evaluación de la eclesiología de Zizioulas que se adelantará en este capítulo.

Healy identifica como la tesis central de Tillard: “The church is most itself when it celebrates the Eucharist as a community gathered about its bishop”.¹¹⁰ Nótese su equivalencia con Zizioulas, que considera la comunidad eucarística -en torno a su obispo- como el lugar privilegiado de la realización del ser eclesial, donde este es *hipostatizado*.¹¹¹ Esta realidad no pasa desapercibida para Healy en la eclesiología de Tillard, sino que él ve que en la comunidad eucarística es donde se realiza de forma visible la realidad esencial de la Iglesia, es decir, su participación en la comunión trinitaria.¹¹² La noción de ‘comunidad’ realiza, según Healy, un dualismo entre el aspecto primario y secundario de la Iglesia:¹¹³

The notion that the church has a hidden primary reality manifested in diverse ways can conceivably contribute to ecumenical efforts, since it suggests that underneath concrete denominational difference there lies a shared substratum of what is most essentially ecclesial.¹¹⁴

Esta comprensión de la eclesiología de la comunión puede develarla como una eclesiología *interesada*. El interés es el diálogo ecuménico, es decir, la búsqueda de distintos caminos que permitan la comunión dentro de las distintas confesiones del cristianismo -en este caso

¹¹⁰ Healy, *Church*, 30.

¹¹¹ Véase el capítulo 1, página 15.

¹¹² Healy, *Church*, 30.

¹¹³ Este dualismo no es nuevo en la eclesiología moderna. Healy lo nota en páginas anteriores en la eclesiología de Karl Barth y Karl Rahner: “Both theologians use their model to describe the relation between the primary aspect ... and the secondary aspect, which is the manifestation of the primary aspect in visible ecclesial form”. Healy, *Church*, 29.

¹¹⁴ Healy, *Church*, 30.

entre Oriente y Occidente- en consideración plena de las diferencias que no han permitido su plena realización.

El aspecto primario de la Iglesia, aquel que no es visible, es el que en la eclesiología de la comunión prima en contraste con el secundario, las diferencias divisorias entre iglesias. Healy ve en esta eclesiología un intento por la justificación del aspecto secundario, aquel que es visible, en el énfasis que se hace en el primario: “In spite of appearances to the contrary, the concrete church is a realization of something hidden within it that is more basic and perfect, something constituted by God's gracious and saving presence.”¹¹⁵ La apariencia, el aspecto secundario, no corresponde a la esencia plena de la Iglesia, por lo tanto, no puede ser el objeto para la comprensión del ser de la Iglesia. Es decir, que una propuesta de estudio de la Iglesia desde lo que ha sido, y es históricamente no tiene cabida en el quehacer eclesiológico según la eclesiología de la comunión. Todo esto porque el ser de la Iglesia se halla en el aspecto primario, que en términos de Zizioulas es la *hipóstasis de la existencia eclesial* que se da en la regeneración del ser humano por el bautismo que concede la Madre Iglesia, y que se comprende en la reunión de la comunidad eucarística en torno al obispo.

El último punto que es resaltado por Healy es que la eclesiología de la comunión propone que el aspecto primario es programático para la proposición normativa. En términos de Zizioulas esto significaría: la identificación de las implicaciones ontológicas. Este aspecto es evidente en la estructura del libro expuesto en el capítulo uno, porque los primeros capítulos se preocupan por exponer en qué consiste el aspecto primario, y los últimos capítulos se presentan como las implicaciones de este para la estructura y vida de la

¹¹⁵ Healy, *Church*, 30.

Iglesia: “Thus, for example, if the essential reality of the church is ‘communion,’ where the visible church is disunited or contentious, we must say that it is realizing itself in a distorted way and should be reformed”.¹¹⁶ La estructura y vida de la Iglesia debe reformarse de distintas formas, que Zizioulas marcará en su libro, porque Oriente ha enfrentado desafíos que la han hecho desviar de su noción de ‘comunidad’.

Ningún modelo del aspecto primario, la realidad fundamental de la Iglesia, ha sido capaz de ser conclusivo -y Zizioulas no es la excepción- por dos razones, según Healy. La primera es bíblica: “... that there seems to be an irreducible plurality of ways of talking about the church within the New Testament. Each ecclesiology there reflects the context and concerns of a particular community”.¹¹⁷ Es difícil pensar en qué modelo está adoptando Zizioulas, porque aunque se podría afirmar de entrada que es ‘comunidad’, en su desarrollo de la Iglesia local él incorpora el modelo del ‘Cuerpo de Cristo’, pero obviamente está presente el problema de privilegiar ciertos modelos sobre otros, y uno que no se ve de forma clara en Zizioulas es el de ‘pueblo de Dios’: “it would be difficult to argue from Scripture or tradition that one of these should be considered the primary one in a way that relegates all others to secondary status”.¹¹⁸ Lo que según Healy es evidencia de un reduccionismo exegético en la eclesiología de la comunión.

La segunda razón es más trinitaria. Según Healy: “The lack of a basic doctrine about the church has to do with the doctrine of the Trinity itself, the preeminent rule for Christian discourse”.¹¹⁹ Healy argumenta que cada persona de la Trinidad permitirá

¹¹⁶ Healy, *Church*, 31.

¹¹⁷ Healy, *Church*, 34.

¹¹⁸ Healy, *Church*, 34.

¹¹⁹ Healy, *Church*, 34.

contemplar distintas facetas de la Iglesia, y ninguna deberá tener preeminencia sobre la otra. Y más aún, él afirma: “We cannot combine three such ecclesiological perspectives into a single system, since each perspective reflects upon the whole from a single viewpoint”.¹²⁰ Zizioulas hace un gran énfasis en ese tipo de ‘síntesis’. Como se notó en el capítulo anterior, él respeta cada una de las personas de la Trinidad y permite que estas iluminen el ser de la Iglesia, pero esto es un paso para la realización de una síntesis, de una toma de la Trinidad que está interrelacionada, que habita en ‘comunión’.¹²¹ Aunque Healy está evaluando la eclesiología de la comunión, se puede notar en una de sus premisas que el problema es propio de la teología sistemática en sí: “Christianity itself is too rich and multifaceted a way of life to be fully comprehended within a single system”.¹²²

Otro problema que Healy identifica es la abstracción y la reflexión en términos de perfección.¹²³ El primero se expresa en las realidades que Zizioulas describe se efectúan en la comunidad eucarística, el lector esperaría algo tangible que él pueda experimentar de una forma más evidente, pero en cambio se encuentra con una propuesta teórica. Por eso es que la abstracción se relaciona con la reflexión en términos de perfección: “Its systematic and ideal use of models of perfection does not make a sufficient distinction between the church militant and the church triumphant”.¹²⁴ La eclesiología de la comunión está anclada en la Iglesia triunfante, el ideal, una Iglesia del ‘cielo’, y esto en detrimento de la Iglesia que milita en las realidades de la ‘tierra’. En consecuencia, es una eclesiología

¹²⁰ Healy, *Church*, 35.

¹²¹ Aquí es importante recordar que el Padre es la causa primera, que engendra al Hijo y espira al Espíritu, es decir que todos están en una relación indisoluble. Además, si se pensase en términos de Healy: la irrupción que se provoca en la cruz, Zizioulas argumenta la dificultad del cristomonismo de Occidente, y responde con su síntesis cristológica-pneumatológica.

¹²² Healy, *Church*, 35.

¹²³ Healy, *Church*, 36.

¹²⁴ Healy, *Church*, 37.

descontextualizada, que ignora en gran medida la acción pecaminosa de la Iglesia, su rostro humano y débil, etc. Healy ve que el problema de raíz es la ‘escatología’ de la eclesiología:

The tendency of the blueprint approach to focus upon the eschatological ... The church *in via* has characteristics of its own that are quite different from the church triumphant and which prevent it from being described predominantly in terms of perfection.¹²⁵

En Zizioulas no es muy fuerte el aspecto *viatorum* de la eclesiología de la comunión que se encuentra en Occidente, y será tarea del tercer capítulo ubicar a Zizioulas en diálogo con otras perspectivas eclesiológicas con más énfasis en este aspecto *viatorum*. Por ahora, se nota que el lenguaje propuesto por Healy tiene en mente que la Iglesia está en *vía a*, y que en ese camino se encuentra con distintas realidades que se apartan del estado ideal que Zizioulas propone, y que no es afectado un solo punto, sino todo lo expuesto en el primer capítulo. Healy le plantea un cuestionamiento a la eclesiología de la comunión: “Should we not understand the very brokenness of the Body of Christ as an expression of the church's true reality prior to the eschaton?”¹²⁶ Esta pregunta articula lo que ha venido cuestionando Healy sobre la eclesiología de la comunión, que debe ser vista como una invitación a considerar la eclesiología no solo como una forma correcta de ver la Iglesia, sino como una reflexión que aporte significativamente a la labor de la Iglesia en su contexto.¹²⁷

Evaluación de Lucian Turcescu

El teólogo ortodoxo rumano Turcescu profundiza la crítica de la teología trinitaria de la comunión adelantada por Healy, por lo que se concentra en evaluar el uso que Zizioulas hace de Gregorio de Nisa en su intento de demostrar la diferencia entre ‘persona’

¹²⁵ Healy, *Church*, 37.

¹²⁶ Healy, *Church*, 38. “¿No debemos entender el verdadero quebrantamiento del Cuerpo de Cristo como la expresión de la verdadera realidad de la iglesia antes del escatón?”

¹²⁷ Healy, *Church*, 38.

e 'individuo'. La pregunta orientadora será: "Does Zizioulas understand correctly Gregory of Nyssa's concept of person?"¹²⁸ Turcescu responderá que no, porque considera que Zizioulas tergiversa la teología capadocia, de los cuales hace alarde de basarse en ellos para elaborar su concepción de persona. La comprobación de la respuesta que hace a la pregunta la desarrolla en tres partes que poseen el método comparativo entre los textos de Gregorio de Nisa y los de Ioannis Zizioulas. (1) Persona como un conjunto de cualidades que posee el individuo, (2) enumeración de los individuos, (3) la persona *versus* el individuo.

Primero, Zizioulas afirma que la persona no puede ser comprendida como un complejo de cualidades que posee el individuo, "because a person is something unique, but no biological, moral or social quality can be said to be unique".¹²⁹ Pero Turcescu ve en los textos de los Padres capadocios que ellos utilizan esta forma de explicar qué es persona, y no es algo propio de ellos, sino una definición que ya se encuentra en Porfirio, Plotino y Platón.¹³⁰ Turcescu nota que Porfirio utiliza el lenguaje aristotélico para explicar qué es persona:

In describing Socrates as a collection of properties, Porphyry uses individual qualities ("this white"), individual relations ("this approaching son of Sophroniscus") and individual substances ("Socrates") to describe an individual. If one were to use Aristotelian language, one should say that Porphyry uses individual categories, both substances and accidents, to describe an individual.¹³¹

Lo que Turcescu desea argumentar es que Porfirio está presente de forma implícita en la conceptualización que los Padres capadocios realizan de 'persona', lo que se deduce de la existencia previa de la explicación dada por Porfirio, y que al ser comparada con los textos

¹²⁸ Lucian Turcescu, "'Person' versus 'Individual', and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa", *Modern Theology* 18, n.º 4 (2002): 530.

¹²⁹ Turcescu, "'Person' versus 'Individual'", 530.

¹³⁰ Turcescu, "'Person' versus 'Individual'", 530.

¹³¹ Turcescu, "'Person' versus 'Individual'", 530.

de los Padres capadocios hallan sus similitudes en estructura y argumentación.¹³² Si esto es así, entonces lo propuesto por Zizioulas en este punto no tiene una base conceptual en la patrística griega, porque los Padres capadocios podían concebir a una persona como el conjunto de cualidades que conforman a un individuo, y esto no le restaba unicidad.

Segundo, Zizioulas rechaza la parcialidad del ser individual debido a su sujeción a la adición y combinación, y ve en la persona la liberación de la individualización por estar exenta de las características del individuo.¹³³ Turcescu recorre los textos de los Padres capadocios para demostrar que ellos sí concebían la posibilidad de la enumeración como una forma correcta de hablar de la persona, pero que Zizioulas no puede captar esto, por su oposición a la identificación de persona con individuo. Es decir, esta separación que Zizioulas hace no está presente en los Padres capadocios, porque estos hablaban de la persona en términos de individuo, y como tal los enumeraban (dividían) por los atributos que caracterizaban a cada uno (así sucede en el término *hipóstasis* empleado por Gregorio de Nisa en la doctrina trinitaria), pero esto no evade la unidad que hay entre los individuos por ser de una misma *esencia*.¹³⁴

Tercero, como se mencionó en el párrafo precedente, Zizioulas no permite la identificación de persona con individuo, e incluso los ubica en tensión. Turcescu es ingenioso al identificar que Zizioulas desdeña de los Padres latinos por hablar en estos términos de la ‘persona’, pero que los teólogos ortodoxos no los estudian, ¿entonces cómo puede él afirmar eso?¹³⁵ Además, es probable que Zizioulas esté llevando un problema

¹³² “Basil of Caesarea's Adversus Eunomium 2,4 and Gregory of Nyssa's Diff. ous. hyp. 3”. Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’”, 530.

¹³³ Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’”, 531.

¹³⁴ Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’”, 532-533.

¹³⁵ Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’”, 533.

actual a los Padres capadocios, elemento que ellos nunca habrían tenido en consideración: el individualismo presente en la filosofía social y política. Y aunque es posible, e incluso necesario el desarrollo de una distinción contemporánea entre persona e individuo en respuesta a este individualismo, ello no está presente en los Padres capadocios, y ellos hablaban indistintamente de los dos. La preocupación de ellos era la distinción entre *ousía* e *hipóstasis*.¹³⁶ En resumen, Gregorio de Nisa afirma que una persona es lo mismo que un individuo:

Pero tal vez alguno afirme que decimos que Pedro, Pablo y Bernabé son tres sustancias particulares, es decir, propias, por la manera más propia de hablar, porque, al decir sustancia o esencia particular o propia, no queremos significar otra cosa que lo individual, que es la persona.¹³⁷

Hasta aquí Turcescu deja en claro que en la eclesiología de Zizioulas no hay una verdadera influencia de los Padres capadocios, y termina identificando distintos posibles personajes que sí son fuente de influencia sobre él. Estos son: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner,¹³⁸ John Macmurray, Wolfhart Pannenberg, David Jenkins y Ludwig Feuerbach.¹³⁹

Para finalizar, es importante abordar a Aristotle Papanikolaou, quien escribe un artículo en respuesta a la crítica que Turcescu hace de Zizioulas. Papanikolaou reconoce el valor de la crítica de Turcescu, pero nota las siguientes falencias: “Turcescu grounds his

¹³⁶ Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’”, 533.

¹³⁷ San Gregorio Niseno, “De las nociones comunes”, (*non vidi*). Citado en Fernández, *Los Filósofos Medievales*, 128-129.

¹³⁸ Al afirmar los autores que son de influencia en Zizioulas, Turcescu está apuntando a lo que Catherine Mowry LaCugna dice sobre los filósofos personalistas de la primera mitad del siglo XX (cf. Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: the Trinity and the Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991), 255.) Sin embargo, LaCugna está equivocada con la cita, porque el nombre no es ‘Felix Ebner’ sino Ferdinand Ebner, contemporáneo de Martin Buber. Gracias a Andrew Fields por la observación.

¹³⁹ Turcescu, “‘Person’ versus ‘Individual’”, 535.

critique primarily in interpretation of passages by Gregory of Nyssa”.¹⁴⁰ Si se observa detalladamente a los Padres griegos sobre los que Zizioulas basa su argumento, se encontrará que Gregorio de Nisa no es el más significativo, entonces su ausencia no haría la diferencia, según Papanikolaou. Otra falencia es que “Zizioulas does not hide the fact that he is attempting to relate traditional Christian dogma to contemporary questions and concerns”.¹⁴¹ Lo que haría irrelevante el alegato de Turcescu sobre la influencia de Buber, Macmurray, etc. Se podría afirmar de forma resumida que Papanikolaou encuentra en Zizioulas su mayor base en Gregorio Nacianceno, específicamente en la presencia de la monarquía en su teología de la Trinidad, que es la base fundamental de la revolución ontológica que Zizioulas propone en respuesta al individualismo contemporáneo. Además, es ese mismo presupuesto sobre la Trinidad que diferencia el personalismo de Zizioulas del de Buber y demás filósofos con los cuales se le relaciona, es decir, Zizioulas llega a estar en relación con ellos, pero se aleja en cuanto la tradición griega lo obliga, lo que hace auténtico su argumento.

Conclusión

Tal parece en lo dicho hasta el momento sobre Zizioulas, que toda evaluación debería ser inmisericorde, y solo resaltando los errores y aspectos negativos sin detenerse en contemplar lo que puede aportar el argumento del autor para el enriquecimiento de la eclesiología. Por tal razón es que el tercer capítulo será el espacio para mirar lo positivo y buscar el enriquecimiento recíproco en ejercicio de la ‘comunidad’. Por ahora, se recogerán aspectos descritos en el cuerpo de este capítulo para la evaluación de Zizioulas.

¹⁴⁰ Aristotle Papanikolaou, “Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu”, *Modern Theology* 20, n.º 4 (2004): 602.

¹⁴¹ Papanikolaou, “Response to Lucian Turcescu”, 604.

Healy ve como problemática la identificación de la esencia plena de la Iglesia en el aspecto primario, y que la definición de esta sea programática para el quehacer de la Iglesia. Ante tal cuestionamiento se puede responder que la esencia plena de la Iglesia no se halla en las realidades visibles, porque se caracteriza por ser un misterio, algo que no ha sido develado plenamente al ser humano. En la Escritura y en la tradición se puede encontrar intentos de conceptualización de la Iglesia que disienten de la *praxis* de las comunidades a las que se les habla, porque la esencia de la Iglesia es el modelo al cual las comunidades deben anhelar, porque esta comunidad se halla en un constante anhelo por ser lo que Dios quiere que sea y que a causa del pecado no se logra en la actualidad. De esta forma es que puede considerarse completamente justificable que el aspecto primario se erija como determinante del segundo.

El reduccionismo exegético del que Healy acusa a la eclesiología de la comunión es cierto. Pero debe reconocerse el intento de Zizioulas por la integración de todas las facetas que en la Biblia se atribuyen implícita y explícitamente a la Iglesia. Él ve en la noción de ‘comunión’ la cabida para todas estas, y por eso es su reiterado interés en la síntesis: Zizioulas ve la Iglesia como Cuerpo de Cristo constituido por el Espíritu, es decir, que a la vez es comunidad del Espíritu, es comunidad eucarística en cuanto se reúne para la partición del pan, es pueblo de Dios en cuanto habita en un contexto local particular cumpliendo con su ministerio *ad extra*, es signo/sacramento del Reino al celebrar la eucaristía y presenciar las realidades que allí se efectúan, etc.

Healy ve la eclesiología de la comunión como una eclesiología triunfante y abstracta. Las dos son completamente ciertas, pero como él mismo dice: el triunfalismo está en la relación con la escatología de esta eclesiología y por ende permea todo su desarrollo.

La escatología de Zizioulas es parte del grueso de su argumento, y efectivamente permea todo lo que él está argumentando. Pero para criticar esto se debe demostrar que su escatología no es un acercamiento válido, y esto no lo hace Healy, él solo propone otro camino para mirar la Iglesia que tenga en mayor consideración las realidades pecaminosas de la Iglesia.

A las objeciones de Turcescu no habría qué añadirle, porque Papanikolaou se encargó de realizarlo. En pocas palabras, Gregorio de Nisa no es central en la eclesiología de la comunión de Zizioulas, y su relación con los filósofos personalistas no pasa desapercibido para él, antes lo reconoce y demuestra en su desarrollo el alejamiento oportuno de acuerdo a los lineamientos de la Escritura y la tradición.

Diálogo entre *El ser eclesial* y la eclesiología latinoamericana

Introducción

El propósito de este capítulo es propiciar el diálogo entre la eclesiología de Ioannis Zizioulas y la eclesiología latinoamericana. Por razones de extensión no se abarcarán a todos los autores habidos en el área, sino que se limitará a unos de los más sobresalientes entre los católicos y evangélicos: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff; Pedro Arana, Samuel Escobar, René Padilla, Nancy Bedford y Carlos Van Engen. La lectura de estos será con la definida búsqueda de puntos de contacto, los cuales han sido definidos de antemano: intrínseca o extrínseca, la presencia de la Trinidad, el acercamiento a la historia en la realización de los propósitos divinos; relación entre ortodoxia y ortopraxis; y la importancia de la misión. Al finalizar con los autores correspondientes a cada una de las tradiciones cristianas, se presentará una síntesis del diálogo que se da entre ellos con Zizioulas. Y se terminará con una conclusión que recoja lo abordado y pueda decir en breves líneas el aprendizaje que tendrían los latinoamericanos de Zizioulas y el mismo de los latinoamericanos.

Tradición católica

Álvaro Mejía Góez define que un asunto que está en el corazón de la eclesiología pos Medellín es el debate entre la posibilidad de hablar de la ‘Iglesia *del* pueblo’¹⁴² o la ‘Iglesia *en* el pueblo’, diálogo derivado de la recepción de la eclesiología del Concilio Vaticano II.¹⁴³ Joseph Ratzinger, quien en ese entonces era el prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, asumió la posición del modo ontológico de la existencia de la

¹⁴² También conocido como ‘Iglesia popular’.

¹⁴³ Eclesiología anclada en la noción de ‘comunidad’.

Iglesia,¹⁴⁴ que el lector podrá relacionar con lo expuesto en los capítulos uno y dos. Esto significa que la Iglesia viene “en un segundo momento a habitar *en* el pueblo y no que el pueblo *sea* la Iglesia”.¹⁴⁵

En la eclesiología de Medellín, Puebla, Santa Domingo y Aparecida no está presente el debate entre una existencia histórica y a-histórica de la Iglesia, sino que se optó evidentemente por la existencia histórica de la Iglesia: Iglesia *del* pueblo. Estas conferencias episcopales son intentos de aplicación de los documentos del Vaticano II al contexto latinoamericano, pero también fruto de la experiencia que entre ellos se estaba gestando. Es de especial atención Medellín, porque “una lectura posterior de este documento por parte de teólogos latinoamericanos dio origen y cuerpo a la llamada ‘teología de la liberación’”.¹⁴⁶ Esta teología es eclesiológica en su naturaleza, y se abordará más adelante cuando se aborden los teólogos católicos latinoamericanos definidos en la introducción.

La existencia histórica de la Iglesia en América Latina se reflexionará por las distintas conferencias como la forma correcta en que la Iglesia deberá actuar en un contexto de alienación en consideración del Vaticano II. Mejía Góez se concentra en notar en las cuatro conferencias el aspecto del *testimonio*: Medellín hablará del testimonio de la pobreza, “esta pobreza debe ser transparentada en una vida modesta y de desprendimiento, no solo de cosas materiales sino también de actitudes arrogantes”.¹⁴⁷ Puebla en línea con Medellín invita a la Iglesia a que revise su vida de acuerdo a “la comunión y la

¹⁴⁴ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta Communionis notio, a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (Roma: Vatican, 1992).

¹⁴⁵ Álvaro Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana. Un diagnóstico eclesiológico después de Medellín (1968)”, *Franciscanum* 52, n.º 153 (2010): 134.

¹⁴⁶ Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 148.

¹⁴⁷ Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 148.

participación con los pobres, los humildes y los sencillos; es necesario, por tanto, no solo transformar las estructuras externas, sino, sobre todo, una conversión interior”.¹⁴⁸ Santo Domingo tendrá un énfasis diferente a las anteriores conferencias episcopales, allí se tratará el tema de la evangelización unida al testimonio,¹⁴⁹ que “se trata de un testimonio que dé pautas para la pastoral de la nueva evangelización, donde la fe y la vida estén en plena correspondencia”.¹⁵⁰ Aparecida demuestra una maduración de la recepción del Vaticano II, según Mejía Góez en ella “el testimonio no es entendido o reducido a un asunto moral, sino que es ante todo un compromiso social dentro de la Iglesia ... es más, ‘el testimonio de caridad debe ser el primer y principal anuncio’”.¹⁵¹

La Iglesia católica latinoamericana supera las disputas teológicas, y reconoce que lo primordial para ella es la correcta práctica de la fe en su contexto. Las conferencias episcopales antes mencionadas no se preocupan por inmiscuirse en debates de carácter eclesiológico que se mencionaron con anterioridad, es decir, que privilegiará la *praxis* sobre la ortodoxia. Esto significa que “la credibilidad de la fe cristiana cada vez está menos ligada a la autoridad doctrinal de la Iglesia, y cada vez más de la autoridad moral de esta”.¹⁵² A continuación se abordarán dos teólogos de la teología de la liberación, para intentar entender en ellos los rasgos característicos de su eclesiología, que sientan las bases para un diálogo con Zizioulas.

¹⁴⁸ Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 150.

¹⁴⁹ En la eclesiología católica latinoamericana será muy fuerte el tema de la ‘nueva evangelización’. Mejía Góez entiende que “la ‘nueva evangelización’ apunta precisamente a la necesidad de dar ‘un nuevo rostro’ a nuestras viejas maneras de aproximar el evangelio al hombre moderno”. Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 151.

¹⁵⁰ Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 150-151.

¹⁵¹ Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 152.

¹⁵² Mejía Góez, “Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana”, 153.

Gustavo Gutiérrez es uno de los teólogos más significativos de la teología de la liberación, especialmente porque fue uno de los primeros en organizar un discurso inteligente de estas tendencias eclesiológicas pos Medellín en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*. Gutiérrez identifica tres puntos para que se dé la liberación integral del ser humano: (1) liberación de situaciones sociales y económicas injustas, (2) construcción de un nuevo hombre, (3) la liberación del pecado que es la raíz última de la injusticia social.¹⁵³ Para él, la Iglesia tiene un papel fundamental en la realización de esta liberación, que no es más que el anuncio del evangelio de Jesucristo. La obra de liberación que realiza la Iglesia se da en el plano histórico:

Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como una conquista histórica; es comprender que el paso de una libertad real no se realiza sin una lucha -plena de escollos, de posibilidades de extravío y de tentaciones de evasión- contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no solo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente*.¹⁵⁴

Aquí se puede observar que el acercamiento a la 'historia' por parte de Gutiérrez está cargado de un presupuesto aristotélico de potencialidad. Lo que él más adelante integrará con el lenguaje de desarrollo y subdesarrollo: la liberación de situaciones sociales y económicas injustas se da en la emancipación de los países desarrollados, que en la conciencia latinoamericana se identifica como el producto de la expoliación a la que han sido sometidos los países subdesarrollados.¹⁵⁵ En otras palabras, la liberación de América

¹⁵³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 18.^a ed. Verdad e imagen, vol. 120 (Salamanca: Sígueme, 2009), 43-44.

¹⁵⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 87.

¹⁵⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 79.

Latina es posible por el establecimiento de un sistema económico y político socialista,¹⁵⁶ porque solo en este “el hombre puede comenzar a vivir libre y humanamente”.¹⁵⁷

La liberación, que él propone, puede ser interpretada como una mera utopía. Gutiérrez se aproxima a tal distorsión argumentando sobre el carácter de la salvación prometida por el Padre, que en términos veterotestamentarios es una apertura al futuro del cumplimiento de estas promesas. Y también argumenta sobre el significado mismo de utopía, la cual no debe ser entendida como una imposibilidad, sino como una forma creativa de hacer política, que engendre una aspiración esperanzadora por el futuro de la humanidad. Entonces la utopía está muy lejos de significar una abstracción o irrealidad de las cosas, sino, en la teología de la liberación, la aspiración del cumplimiento de las promesas del Padre en el Hijo.¹⁵⁸

El papel de la Iglesia va desde la *praxis* de las individualidades que la conforman y en la reunión de estos (colectividad), hasta la *praxis* de la institución. La primera se refiere a la espiritualidad de los individuos, Gutiérrez, con el ánimo de articular una espiritualidad liberacionista, hace un recorrido histórico dividiendo la historia de la espiritualidad en tres etapas: el primer escenario es la sola contemplación “que se caracteriza por el alejamiento del mundo, y se presenta como el modelo del camino hacia la santidad”;¹⁵⁹ el segundo escenario es la compartición de lo contemplado que se da desde el siglo XII, y que da paso

¹⁵⁶ “Propugnar la revolución social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto; quiere decir construir una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; quiere decir intentar poner fin al sometimiento de unos países a otros, de unas clases sociales a otras, de unos hombres a otros. La liberación de esos países, clases sociales y hombres socava el basamento mismo del orden actual y se presenta como la gran tarea de nuestra época”. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 99.

¹⁵⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 84.

¹⁵⁸ Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 278.

¹⁵⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 62.

al tercer escenario que es la contemplación en la acción.¹⁶⁰ En términos populares esto se entendería como “no basta rezar”. Los individuos, especialmente los laicos, si se sigue la eclesiología del Vaticano II,¹⁶¹ están invitados a actuar en procura de la comunión con todos los hombres, que es el lugar donde se concreta la comunión con Dios. Esta espiritualidad que vela por la comunión con la alteridad humana se nombrará como *solidaridad*. La comunión es una condición, porque la liberación no es un asunto individual e intimista, sino “hecho social, histórico, ausencia de fraternidad, de amor en las relaciones entre los hombres”.¹⁶²

El quehacer de la comunidad y la institución eclesial será la solidaridad. La Iglesia está convocada por Gutiérrez -y las distintas conferencias episcopales como se notó en párrafos anteriores- a no ubicarse por encima del pueblo ni del lado de los agentes opresores:

La Iglesia evita situarse por encima y trata de asumir más bien la responsabilidad que le incumbe en la actual situación de injusticia, a cuyo mantenimiento ha contribuido tanto por su vinculación con el orden establecido como por su silencio frente a los males que este conlleva.¹⁶³

Esto responde a un análisis crítico de lo que ha sido la Iglesia en América Latina, es decir, una Iglesia del lado de los opresores y en conservación de una vida opulenta en contraste con la vida de pobreza en que viven las grandes mayorías. Gutiérrez, en consideración de lo que ha sido la Iglesia y lo que debe ser, retoma el elemento bíblico de la conversión. La cual no es solo pasar de ser no cristiano a cristiano, sino también una actividad que se da en

¹⁶⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 62.

¹⁶¹ Cf. *Lumen Gentium*.

¹⁶² Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 222.

¹⁶³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 156.

el cristiano mismo: “«Sus discípulos creyeron en él»; eso no significa que antes no tuvieran fe, sino que esta se profundiza a medida que el tiempo transcurre”.¹⁶⁴

Hasta el momento puede ser claro que Gutiérrez piensa en una Iglesia *ad extra*. La Iglesia procura la realización del Reino de Dios que tiene su apertura en la venida de Jesucristo, y que alcanzará su culmen en algún momento futuro de la historia, pero que se dará en la misma historia. La liberación/salvación se da en la realización de la comunión entre todos los hombres, que está precedida por la liberación de un sistema político que se opone a esta comunión. Aunque este último no es muy claro, y puede que todo esto no se dé en un orden en particular, sí responde a un llamado “a participar de la vida de la comunidad trinitaria, a entrar en el circuito de amor que une a las personas de la Trinidad, amor que «construye en la historia la sociedad humana»”.¹⁶⁵ Este amor es sinónimo de solidaridad para Gutiérrez.

La mención de la Trinidad como modelo de comunión humana es unificado con la eucaristía. Este es el lugar donde se recuerda y anuncia la unión de las dos realidades: comunión humana y comunión de las personas trinitarias. Gutiérrez añade un aspecto a la celebración eucarística para que esta tenga sentido: “Sin un compromiso real contra el despojo y la alienación y en favor de una sociedad solidaria y justa, la celebración eucarística es un acto vacío, carente de respaldo por parte de quienes participan en él”.¹⁶⁶

Leonardo Boff escribió el libro *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, es una versión corta y más asequible del libro del mismo autor *La Trinidad, la sociedad y la*

¹⁶⁴ Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, 8.^a ed. Nueva Alianza, vol. 205 (Salamanca: Sígueme, 2007), 128.

¹⁶⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 296.

¹⁶⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 303.

liberación. En esta sección se utilizará el primero, para entender la articulación que el autor realiza de la Trinidad. Para Boff la Trinidad es relevante para el contexto latinoamericano por su propuesta de comunión, que es pertinente para el anhelo de sociedad que se desea realizar: “Queremos una sociedad que sea más imagen y semejanza de la Trinidad, que refleje mejor en la tierra la comunión trinitaria del cielo y que nos facilite más el conocimiento del misterio de la comunión de los divinos tres”.¹⁶⁷

Boff observa la tendencia en Occidente de hablar del Dios uno, que es cierto y confesión dogmática de la Iglesia, pero que en ocasiones omite la realidad de este Dios que habita en relación: “Necesitamos pasar de la soledad del Uno a la comunión de los divinos tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo”.¹⁶⁸ Pero pensando en ser más particulares, él lanza distintas hipótesis que explicarían esta tendencia teológica, que son el totalitarismo político, el autoritarismo religioso, el paternalismo social y el machismo familiar.¹⁶⁹ Otra tendencia es a la confesión trinitaria en desintegración de las personas que la conforman, solo el Padre por el patriarcalismo, solo el Hijo por el vanguardismo, y solo el Espíritu por el espiritualismo.

Boff se aproxima a recuperar un concepto de la teología trinitaria que fue acuñado por los Padres griegos: *perijóresis*, que significa “la acción de envolver cada una de las personas a las otras dos. Cada persona divina penetra en la otra y se deja penetrar por ella”.¹⁷⁰ De este modo, supera el énfasis en un solo Dios, y la desintegración que se ha hecho de la Trinidad. Pero que tomará después de este concepto histórico, para entender al

¹⁶⁷ Leonardo Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, trad. de Alfonso Ortiz García. Caminos, vol. 4 (Madrid: Paulinas, 1990), 6.

¹⁶⁸ Boff, *La Santísima Trinidad*, 8.

¹⁶⁹ Boff, *La Santísima Trinidad*, 12-13.

¹⁷⁰ Boff, *La Santísima Trinidad*, 17.

ser humano, la sociedad, la familia, el mundo y la Iglesia. Boff considera que el ser humano es imagen de la Trinidad, porque en Génesis 1:27 se afirma que es imagen y semejanza de Dios, luego este lo es de la Trinidad en el sentido de ser misterio, inteligencia y amor, adjetivos que apuntan a la relación con su alteridad.¹⁷¹ También afirma que la Iglesia es símbolo de la Trinidad, porque este es el lugar donde “este augusto misterio de comunión y de vida encuentra su expresión histórica más visible”.¹⁷² Esto se realiza por medio del propósito de la Iglesia que es la unidad, no uniformidad sino interpenetración como en la Trinidad; por la liturgia, y por la organización de la comunidad para el servicio en la sociedad. Estas tres características son las que revelan al otro, por medio de la Iglesia, algo del misterio de cada una de las personas trinitarias.¹⁷³

Al haber sentado en los primeros cinco capítulos su teología trinitaria, ahora el autor pasa a presentar sus implicaciones eclesiológicas. Las implicaciones son un ideal al que la Iglesia debe convertirse,¹⁷⁴ porque esta como ha optado por un monoteísmo que no considera la Trinidad, entonces su estructura y quehacer está determinado por ello.¹⁷⁵ La conversión debe darse a la realización de una comunidad como lo es la Trinidad, es decir, donde pueda habitar la diversidad en valoración y respeto, y en la que todos busquen el bien de su otro, e indefectiblemente esto tendrá afectación en la institución: “Es lo mismo

¹⁷¹ Boff, *La Santísima Trinidad*, 32-33.

¹⁷² Boff, *La Santísima Trinidad*, 35.

¹⁷³ Boff, *La Santísima Trinidad*, 36.

¹⁷⁴ Idea presente tanto en Guitérrez como en Boff: “Esta fe [en la Trinidad] llevaría a toda la estructura de la Iglesia a un proceso de conversión”. Boff, *La Santísima Trinidad*, 5. Puede verse también en Ellacuría, Ignacio, *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Presencia teológica, vol. 18 (Santander: Sal Terrae, 1984).

¹⁷⁵ Boff, *La Santísima Trinidad*, 52-53.

que tiene que ocurrir en la Iglesia: superando la centralización del poder y distribuyéndolo entre todos, surgirá la unidad dinámica, reflejo de la unión trinitaria”.¹⁷⁶

La obra de Boff es mucho más grande que lo expuesto, pero por respetar el propósito del capítulo debe abordarse de forma muy sintética. Otro libro es *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: La Iglesia que nace de la fe del pueblo*. En este libro Boff parte de la segunda persona de la Trinidad para definir la misión de la Iglesia, una misión que es encarnacional al igual que lo fue en Jesús.¹⁷⁷ Pero, aunque esta es la base fundamental, él no deja por fuera a las otras dos personas de la Trinidad, porque, como se mencionó anteriormente, él está anclado a la eclesiología del Vaticano II. Para Boff, es posible hablar de la Iglesia como un misterio al igual que se habla de la Trinidad: “designa las verdades cristianas reveladas y no accesibles a la razón humana, a veces ni siquiera después de haber sido reveladas, como es el caso del misterio de la Santísima Trinidad”.¹⁷⁸ Pero más allá, el misterio de la Iglesia está en la Trinidad, porque es de ella que surge y participa. Entonces es el Padre el que tiene una misión universal de salvación, de la cual encarga ciertas funciones al Hijo y al Espíritu en su ejecución; y la Iglesia participa en esa misión en su relación con la segunda y la tercera persona de la Trinidad.¹⁷⁹

Boff presta especial atención al Reino de Dios. La Iglesia es signo/sacramento del Reino y también lo realiza en la historia, porque el Reino es el plan de Dios para la humanidad.¹⁸⁰ Él define tres facetas de la Iglesia: comunidad-comunión, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo. Las cuales deben llegar a su concreción en la comunidad, de lo contrario

¹⁷⁶ Boff, *La Santísima Trinidad*, 53.

¹⁷⁷ Leonardo Boff, ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, trad. de Jesús García-Abril, Presencia teológica, vol. 31 (Santander: Sal Terrae, 1986), 15.

¹⁷⁸ Boff, “*Eclesiogénesis*”, 33.

¹⁷⁹ Boff, “*Eclesiogénesis*”, 37.

¹⁸⁰ Boff, “*Eclesiogénesis*”, 37.

se pierde la sacramentalidad de la Iglesia, es decir, la interrelación entre la institución y el Espíritu.¹⁸¹ Y parece que la concreción por antonomasia de la Iglesia es en la constitución de la Iglesia de los *pobres*: “El clamor de los pobres fundamenta la exigencia de transformación de la sociedad. La Iglesia debe prestar su aportación al restablecimiento ... del plan de comunión que el Padre desea para todos sus hijos”.¹⁸² Esto se debe a que en esa población -que es la mayoría del pueblo latinoamericano- se realiza el Reino de Dios, porque la transformación de la sociedad viene a emerger de ellos mismos. Lo último aunque parece tener un tinte político, es sobre lo que precisamente se trata, porque el Reino es política pura en el pensamiento de Boff,¹⁸³ que no excluye la espiritualidad en su significado.

Al pensar en la Iglesia de los pobres no solo se está haciendo alusión a quienes la conforman, sino como se vio en la primera sección con Mejía Góez, significa una conversión de la Iglesia de su filiación de un grupo opresor a un grupo oprimido, que es el grupo de preferencia divina. Pero también se enmarca en el lugar donde habitan los pobres, una Iglesia del pueblo. Aquí Boff toma postura en el debate entre si la Iglesia está en el pueblo o si el pueblo es la Iglesia, claramente elige la segunda y la ve como la concreción del misterio de la Iglesia como pueblo de Dios.¹⁸⁴ Su eclesiología tiende a conservar un equilibrio entre la existencia invisible y visible de la Iglesia, aunque será evidente en su

¹⁸¹ Boff, “*Eclesiogénesis*”, 39-42.

¹⁸² Boff, “*Eclesiogénesis*”, 43.

¹⁸³ “El cristiano que dice: «No quiero saber nada de política», está engañándose. Decir tal cosa equivale a decir: «Quiero que el mundo siga estando equivocado. No deseo ayudar a Cristo a quitar el pecado del mundo». Pero es que, además, quienes dicen que no quieren saber nada de la política y que la Iglesia no debe «meterse en política» ya están haciendo política, porque están apoyando esa política equivocada que tenemos y que tanta desigualdad origina”. Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, trad. de Jesús García-Abril, Presencia teológica, vol. 26 (Santander: Sal Terrae, 1986), 97.

¹⁸⁴ Boff, “*Eclesiogénesis*”, 49.

obra su preferencia por hablar de la *praxis* de la Iglesia en participación de la misión de la Trinidad.¹⁸⁵ Esta conversión es entendida como un nacimiento desde la fe del pueblo que conforma las Comunidades Eclesiales de Base, nombre dado a las comunidades conformadas por fuera de la institución y que aquí Boff justifica teológicamente.

Diálogo

El abordaje de Gutiérrez y Boff es extrínseco, el último podría ser la excepción por su exploración en el ‘misterio’ de la Iglesia, pero este queda en ‘misterio’ y no se pasa a realizar un discurso que permita vislumbrarlo. En los dos autores está presente la Trinidad, en formas distintas y más resaltado en Boff que en Gutiérrez, pero que será determinante en la *praxis* de comunión que los dos están proponiendo, porque es en rechazo del individualismo y en promoción de la comunión de todos los seres humanos. El acercamiento a la historia de la realización de los propósitos divinos es lineal, e implica fundamentalmente a la Iglesia, es decir, que la Iglesia hilvana la utopía del Reino de Dios. Con lo constatado en las anteriores afirmaciones queda clara la preocupación por la correcta *praxis*, más que en la correcta creencia, porque lo trascendental es reconocer cuál es el papel que juega la Iglesia en el difícil contexto social latinoamericano. En Boff más que en Gutiérrez se entiende que la actuación de la Iglesia es una participación en la acción trinitaria, que es el establecimiento del Reino, pero no está la acentuación en la salvación porque esta es universal para ellos.

La eclesiología de Zizioulas contrasta de forma marcada con la de los teólogos católicos latinoamericanos. Él parte de un acercamiento intrínseco a la Iglesia, que no está

¹⁸⁵ En este punto él hablará del carácter sociológico de la Iglesia, la Iglesia de los pobres, la lucha por la liberación, la Iglesia de la andadura (peregrina), la Iglesia en la base y a partir de la base, Iglesia con participación política y una Iglesia abierta a todos. Boff, “*Eclesiogénesis*”, 68-71.

claramente preocupado por la *praxis* eclesial sino por vislumbrar su esencia. Zizioulas y Boff tienen aspectos en común si se refiere a la Trinidad, y en mayor grado por el interés ecuménico de Boff que explora y toma de la tradición de Oriente para su articulación del dogma trinitario. Él mira a cada una de las personas de la Trinidad y pasa a basarse en su *perijóresis* como elemento fundamental de la comunión a la cual se debe anhelar como sociedad que participa para ver su transformación. Los teólogos católicos están pensando inmediatamente en las implicaciones para la práctica social, más que institucional, que en lenguaje de Zizioulas será, que ellos piensan más en el ministerio *ad extra* que *ad intra*. Incluso queda reflejado en las Comunidades Eclesiales de Base donde se sale de la institucionalidad y se realiza una experiencia de fe, una liturgia y celebración eucarística diferente. Puede ser que Zizioulas informe a los teólogos latinoamericanos de la problemática de su énfasis en el ministerio *ad extra* en separación de la Iglesia local, es decir, de la institucionalidad. E invitarlos a pensar en la exclusión que se halla al querer centrarse en los marginados, porque la catolicidad de la Iglesia, según Zizioulas, debe trascender estas divisiones sociales y económicas para ser signo del Reino donde todos juntos participan de Cristo en la comunidad eucarística. Además, de la procedencia de la autoridad episcopal, no como un autoritarismo sino de Cristo y sus apóstoles en la identificación histórica de este como *alter Christus* y *alter apostolus*. Como último punto es la apertura al futuro, que Gutiérrez y Boff comparten, que implica una participación en la misión divina de restaurar todas las cosas, es decir, actuar arduamente por la realización/advenimiento del Reino de Dios. Esto es relevante para Zizioulas, porque por la abstracción de su argumento en la escatología se pierde la naturaleza pragmática de una comunidad que participa en el Espíritu en la obra de Cristo.

La eclesiología católica latinoamericana responde a su contexto. Esto claramente implica un acercamiento subjetivo, que no se preocupa por acercarse a la objetividad del caso. Zizioulas en cambio por procurar la objetividad desencarna a la Iglesia de su contexto, y aunque habla de la cultura, de esta no dice casi nada, porque no constituye su principal preocupación. Estas dos deben estar continuamente en diálogo, porque una comunidad se constituye por personas situadas, y como tal debe estar marcada la eclesiología por lo que ellos son y lo que ellos necesitan, sin perder la crítica de lo que la comunidad debe llegar a ser y llegará en el *escatón*.

Tradición evangélica

La teología latinoamericana no se limita a la teología de la liberación, y por esta razón, es igual de importante abordar otros autores que han sido de influencia en la teología -y especialmente en la eclesiología que es lo que compete a este proyecto- latinoamericana, y son integrantes de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Tres destacados representantes de la teología evangélica latinoamericana, Pedro Arana, Samuel Escobar y René Padilla se embarcan en el proyecto de pensar la misión integral en consideración del dogma trinitario en el libro *El trino Dios y la misión integral*. Cada autor desarrolla un capítulo del libro de tres que contiene, y cada capítulo se refiere a una persona de la Trinidad en el orden que se ha abordado a través de la historia (Padre, Hijo y Espíritu). Todos los capítulos tienen la misma estructura: la definición del aspecto bíblico, para luego deducir las implicaciones para la *praxis* de la misión integral. Esta metodología es diferente a la que Gutiérrez y Boff usan.

Arana aborda a la persona del Padre. Él define su misión como crear, reconciliar y recrear. Y pasará a desarrollar esas afirmaciones en base al drama bíblico: creación, caída,

elección, pacto, envío de Jesús. Esta última será la brecha que dará paso al segundo capítulo, porque el Padre envía a su Hijo y él es a través de quien ahora se recibe al Padre. Arana dedica todo su capítulo en este recorrido bíblico, y su aplicación se limita a la mención de aspectos específicos a tener en cuenta en base a la exposición bíblica.¹⁸⁶ Escobar comienza donde el capítulo anterior terminó, pero ahora el capítulo toma una acentuación más histórica que bíblica. Para él la cristología católica como evangélica en sus inicios poseían problemas: la una se inclinaba por el Cristo sufriente, y la otra por el Cristo que es ajeno al sufrimiento. Escobar se propone encontrar claves que sean de fundamento y formadoras de la *praxis* misionera, y para eso recurrirá a aspectos específicos de la cristología: la encarnación, la crucifixión, la resurrección y la exaltación. En el punto de la resurrección, él dirá que el Espíritu es enviado por el Hijo y el Padre -tal afirmación no es argumentada- para impulsar la misión.¹⁸⁷

Padilla considera que la obra del Espíritu no está separada de la obra del Hijo y el Padre, pero su capítulo solo se centra en el Espíritu y no hablará de esta interrelación. El énfasis de Padilla se da en el relato del Pentecostés, aunque sí hace un recorrido desde el Antiguo Testamento que conecta con el Nuevo Testamento en la promesa del advenimiento, y en su última sección: *La misión entre los tiempos de Cristo* concluirá que el Espíritu actúa de dos formas en la Iglesia: para amar y para discernir el correcto actuar en distintas circunstancias. Es interesante que Padilla cita a Boff, argumentando que el Espíritu hace que la Iglesia supere la división entre jerarquía y laicado, como si el uno dirigiera y el

¹⁸⁶ Pedro Arana, “La misión de Dios y la nuestra”, en *El trino Dios y la misión integral* (Buenos Aires: Kairós, 2003), 9-72.

¹⁸⁷ Samuel Escobar, “Una cristología para la misión integral”, en *El trino Dios y la misión integral* (Buenos Aires: Kairós, 2003), 73-113.

otro ejecutara.¹⁸⁸ Para finalizar con este libro es importante mencionar que en los tres capítulos mencionados hay un enfoque en la Trinidad económica, es decir, a las manifestaciones en la historia; y hay una ausencia casi total de la Trinidad inmanente, que se refiere a ella en sí misma.

Otro libro de mayor amplitud y con un propósito eclesiológico expreso es *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral*, claramente la última parte del título permite entrever su interés práctico. Este es más extenso que el anterior y realizado por diez autores, entonces solo se dará una idea general del libro sin mencionar cada uno de los capítulos, pero con el claro propósito de resaltar los aspectos que son relevantes para el diálogo con la eclesiología de Zizioulas.

En el prefacio del libro se describen a los capítulos dos (Nancy Bedford) y cinco (Pedro Arana) como característicos por su interés en la definición de la Trinidad como base de su eclesiología. Nancy Bedford lo describe de la siguiente manera:

El envío o la misión de los creyentes tiene aquí que ver [Jn. 20:21-22] con participación en la danzante dinámica del Dios trino: el Padre envió al Hijo en el poder del Espíritu; el Hijo nos envía a nosotros de la manera en que el Padre lo envió a él, y nos faculta para vivir como él por el Espíritu Santo.¹⁸⁹

Lo que es claro en Bedford es su presuposición del conocimiento del dogma trinitario por parte de sus lectores, lo que se deduce de su ausencia en el escrito. Pero sí opera con cierta construcción de la vida trinitaria y su *perijóresis*. Ella entra rápidamente a presentar las implicaciones de la afirmación que ha hecho en las *notae ecclesiae*, estas son:

pentecostalismo, que es usado para hablar de la necesaria presencia del Espíritu en la obra

¹⁸⁸ René Padilla, “El Espíritu Santo y la misión integral de la Iglesia”, en *El trino Dios y la misión integral* (Buenos Aires: Kairós, 2003), 115-147.

¹⁸⁹ Nancy E. Bedford, “La teología de la misión integral y el discernimiento comunitario”, en *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral*, eds. René Padilla y Tetsunao Yamamori (Buenos Aires: Kairós, 2003), 49.

misionera; ecumenicidad, que se contrapone a la unidad uniforme y en cambio busca la intercompenetración como se da en la Trinidad, lo que redundaría en la no exclusión de distintos grupos participantes en la misión; ubicuidad, la participación particular y característica de cada Iglesia local; e inclusividad, que como es claro en su nombre, no pretende excluir a nadie: raza, sexo, nacionalidad, etc.¹⁹⁰

Pasando al quinto capítulo, Arana considera las facetas eclesiológicas de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y comunidad del Espíritu como las más adecuadas para ser integradas en una eclesiología de la misión integral, porque parten del presupuesto que la misión en la que la Iglesia participa es la del Dios trino.¹⁹¹ En este capítulo no se realiza el mismo aporte que realiza en el libro anteriormente mencionado en el que él también participa.

Una última obra es *El pueblo misionero de Dios* de Carlos Van Engen. Cabe mencionar que van Engen no es de América Latina pero su libro se basa en su experiencia como misionero en Chiapas, México y ahora integrante del grupo de Prodola. Él se ubica en 1960 para mostrar el desarrollo del diálogo entre eclesiología y misionología, que llegó a identificarse la una con la otra: La Iglesia es misión. Pero él no queda conforme con esto, por su motivado interés activista por parte de los promotores, que consideraban la Iglesia en términos de utilidad para la transformación del contexto social. Aunque no descarta tal comprensión, y llega a afirmar que primero es la misión y luego la Iglesia, es decir, la Iglesia llega a ser por la misión, pero es ella misma quien la acciona; entonces llegará a

¹⁹⁰ Nancy E. Bedford, "La teología de la misión", 56-59.

¹⁹¹ Pedro Arana Quiroz, "La misión integral en el entramado de gracia, mundo e iglesia", en *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la misión integral*, eds. René Padilla y Tetsunao Yamamori (Buenos Aires: Kairós, 2003), 148-152.

definir una constante y necesaria dialéctica que se debe dar entre las dos: “No podemos entender lo que es misión sin observar la naturaleza de la Iglesia y no podemos comprender a la Iglesia sin mirar su misión”.¹⁹² Páginas después, van Engen reconocerá que esta dialéctica ubica a la Iglesia en movimiento, pero que concluye en su ser estático, que es el deber ser de esta:

La Iglesia esencial no es la misma todos los días porque constantemente está desarrollándose y «emergiendo». En otras palabras, la Iglesia ya es por naturaleza lo que está llegando a ser y sencillamente debe cambiar continuamente, mejorarse, reformarse y manifestarse.¹⁹³

Pero este movimiento no se da de forma natural y sin intervención humana, sino que es precisamente por la determinación de la comunidad, es decir, la asunción por fe de su ser que hace que llegue a ser: “Solamente si las congregaciones viven intencionalmente su naturaleza como el pueblo de misionero de Dios, la Iglesia comenzará a surgir llegando a ser en realidad lo que ya es por fe”.¹⁹⁴ Todo lo dicho está dado en referencia a la Iglesia local, la cual sin mayor reflexión es dada como una contraparte e integrante de la Iglesia universal. En otras palabras, aunque él se preocupa mucho por la Iglesia local, solo la reflexionará en términos de su misión, y esta será dada en círculos concéntricos que a medida que avanza el argumento se va aumentando el círculo, es decir, las responsabilidades misioneras de la Iglesia local.

Diálogo

El abordaje de los teólogos expuestos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana pretende ser intrínseco, porque se preocupa por definir el ser de la Iglesia, pero este es

¹⁹² Carlos van Engen, *El pueblo misionero de Dios* (Grand Rapids: Desafío, 2004), 36.

¹⁹³ Van Engen, *El pueblo misionero de Dios*, 47.

¹⁹⁴ Van Engen, *El pueblo misionero de Dios*, 51.

definido con su quehacer: una comunidad que es enviada. La presencia de la Trinidad es notoria en los textos expuestos, pero debe resaltarse que esto se debe a su selección, porque en la mayoría de textos publicados, este no es un aspecto fuerte. De igual forma, la presencia de la Trinidad en lo expuesto es débil, porque no se define una línea de tránsito en el dogma trinitario, sino que se presupone su conocimiento. Y en esto tampoco se desarrolla a las tres personas juntas, sino con la sola mención o tratándolas por separado. El acercamiento a la historia es lineal, que significa en ellos, la participación de la Iglesia en la misión trinitaria. En estos libros hay un énfasis en la ubicación de las actividades en la perspectiva bíblica, que parecería una preocupación por la creencia correcta; pero lo que mueve el acercamiento misional es la justificación de la práctica misma, y el direccionamiento, entonces se concluye que el énfasis está en la *praxis* correcta. La importancia de la misión será clara en los autores, y no podrían concebir la Iglesia sin hablar de ella.

Zizioulas difiere totalmente con la idea de una Iglesia que es enviada o direccionada a, porque él considera que la misión de la Iglesia es más de compasión por el mundo que envío a él. En este punto, puede haber un aporte a Zizioulas, porque en la argumentación de los teólogos evangélicos latinoamericanos queda clara la noción de ‘envío’ que bíblicamente se le atribuye a la Iglesia, no como individuos sino como comunidad, que es signo del Reino en cuanto lo predica. La particular preocupación de Zizioulas es que la comunidad eucarística pierde su énfasis en la liturgia, y ahora está en asuntos que no le corresponden, y que pertenecen a ministerios pro eclesiales afiliados a la comunidad eucarística. Esta preocupación no está en lo que los teólogos evangélicos están

proponiendo, porque para ellos lo más importante es el ministerio *ad extra* y lo asumen como su razón principal de existencia.

La *perijóresis* trinitaria que se ve más clara en Bedford que en los demás teólogos es importante para contrastar con Zizioulas. Para ella el Padre envía al Hijo en el poder del Espíritu, esta dinámica relacional que se da entre las personas de la Trinidad difiere de la concepción de Zizioulas. Él cree que el Espíritu no empuja la acción de Cristo, sino que la constituye, porque es quien propicia su nacimiento por la Virgen, quien lo constituye Cristo, etc. Entonces puede que Bedford podría recibir el aporte de Zizioulas de su síntesis cristológica pneumatológica para poder ver claramente cómo estos dos actúan en los relatos bíblicos, y no reducir a la persona del Espíritu a un acto tan vano como sostener o empujar un actuar.

Un último elemento, que está presente en van Engen es la escatología. Para Zizioulas la iglesia vive como 'será', y para van Engen la Iglesia es esencialmente lo que será, pero esto lo alcanza en el transcurso de la historia. Puede que este último sea más concreto, y relevante para la vida cristiana, pero difiere en gran medida porque los evangélicos no están pensando en la eucaristía, la relación de esta con Cristo y la Iglesia. Es decir, la eucaristía está totalmente ausente en el discurso de los teólogos evangélicos, y aunque sí se celebra en la liturgia, prescindir de ella no haría la gran diferencia para algunos. Entonces van Engen podría ver el aporte de Zizioulas más en considerar las implicaciones de la eucaristía para el cambio, el mejoramiento y la transformación de la Iglesia para el fin que alcanzará.

Conclusión

No hay que realizar un esfuerzo muy grande para determinar diferencias entre Zizioulas y los teólogos latinoamericanos. Las fuentes que estos utilizan son distintas en su quehacer teológico: Zizioulas utiliza la Escritura y la tradición de los Padres griegos, los teólogos católicos utilizan la Escritura, los documentos del Vaticano II, y análisis sociológicos; los teólogos evangélicos utilizan la Escritura, y análisis sociológicos. Estos dos últimos guardan la sociología en común por el arraigo que tiene en su forma de pensar la contextualización de la Escritura, una teología que surge de la *praxis* y va a la *praxis*. Pasando a aspectos concretos que Zizioulas puede aprender sobre ellos es su concreción de las realidades eclesiales, es decir, que definen y delimitan lo que implica la participación de la Iglesia en la Trinidad: misión. También puede aprender su interés por los marginados, los pequeños, los pobres que son los privilegiados de las tres personas trinitarias en la Escritura.

Por otro lado, los teólogos latinoamericanos pueden aprender de Zizioulas sobre su concepto de historia que surge de un estudio del Nuevo Testamento, y apunta a la experiencia de las realidades últimas en el aquí y el ahora. También pueden aprender a ordenar su quehacer teológico para que la *praxis* de las comunidades esté determinada por este, y no al contrario. Pueden aprender a dar más importancia a la eucaristía, aunque los católicos sí lo han hecho, los evangélicos no, y eso tiene implicaciones para la eclesiología por la idea histórica de que la Iglesia es una comunidad eucarística. Otro aspecto es que los evangélicos pueden aprender a considerar la historia de la Trinidad para su articulación de esta a su eclesiología. Esto implica dar valor a la tradición, porque no se trata únicamente de dar una afirmación con respecto a las personas de la Trinidad que aparecen en la Biblia y

dar varios textos probatorios, sino de sumergirse en la experiencia de los antepasados en el misterio trinitario y en sus distintas formulaciones. Porque no se puede presuponer que las personas entienden un dogma que está ausente en muchas de las Iglesias evangélicas, que sí se cree, pero no pasa de la afirmación: “Tres en uno”. Además, también consiste en experimentar como Iglesia latinoamericana lo que se llama Trinidad, en reconocer las implicaciones de aquel que históricamente se llama Padre y que en América Latina se refieren también a él como Madre, o pensar en las implicaciones de la noción de ‘femenino’ en el Espíritu, pensar en cómo se articula la *solidaridad* en la *perijóresis*, entre otras. Un último aspecto es el acercamiento a la estructura de la Iglesia, que en la Iglesia católica es jerárquica, y que en las pentecostales se torna también así en la práctica. Zizioulas tiene para aportar en este asunto, en consideración de la interdependencia que hay entre el uno y los muchos, y el lugar que ocupa cada una de las órdenes, que porque el obispo -por ejemplo- sea la cabeza, no significa que sea más especial que el laico, sino que se presentan como distintos miembros del Cuerpo de Cristo.

La Iglesia se enfrenta al desafío de la modernización de América Latina, que trae consigo el creciente individualismo. *El ser eclesial* es muy oportuno para dar respuesta al flagelo que se está presentando, porque demuestra a la persona que no puede definirse sin consideración del otro. Y más aún, que él se entiende a la luz de la Trinidad como una entidad relacional, que tiene la posibilidad de participar de la comunión trinitaria.

Conclusión

Este proyecto se planteó en su inicio el objetivo de identificar la relevancia de la eclesiología de Ioannis Zizioulas para la realidad social y la reflexión eclesiológica de América Latina. Ahora es momento de recopilar cómo se logró esto. La exposición realizada en el primer capítulo de *El ser eclesial* muestra que, para Zizioulas la Iglesia es un modo de existencia que corresponde a la Trinidad, porque la *hipóstasis de la existencia eclesial* que es la persona bautizada y entra a experimentar este nuevo modo de existencia que trasciende la obligación y ama libremente, que se reconoce en la comunidad eucarística como participante de una realidad celestial: la comunión como se da en la Trinidad. Si la persona se ve afectada, entonces también la estructura, la composición y el quehacer de la comunidad está desarrollándose en un contexto de comunión.

El segundo capítulo evalúa la obra de Zizioulas. Al realizar esto encuentra en ella distintas falencias, de las que son más relevantes están: la abstracción y el triunfalismo. Estas no impiden que se halle en el tercer capítulo una relevancia explícita al ubicarlo en diálogo con teólogos latinoamericanos pertenecientes a la tradición católica y a la evangélica. Tanto Zizioulas como los teólogos latinoamericanos tienen para aprender el uno del otro: por un lado, Zizioulas aporta a la reflexión de una teoría de la esencia de la Iglesia, que integre historia, filosofía, Biblia, etc. También aporta a la comprensión del ministerio ad intra y como este en el contexto de comunión resignifica la estructura de la Iglesia, para que el mal uso de la autoridad y el desdén por la institucionalidad pueda ser superado. Además de mostrar la importancia de reflexionar en el dogma trinitario para el quehacer eclesiológico. Los teólogos latinoamericanos aportan a Zizioulas un mayor desarrollo del ministerio ad extra, de la participación de la comunidad eclesial en la vida pública, sin

limitarse únicamente a una ascesis que entrañe una preocupación profunda, sino que pueda realizarse en la praxis política.

De este proyecto se derivan cuatro sugerencias para futuros estudios del tema. La primera es la propuesta de diálogo entre Zizioulas y teólogos pentecostales. La segunda es la exploración del papel que juegan las doctrinas trinitarias en la vida de la Iglesia. La tercera es la definición de las implicaciones que tiene el alejamiento de las Iglesias locales entre sí (ruptura de la comunión) para la verificación de una Iglesia verdadera. Y la cuarta es la búsqueda del personaje equivalente en las Iglesias pentecostales a la imagen del obispo, y cómo la relación entre el 'uno' y los 'muchos' reforma/enriquece su labor ministerial.

Bibliografía

- Arana Quiroz, Pedro. “La misión de Dios y la nuestra”. En *El trino Dios y la misión integral*, 9-72. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- “La misión integral en el entramado de gracia, mundo e iglesia”. En *La iglesia local como agente de transformación: una ecclesiólogía para la misión integral*, eds. René Padilla y Tetsunao Yamamori, 131-156. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- Atanasio de Alejandría. *Discursos contra los arrianos*. Trad. de Ignacio de Ribera Martín. Biblioteca de patristica, vol. 79. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Bedford, Nancy E. “La teología de la misión integral y el discernimiento comunitario”. En *La iglesia local como agente de transformación: una ecclesiólogía para la misión integral*, eds. René Padilla y Tetsunao Yamamori, 47-74. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- Boff, Leonardo. *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Trad. de Alfonso Ortíz García. Caminos, vol. 4. Madrid: Paulinas, 1990.
- *Teología desde el lugar del pobre*. Trad. de Jesús García-Abril. Presencia teológica, vol. 26. Santander: Sal Terrae, 1986.
- ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Trad. de Jesús García-Abril. Presencia teológica, vol. 31. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta Communionis notio, a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*. Roma: Vatican, 1992.
- Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Presencia teológica, vol. 18. Santander: Sal Terrae, 1984.

- Escobar, Samuel. "Una cristología para la misión integral". En *El trino Dios y la misión integral*, 73-113. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- Fernández, Clemente, ed. *Los Filósofos Medievales: selección de textos*. 2.^a ed. vol. 1. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996.
- Felmy, Karl Christian. *Teología ortodoxa actual*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Verdad e imagen, vol. 152. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Fontbona, Jaume. "Presentación". En *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Ioannis D. Zizioulas. Trad. de Francisco Javier Molina de la Torre. Verdad e imagen, vol. 162. Salamanca: Sígueme, 2003.
- González, Justo L. *Historia del cristianismo: obra completa*. Miami: Unilit, 2009.
- *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona: Clie, 2010.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. 8.^a ed. Nueva alianza, vol. 205. Salamanca: Sígueme, 2007.
- *Teología de la liberación. Perspectivas*. 18.^a ed. Verdad e imagen, vol. 120. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Harnack, Adolph. *History of Dogma*. Trad. de Neil Buchanan. Vol. II, Theological Translation Library. London: Williams & Norgate, 1910.
- Healy, Nicholas M. *Church, World, and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Heick, Otto William. *A History of Christian Thought*. Vol. I. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la iglesia de oriente*. Trad. de Francisco Gutiérrez. Rota Mvndi, vol. 2. Barcelona: Herder, 1982.

- McGuckin, John. "Controversia y concilios: la teología griega de los siglos IV-VI". En *Breve historia del pensamiento cristiano*, eds. Adrian Hastings, Alistair Mason, y Hugh Pyper, 33-47. Trad. de Josefa Linares de la Puerta. Madrid: Alianza, 2005.
- Mejía Góez, Álvaro. "Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana. Un diagnóstico eclesiológico después de Medellín (1968)". *Franciscanum* 52, n.º 153 (2010): 127-157.
- Mowry LaCugna, Catherine. *God for Us: the Trinity and the Christian Life*. San Francisco: Harper, 1991.
- Papanikolaou, Aristotle. "Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu". *Modern Theology* 20, n.º 4 (2004): 601-607.
- Padilla, C. René. "El Espíritu Santo y la misión integral de la Iglesia". En *El trino Dios y la misión integral*, 115-147. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- "En busca de una eclesiología latinoamericana". *Iglesia y Misión* 19, n.º 3 (2000): 4-5.
- Pikaza Ibarrodo, Xabier. "Ioannis Zizioulas". En *Diccionario de pensadores cristianos*, 954. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- Quasten, Johannes. *Patrología: hasta el concilio de Nicea*. Trad. de Ignacio Oñatibia, vol. II. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1960.
- Turcescu, Lucian. "'Person' versus 'Individual', and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa". *Modern Theology* 18, n.º 4 (2002): 527-539.
- Van Engen, Carlos. *El pueblo misionero de Dios*. Grand Rapids: Desafío, 2004.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*. Trad. de Francisco Javier Molina de la Torre. Verdad e imagen, vol. 162. Salamanca: Sígueme, 2003.