

Dosse (2009)

François Dosse: Paul Ricoeur y Michel de Certeau. La historia. Entre el decir y el hacer, Buenos Aires 2009.

Fleck (1980)

Ludwig Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 312), Frankfurt am Main 1980.

Gadamer (1990)

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990.

Iser (1984)

Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (Uni-Taschenbücher 636), München 1984.

Narvaja (2015a)

José Luis Narvaja: "Leer y escribir en teología. (1) El problema de la escritura en Platón", en *Stromata* 71 (2015), 109-124.

Narvaja (2015b)

José Luis Narvaja: "Leer y escribir en teología. (2) El problema de la 'recepción' en el campo teológico", en *Stromata* 71 (2015), 299-330.

Przywara (2016)

Erich Przywara: ¿Qué es Dios? Summula, Buenos Aires 2016.

Rheingold (2013)

Howard Rheingold: Perché la rete ci rende intelligenti, Milano 2013.

Ricoeur (1987)

Paul Ricoeur: Tiempo y narración, I-III, Madrid 1987.

Spadaro (2012)

Antonio Spadaro: Cyberteología. Pensare il cristianesimo al tempo della Rete, Milano 2012.

Spadaro (2015a)

Antonio Spadaro: "Cyber-Theologie", en *Stimmen der Zeit* 234 (2015), 145-146.

Spadaro (2015b)

Antonio Spadaro: Quando la fede si fa social. Il cristianesimo al tempo dei new media, Bologna 2015.

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.

## Iglesia, entre identidad y relevancia

por Eduardo Alonso, S.I.\*

### Resumen

El autor presenta, sobre la base de las categorías utilizadas por Walter Kasper, *identidad y relevancia*, un esquema completo de la eclesiología del siglo XX, en la que la propuesta de Hans Urs von Balthasar destaca como la más ajustada al dato bíblico, al mismo tiempo que alejada de los extremismos de un lado y del otro.

Palabras clave: identidad, relevancia, modelo extremo desde el polo de la identidad, modelo extremo desde el polo de la relevancia, modelos intermedios.

## Church, between identity and relevancy

### Abstract

The author presents, on the basis of the categories used by Walter Kasper, *identity and relevance*, a complete scheme of 20th century ecclesiology, in which Hans Urs von Balthasar's proposal appears as the more adjusted to the biblical data, at the same time as away from extremisms on one side and the other.

Keywords: identity, relevancy

\* Abogado, (UBA); Licenciado en Filosofía USAL (San Miguel); Licenciado en Teología, PUC (Chile); Mag. en Teología USAL (San Miguel); Actualmente comenzando el Doctorado en Teología (UCA). Profesor de Teología en la Universidad Católica de Córdoba (UCC). eduardodanielalonso@gmail.com

## 1. Introducción: la importancia de preguntar

¿Qué es la Iglesia? A prima facie, se trata de una pregunta en apariencia sencilla que demanda una respuesta transparente, tan apropiada, puntual y directa como la pregunta misma. Pero, a poco que revisamos someramente las diversas respuestas que se han dado a esa única pregunta, tomamos conciencia de la complejidad de la cuestión. Porque no se trata de un preguntar *sobre* la Iglesia, sino de un preguntar *acerca de* la Iglesia. En el primer caso, el razonamiento se sitúa por encima de su objeto y busca arribar a una definición satisfactoria capaz de administrar su realidad. En el segundo caso, la reflexión se posiciona a la par y pretende comprender una realidad cuyo sentido último se mantiene siempre en la eminencia. *Pensar sobre*, constituye un punto de partida que tiene por finalidad agotar la esencia de lo pensado; desde ese inicio, no se vislumbran objeciones serias que pongan al fenómeno más allá de la virtualidad del lenguaje y del pensamiento. *Pensar acerca de*, habla de la necesidad de aclarar una verdad que, al mismo tiempo que se despliega y se comunica, permanece replegada en su inagotable misterio. En definitiva, mientras el primer camino decreta el fin de toda interrogación, el segundo se mueve en la apertura del acto de preguntar. Es muy probable que estos motivos de fondo estén a la base de las preguntas que se formula Ratzinger al tiempo de repasar los problemas prácticos (vgr., Iglesia particular e Iglesia Universal, relación entre los obispos y el Romano Pontífice, etc.) que direccionan la atención hacia lo más originario: “¿Qué es la Iglesia? ¿Para qué existe? ¿De dónde viene? ¿La quiso efectivamente Cristo? Y, si la quiso, ¿cómo es la Iglesia que él pensó?”<sup>1</sup>.

Jesucristo como el fundamento y la consumación de la Revelación cobra, entonces, una actualidad siempre nueva para explicar desde la fe el misterio de la Iglesia. Se trata de la actualidad de lo más originario que viene a iluminar el diálogo con la cultura de nuestro tiempo. Esto surge claramente al comparar *Dei Filius* con *Dei Verbum*. Si el Concilio Vaticano I entendió la Revelación como información que el hombre debía conocer sobre Dios en el marco de una tradición un tanto estática, el Concilio Vaticano II enfatizó en cambio el carácter relacional de la misma, es decir, la Revelación no fue valorada tanto como una información que había que poseer para salvarse sino, más bien, como una invitación a participar de la comunión divina<sup>2</sup>. Donde antes sólo había un empeño por hallar y conservar la verdad hecha libro y palabra, ahora hay una conciencia del movimiento de acercamiento iniciado por Cristo: con Él y en Él viene a la existencia la preciosa ocasión de relacionarnos con el Padre y el Espíritu. La Iglesia se enmarca dentro de esta comprensión relacional de la Revelación. Por ende, la teología que la piensa no puede, por una parte, pasar por alto

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia*, Paulinas, Madrid, 1992, 7.

<sup>2</sup> Cf., DH, 3004; 3007; 4202.

la historia, porque hacerlo iría en desmedro de la realidad de la encarnación; por otra parte, tampoco puede traicionar “la memoria fundamental de la Iglesia”, porque hacerlo significaría degradarse en una confusión ideológica<sup>3</sup>. Como bien lo hiciera notar Kasper, el cristianismo se debate en el dilema entre “identidad y relevancia”: cuando “se esfuerza en ser relevante para el hombre corre el peligro de perder su identidad al buscar la notoriedad; si, por el contrario, se preocupa por su identidad se ve amenazado por la parálisis y puede perder toda relevancia para los hombres”<sup>4</sup>.

Con matices diferentes, los modelos que abordaremos a continuación ensayan respuestas en torno a la Iglesia, pero éstas no son absolutas, no constituyen un sistema cerrado fuera del cual no hay ya lugar para la reflexión. Ofrecen perspectivas útiles para la comprensión dinámica de la Iglesia. Hecha esa salvedad, veremos cómo mientras los modelos institucional y sacramental se mueven dentro del imperativo de la identidad, los que hacen hincapié en la historia y en la importancia de la misión gravitan en el ámbito de la relevancia.

## 1. De la institución a la historia

*Pastor Aeternus* desarrolla acabadamente el modelo de Iglesia concebida como sociedad perfecta, modelo que rigió como respuesta preponderante desde el Concilio de Trento. El énfasis puesto en la organización jerárquica a partir del primado apostólico de Pedro emerge claramente de la estructura de la primera constitución dogmática del Concilio Vaticano I: parte de la institución del primado hacia la perpetuidad del mismo en los sucesores de los Romanos Pontífices, estableciendo el dogma de jurisdicción inmediata y el de infalibilidad<sup>5</sup>. En el prólogo *acerca de la institución y el fundamento de la Iglesia* se dice que su fuerza y solidez recaen en “la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico”<sup>6</sup>. Jesucristo es quien no solo funda la Iglesia sino también quien confiere a Pedro el primado de jurisdicción sobre ella; el papado es principio de unidad y garantía de ortodoxia. La institución de la Iglesia por Cristo constituye la premisa mayor del ulterior desarrollo en torno a la institucionalidad de la Iglesia como tal, entendida a partir de un esquema vertical de autoridad, lo cual remite la eclesiología a los contenidos cristológicos de continuidad y trascendencia. Las notas características de continuidad, unidad y perdurabilidad, propias del

<sup>3</sup> Cf., J. RATZINGER, *Op.cit.*, 11.

<sup>4</sup> W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1988, 270.

<sup>5</sup> Cf. DH 3053-3074.

<sup>6</sup> Cf. DH 3052.

modelo institucional, abrevan en la armoniosa conjunción de títulos institucionales y espirituales aplicados a la persona de Jesucristo<sup>7</sup>.

Kehl explica el concepto de institución desde una perspectiva sociológica, como “una estructura constituida por las formas históricas, relativamente estables y típicas, de una unidad social (como una familia, un grupo, una escuela, una asociación o una sociedad en su conjunto). En tales formas se manifiesta una formación social *como* tal de un modo relativamente autónomo respecto a sus miembros y respecto a su entorno; aparece *como* una unidad superior que es más que la suma de sus miembros y actúa de modo visible”<sup>8</sup>. Analógicamente, el concepto sociológico de institución resulta aplicable a la Iglesia en tanto en ella se han *formalizado* objetivamente la predicación, la enseñanza, el culto, los sacramentos y el servicio a los pobres, de un modo tal que se ubica autónomamente por encima de los individuos que la componen<sup>9</sup>. La nota de autonomía, afín a las resonancias semánticas del concepto sociológico de institución, se manifiesta como unidad de lo múltiple en su aplicación analógica para la Iglesia. A la organicidad propia de lo humano y de la naturaleza en general, le corresponde la organicidad atinente de la Iglesia en la que el papado y el episcopado formalizan la unidad.

Sin embargo, desde una visión extrema del modelo institucional, se pasa rápidamente de la analogía a la sinonimia entre Cristo y la Iglesia cuando se repara que en el ámbito de lo puramente humano siempre se corre el riesgo del error y del pecado, pero en el ámbito de la realidad divina y humana de la Iglesia se da una sociedad perfecta cuya alma es el Espíritu:

El nuevo Adán, Jesucristo, pudo, pues, establecer las bases de una organización religiosa que para ser una “sociedad perfecta”, eso es, integral, no tenía que esperar los lentos progresos de la organización política y económica ... Si pues, la humanidad es orgánica en sí, debe serlo en Cristo,

<sup>7</sup> Los títulos institucionales aplicados a Jesús (vgr., continuidad de la historia humana desde Adán, continuidad de la raza de Israel desde Abrahám y continuidad dinástica desde David), se complementan con los títulos espirituales (vgr., Kyrios, Hijo del Hombre, Siervo, etc.), de un modo tal que mientras los primeros hablan de la fidelidad de Dios o continuidad immanente, los segundos señalan la acción soberana de Dios o dinamismo trascendente. La representación horizontal del origen natural, racial y dinástico, hace hincapié en lo particular (vgr., Jesús pertenece al pueblo de Israel según la carne); la representación vertical de la soberanía de Dios expresa la universalidad de la salvación (vgr., Jesús es el Redentor del género humano). La recepción del Espíritu Santo acontece en Jesús, tanto a causa de su origen como así también a causa de su vocación. Así las cosas, el dato cristológico adquiere su correlato eclesiológico en el particularismo de la Iglesia judeo-cristiana y en el universalismo de la Iglesia pagano-cristiana que, por origen y vocación, se hace merecedora del Espíritu en Pentecostés. Cf. J-L LEUBA, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca, 1969, 34-39; 176-181.

<sup>8</sup> M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996, 361, 362.

<sup>9</sup> Cf., *Ibid.*, 363.

es decir, en cuanto constituida por Él en Iglesia, en cuanto convertida espiritualmente en cuerpo suyo, en cuerpo cuya alma común ha venido a ser en cierta manera el Espíritu Santo comunicado por la Encarnación<sup>10</sup>.

El sustrato pneumatológico siempre presente —como quedó dicho—, en el dinamismo continuidad-trascendencia (en Cristo) aplicado a la Iglesia comprendida fundamentalmente como institución, se convierte sin más en su motor dominante en detrimento de la historicidad (y, consecuentemente, de la libertad finita) que aparece absorbida por una eternidad impermeable al tiempo<sup>11</sup>; la sinonimia instaurada por esta versión extrema no tarda en apuntar a la Trinidad en un plano ascendente y a asimilarse con el Reino en un plano descendente:

Vayamos más allá y subamos más arriba. Digamos: la Iglesia, cuerpo humano-divino por Cristo, conteniendo a Dios en sí, debe participar de esta divina organización que hace del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo el modelo de toda vida, el *Orden* supremo, el caso ideal —aunque trasciende a la idea— de la unidad en la multiplicidad orgánica... La Iglesia es el Reino de Cristo y por ende el Reino de Dios<sup>12</sup>.

Si la Trinidad es referida no tanto como relación o *communio* sino como causa eficiente u orden jerárquicamente superior, el episcopado monárquico se explica en la cadena Dios-Cristo-Pedro (y sus sucesores)-Obispos<sup>13</sup>.

La historia, que queda negada en la versión extrema del modelo institucional, recupera protagonismo en la versión extrema del modelo misional. De la deducción clásica de los principios de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio (Cf., *De Locis Theologicis*, de Melchor Cano), la teología ha virado a la inducción interesada de la historia sobre la base de un prejuicio negativo, supeditando con un fin eminentemente programático tanto a la Sagrada Escritura, a la Tradición y al Magisterio, a sus presupuestos hermenéuticos. González, por ejemplo, le critica a Rahner que su concepción trinitaria está demasiado centrada en un único sujeto, que al hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu, se refiere a los mismos como “modos de subsistencia de un sujeto único” y que ello redundaría en que la salvación tenga “un carácter

<sup>10</sup> A. SERTILLANGES, *La Iglesia. Su naturaleza y doctrina*, Difusión, Bs. As., 1946, 200, 201.

<sup>11</sup> “La naturaleza forma parte de la Iglesia como la criada forma parte de la casa”, *Ibid.*, 199.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 202, 208.

<sup>13</sup> “El descendimiento de la autoridad que se efectúa de Dios a Cristo se continúa de Cristo a la Iglesia, que emana directamente de Él y en la Iglesia, que es un grupo organizado, no desmenuzado, desciende hasta los Doce y a sus sucesores, los obispos, y entre ellos y en primer lugar, a Pedro y a su sucesor el Papa”, *Ibid.*, 211.

más individual que estrictamente social o comunitario”<sup>14</sup>. Por otra parte, al estudiar la teología trinitaria de Moltmann, González repara positivamente en su insistencia en la teología de la cruz y la solidaridad de Dios con los crucificados de la historia, pero le critica que esta insistencia no tenga un correlato en la Trinidad, formada por “sujetos cuasi-autosuficientes” que no parecen afectarse con los padecimientos de los hombres<sup>15</sup>. Sin embargo, González sí mira con buenos ojos la teología trinitaria de Pannenberg por cuanto le adjudica una visión más radical y comunitaria que trasciende lo que él llama la “aporía de la doctrina trinitaria” que fluctúa entre el énfasis de la substancia y el énfasis del sujeto, dejando en penumbras el problema de la unidad<sup>16</sup>. De este modo, el aporte de la discusión teológica trinitaria aparece condicionado por una pre-comprensión de la historia. Naturalmente, lo que acontece en materia de teología dogmática trinitaria se traslada también a la eclesiología: i) la Iglesia debe ser el cuerpo histórico de Cristo; ii) la Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el reino de Dios en la historia; iii) anunciar el reino consiste en quitar el pecado del mundo y hacer presente la vida encarnada de Dios; iv) la historia de la salvación debe ser salvación histórica; v) la liberación es la forma histórica de la salvación; vi) estar con Jesús es igual a estar con los oprimidos; vii) la Iglesia como sacramento universal de salvación debe constituirse en sacramento de liberación; viii) la opción fundamental es la liberación de los oprimidos hasta dar la vida por ellos; ix) el carácter institucional de la Iglesia debe subordinarse a su carácter más profundo, es decir, continuar la obra liberadora de Jesús al lado de los pobres; x) se postula como lugar teológico a Jesucristo presente en los oprimidos<sup>17</sup>. En este contexto, el acto de evangelizar consiste en transformar la realidad de opresiva a justa, y el principal desafío para llevar a buen término esa tarea pasa por convertirse a los pobres y oprimidos<sup>18</sup>.

Nótese, entonces, que mientras el extremo del modelo institucional ordena verticalmente a la Iglesia con la Trinidad, a modo de causa ideal, el extremo del modelo misional ordena horizontalmente a la Iglesia con la causa de los pobres y oprimidos, a modo de finalidad; si el primero visualiza el reino de Dios como presente en la Iglesia, el segundo lo vislumbra como porvenir. Uno es actualidad sobrenatural; el otro, deber histórico. Uno prioriza la salvación eterna; el otro, en cambio, la liberación de toda opresión en el

<sup>14</sup> A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador, 1994, 34, 35.

<sup>15</sup> Cf., *Ibid.*, 42, 43.

<sup>16</sup> Cf., *Ibid.*, 46, 47.

<sup>17</sup> Cf., I. ELLACURIA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, 127-153.

<sup>18</sup> Cf., J. R. MORENO, “Evangelización”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, 166, 167, 170.

aquí y ahora de la existencia<sup>19</sup>. Si el reino está en el porvenir, la Iglesia debe convertirse a la causa de los pobres para que su institucionalidad cobre verdadero sentido; si, por el contrario, el reino está ya presente en la Iglesia, su institucionalidad aparece convalidada definitivamente en la cadena Dios-Cristo-Pedro (y sus sucesores)-Obispos. La aporía así evidenciada a través de estas propuestas dicotómicas, se ve atenuada –desde la identidad– con la respuesta sacramental y –desde la relevancia– con la respuesta misional.

### 3. Del sacramento a la misión

La noción de sacramento aporta a la auto-comprensión de la Iglesia la conjunción de lo invisible (la Gracia) con lo visible (el signo), de modo tal que se evitan los errores cristológicos en su transposición eclesiológica (vgr., la prevalencia del elemento divino sobre el humano o apolinarismo; la prevalencia del elemento humano sobre el divino o nestorianismo). De ahí que va a ser necesario comprender tanto el misterio de Cristo como el misterio de la Iglesia a partir de tres componentes fundamentales: lo visible o corporal, el principio vital o natural y el elemento divino que le es intrínseco. A nivel eclesial esto se manifiesta como Cuerpo de Cristo, comunión y Espíritu Santo, respectivamente<sup>20</sup>. La expresión Cuerpo Místico de Cristo (asumida por la Encíclica *Mystici Corporis*) viene a administrar la tensión entre un naturalismo extremo y un espiritualismo extremo, alejando con ello la posibilidad de explicar la unidad como meramente física o como meramente moral<sup>21</sup>. Asimismo, a través de esta formulación pervive lo singular como no absorbido por lo colectivo en la unidad, por cuanto “en el Cuerpo Místico el principio unificador, aun cuando penetra hasta lo más íntimo, vincula los miembros entre sí de tal modo que cada uno de ellos conserva plenamente su propia personalidad”<sup>22</sup>. Por ende, así como Jesucristo hace las veces de sacramento de Dios en su humanidad, la Iglesia prolonga el misterio de la encarnación del Verbo siendo en el mundo

<sup>19</sup> En cuanto a la preferencia por la “liberación” en detrimento de la “salvación”, dice Congar: “Ya sabemos por el Antiguo y el Nuevo Testamento que las liberaciones no son ajenas a la salvación. Pero “salvación” es mucho más que “liberación”. La salvación alude a algo total y definitivo, a un final de todos los conflictos. Una de las razones por las que muchos contemporáneos nuestros rechazan la idea de salvación está precisamente en su sentimiento de que la salvación perfecta significaría la negación de ese esfuerzo progresivo, reanudado incesantemente y llevado cada vez más lejos, por el que los hombres se liberan de sus alienaciones, opresiones y miserias. Quieren liberarse, no ser salvados. Pero ahí en todo caso la afirmación cristiana de la salvación”. Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid, 1976, 188.

<sup>20</sup> Cf., O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián, 1963, 32.

<sup>21</sup> Cf., *Ibid.*, 45.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 46.

sacramento de Cristo, “prototipo de toda sacramentalidad”<sup>23</sup>; consecuentemente, los sacramentos constituyen “diferenciaciones del sacramento original de la Iglesia”<sup>24</sup>, destacándose por sobre todos la Eucaristía, sacramento en virtud del cual “el sacrificio de Cristo ha adquirido figura eclesial”<sup>25</sup>. La vida y la pasión de Cristo se prolongan en la vida y la pasión de la Iglesia comprendida como “comunidad sacrificial con Cristo y en Cristo”<sup>26</sup>.

La esperanza escatológica y la relevancia de la misión aproximan el porvenir a la pura historicidad. La respuesta que hace hincapié en el servicio que el cristianismo presta a la humanidad pone en tela de juicio los roles o papeles que la sociedad moderna le adjudica a la religión cristiana<sup>27</sup>, ubicándola en un éxodo donde es imprescindible resistirse a las funciones promovidas para evitar toda instalación y todo oportunismo. El éxodo es el horizonte de expectación del reino de Dios que está al origen y es la finalidad de la cristiandad como “comunidad de aquellos que, en virtud de la resurrección de Cristo, aguardan el reino de Dios y se hallan definidos en su vida por esta espera”<sup>28</sup>. La Iglesia en cuanto existe para el reino de Dios, existe para el mundo y, más precisamente, para la renovación integral del mundo (abarcando los aspectos sociales y económicos), pero no debe buscar “la eclesialización del mundo” sino vivir desde la esperanza que la funda:

Ella no es en sí misma la salvación del mundo, de tal manera que la eclesialización del mundo signifique para éste la salvación, sino que sirve a la salvación venidera del mundo y es como una flecha hacia el futuro, disparada y enviada al mundo... El dominio venidero de Cristo resucitado es algo que no se puede esperar y aguardar únicamente. Esta esperanza y esta expectación imprimen su sello también a la vida, el obrar y el sufrir en la historia de la sociedad. Por ello, la misión no significa tan sólo propagación de la fe y de la esperanza, sino también modificación histórica de la vida<sup>29</sup>.

La esperanza puesta en el porvenir (de Dios) se hace en la peregrinación (del éxodo) un adviento conquistado para la vida del presente. Avanzar hacia tal conquista significa no tanto cumplir con un oficio o profesión prefigurados

<sup>23</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 81, 84.

<sup>27</sup> La determinación de una subjetividad liberada (“religión como culto de la subjetividad”), de una proximidad como comunidad (“religión como culto de la proximidad”) y de una institución que en medio de un tiempo de perplejidad suspende toda decisión (“religión como culto de la institución”), son roles insatisfactorios que la sociedad moderna le asigna a la religión cristiana, cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969, 393-418.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 421.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 423, 424, 425.

de antemano como si se tratara tan solo de una identidad que demanda ser conservada con independencia de las fluctuaciones de la historia, sino estar atentos a la vocación que está a la base y es criterio de discernimiento para todo desempeño institucional, garantizando la continuidad de la misión de la Iglesia en su devenir. De esta manera, identidad y continuidad se conjugan en “la vocación de la esperanza cristiana” que, lejos de apartar al hombre de toda contradicción, lo devuelve en torno a un mundo cargado de conflictos para que el reino que espera adquiera consistencia y futuro por medio de su compromiso personal y comunitario<sup>30</sup>. En el marco de la misión se puede incluir la apostolicidad de la Iglesia comprendida desde su impronta escatológica, la cual aúna el ministerio con la doctrina. Lo apostólico consiste en la exposición de lo definitivo que ha ingresado en la historia a partir del acontecimiento Jesucristo y el ulterior anuncio de su Iglesia, aunque tal carácter definitivo contiene también lo inconcluso y no consumado, como un “mundo no llevado aún a su ser”<sup>31</sup>.

#### 4. Consideraciones finales: algunas respuestas

El imperativo de identidad en eclesiología se parece a una pretensión teórica de auto-afirmación cuya versión extrema deprecia la naturaleza humana y la historia. Por el contrario, la necesidad de relevancia en eclesiología se parece a una pretensión pragmática que se comprende a sí misma desde la alteridad y la contingencia, cuya versión extrema deprecia la naturaleza divina y la escatología. Todo lo que se silencia en un polo, se enfatiza en el otro; todo lo que se deprecia en un extremo, se aprecia en el otro. En el punto medio del dilema, el modelo sacramental (más cerca de la identidad) y el modelo misional (más cerca de la alteridad) abren un espacio de diálogo en el que las voces de von Balthasar y Rahner aún tienen mucho que decir, tanto sea desde la Iglesia hacia el mundo —de la mano del primero—, o desde el mundo hacia la Iglesia —con la ayuda del segundo—, conjugando el enfoque diacrónico con el sincrónico a fin de atender a la cuestión planteada.

Por una parte, von Balthasar visualiza en el sí de María el prototipo de la Iglesia esposa (de Cristo) y madre (de los bautizados), encontrando en su entrega eucarística la prefiguración de la entrega posterior de Jesús, de una manera tan completa y armónica que el elemento femenino (propio de la respuesta de María-Iglesia) se complementa con el elemento masculino (propio de la respuesta de Jesús, cabeza y esposo de la Iglesia)<sup>32</sup>. Hace hincapié que el objeto de la salvación de Dios es el mundo y no la Iglesia (Cf. Juan 3,16; 17,2 y cc.), abriendo la problemática de la universalidad del Plan de Salvación en

<sup>30</sup> *Ibid.*, 430, 434, 435.

<sup>31</sup> Cf., W. PANNENBERG, *Ética y Eclesiología*, Sígueme, Salamanca, 1985, 145, 152, 153.

<sup>32</sup> Cf., H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos, IV, Pneuma e Institución*, Encuentro, Madrid, 2008, 180, 181.  
*Stromata* 72 (2016) 79-90

Cristo. El correlato de esta universalidad es el doble movimiento de la Iglesia hacia el mundo y del mundo hacia ella. Los textos de Pablo muestran el señorío cósmico de Cristo conjuntamente con el aspecto eclesiológico (vgr., la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Col. 1,18; Ef. 1,22). El Señor de la Iglesia aparece también como Señor del cosmos; asimismo, la acción del Espíritu aparece signada de universalidad tal como acontece con el Cristo cósmico. Al tiempo de analizar la relación entre Espíritu Santo, Cristo e Iglesia no se puede pasar por alto que la Iglesia está ordenada a misionar en el mundo y que, a su vez, es propia del Espíritu la dimensión cósmica o universal. La misión de la Iglesia en el mundo se encuentra mediada también por la existencia de comunidades cristianas, en el ámbito de lo ecuménico, y por la irradiación de la fe y el ideario cristianos más allá de la Iglesia. Esto demuestra la virtualidad del Espíritu: “existe el Espíritu Santo presente y operante en todo el mundo”<sup>33</sup>. Sobre la base del mandato evangélico de Mt. 28,19s. pone en evidencia “el doble movimiento y la doble tarea de la Iglesia”: enseñar la verdad cristiana a todos los pueblos y no dejar que ésta se fragmente. Esto implica reconocer las semillas del Espíritu en todos los pueblos y culturas, semillas que facilitan la evangelización y que demandan ser explicitadas, pero velando porque esta verdad donada no se diluya sino que rinda todos sus frutos. Esta inculturación del Evangelio, que es parte esencial de la misión de la Iglesia, debe ser capaz de afrontar la persecución y el rechazo que ponen al enviado en la misma situación del que envía<sup>34</sup>. A pesar que la justificación es tratada habitualmente como tema cristológico, la santificación como tema pneumatológico y la libertad como tema eclesiológico, el autor enfoca los tres tópicos “desde la consideración del papel del Espíritu”. La justificación no es privada ni se obtiene por el propio esfuerzo sin el auxilio de la Gracia; el presupuesto de toda justificación está dado por el sacrificio de la cruz, “el cuerpo crucificado de Jesús”. A partir de esta abnegación total del Hijo en la cruz se comprende la libertad finita en la libertad absoluta de Dios; el acontecimiento de la cruz de Cristo modificó la relación del hombre con Dios por cuanto le fue otorgado el Espíritu de la Verdad como “manifestación de la verdad del amor entre Padre e Hijo”. El único que otorga santidad es el Espíritu Santo que “puede unirse al espíritu finito con santidad divina”<sup>35</sup>.

Por otra parte, Rahner —que a diferencia de von Balthasar, realiza una teología *desde abajo*—, insiste en que la Iglesia del futuro sea lo suficientemente abierta, ecuménica, consolidada a partir de comunidades vivas, democráticas y con una actitud crítica con respecto a la sociedad moderna<sup>36</sup>. En relación a lo que entiende como “el peligro de una corrupción privatizante”, dice:

A quien tiene por normales y buenas las condiciones sociales hay que preguntarle como cristiano si cree realmente que el hombre es pecador, que “el pecado del mundo” existe, que el mundo anda mal; si, retirándose a una interioridad privada, único lugar donde ha de desarrollarse el drama entre el Dios redentor de libertad, amor y justicia y el hombre pecador, no corrompe el cristianismo y la unidad del hombre corpóreo e histórico, al menos tanto como el cristiano que pretende reducir el cristianismo a un mero compromiso humanitario y social<sup>37</sup>.

Vulnera la fe cristiana tanto el que se aísla en la paz aparente de la institución para no dar respuesta a las urgencias de la hora, como así también el que ve en éstas la única razón de ser de la Iglesia. Para un mejor entendimiento, pueden resultar de utilidad las resonancias semánticas del término “religión”. Etimológicamente, la palabra “religión” remite a los verbos latinos *relegere*, *religari* y *reeligere*, cada uno de los cuales alude a una acción humana común que de algún modo señala la esencia del fenómeno religioso. *Relegere* dice “volverse constantemente a” y también “observar algo a conciencia”; *religari* significa “volver a ligarse”, restablecer un vínculo que se había perdido; por último, *reeligere* señala la acción de “volver a elegir” e implica necesariamente un cambio de rumbo basado en una experiencia de arrepentimiento y conversión<sup>38</sup>. La triple remisión etimológica de la palabra *religio* alude entonces a la acción humana de volver al fundamento de la existencia para reconstituir un vínculo con éste; como fundamento, está al origen de todo cuanto existe pero también se posiciona como destino y fin último del hombre: Dios mismo. Por lo tanto, sabemos que “religión”: a) dice algo en virtud de un orden (vgr., *Ordo ad Deum*); b) dice también algo en relación a una separación, a una interrupción con la estructura de la realidad en su conjunto y, finalmente, c) dice algo acerca de la posibilidad de escucha de la palabra, de escucha del sentido en medio de la historia<sup>39</sup>. Ambas fuerzas, la que podríamos llamar de cohesión (bajo la cual se enrolan los sedimentos etimológicos de *relegere* - *religari*) y de separación (bajo la cual se enrola el sedimento etimológico de *reeligere*), conviven una junto a la otra en la palabra “religión”.

En sus expresiones extremas, las eclesiologías de la identidad dejan demasiado en evidencia el componente de secesión y las eclesiologías de la relevancia ponen de manifiesto principalmente el componente de cohesión. En definitiva, ambas remiten a la polaridad del dilema. Sin embargo, la respuesta sacramental aporta la presencia de lo divino-infinito en lo humano-finito y la respuesta misional aporta la laboriosidad de lo eterno-ingente en lo temporal-indigente.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>38</sup> N. SCHIFFERS, “Religión” en *Sacramentum Mundi* 5 (1977), 908, 909.

<sup>39</sup> H. WALDENFELS, “Religión”, en *Diccionario de conceptos teológicos*, II, Barcelona Herder, 364; 367-370.  
*Stromata* 72 (2016) 79-90

<sup>33</sup> Cf., H. U. VON BALTHASAR, *Teológica, III*, Encuentro, Madrid, 1998, 257.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 265-269.

<sup>36</sup> Cf., K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974, 114-164.

Entre ambas se abre un espacio de reflexión enriquecido por los estudios de von Balthasar y Rahner porque, con métodos muy diferentes, ofrecen perspectivas que intentan pensar a la Iglesia desde la secesión y la cohesión a la vez.

### Bibliografía

- BALTHASAR, H. U. von, *Teológica*, III, Encuentro, Madrid, 1998.  
 \_\_\_\_\_, *Ensayos Teológicos, IV. Pneuma e Institución*, Encuentro, Madrid, 2008.
- CONGAR, Y., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Cristiandad, Madrid, 1976.
- ELLACURÍA, I., “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, 127-153.
- GONZÁLEZ, A., *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador, 1994.
- KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1988.
- KEHL, M., *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- LEUBA, J-L, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- MORENO, J. R., “Evangelización”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, 155-174.
- PANNENBERG, W., *Ética y Eclesiología*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- RAHNER, K., *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- RATZINGER, J., *La Iglesia*, Paulinas, Madrid, 1992.
- SCHIFFERS, N., “Religión” en *Sacramentum Mundi* 5 (1977), 905-917.
- SEMMELOTH, O., *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián, 1963.
- SERTILLANGES, A., *La Iglesia. Su naturaleza y doctrina*, Difusión, Bs. As., 1946.
- WALDENFELS, H., “Religión”, en *Diccionario de conceptos teológicos*, II, Barcelona, Herder, 363-370.

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.

## FE DE ERRATAS

Por error, en el artículo *La teoría de las causas en la Política de Aristóteles*, (Lic. Martín De Palma), publicado en la revista *Stromata* LXXI (2015) tomo 1, pags 91-108, no figuran las notas a pie de página de dicho artículo.

Ponemos dichas notas a continuación.

### Pags. 92 y 93:

Aristóteles divide las ciencias entre teóricas y prácticas. Esta distinción es novedosa respecto de las posturas que hasta el momento la filosofía había aportado. El mismo Platón no recae en esta distinción, sino más bien continúa los pasos de su maestro Sócrates en un cierto intelectualismo moral y político que de alguna manera no pondera de manera suficiente la acción humana. Con esta postura, Aristóteles deja de sostener la existencia de un único juicio de cientificidad<sup>1</sup>.

En esta distinción entre ciencia teórica y ciencia práctica subyace una clara separación entre *theoria* y *praxis*. Las ciencias teóricas para Aristóteles son la Física, la Matemática y la Filosofía Primera, conocida también como la Metafísica. Respecto de la Filosofía Primera<sup>2</sup>, como le llama Aristóteles (*Met.* 1026a 26-32), incluye tanto el estudio del ente en cuanto ente, haciendo hincapié en qué principios y causas lo constituyen y hacen posible, como la teología que se ocupa de la sustancia suprema, lo divino. Es decir, la Filosofía Primera de Aristóteles se ocupará<sup>3</sup> por un lado de la “Teología” que estudia al ser (la realidad) “eterna, inmóvil y capaz de existir separada” (*Met.* 1026a 10-11), como de la ciencia del ser en general, la cual estudiará “lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (*Met.* 1003a 20-21). La filosofía de la naturaleza es también una ciencia teórica pero de segunda categoría, pues como señala Guthrie: “el mundo de la naturaleza cambia pero las leyes de cambio no”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> GUARIGLIA, Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, pp. 65-68.

<sup>2</sup> Cfr. REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Aristóteles y la primera sistematización del saber*, en *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, (traducción de Juan Andrés Iglesias) Tomo I, Barcelona, Herder, 1995, p. 164.

<sup>3</sup> DRI, Rubén, *Filosofía Política Aristotélica en La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, Clacso, 1999, p. 67.

<sup>4</sup> *Historia de la Filosofía Griega VI. Introducción a Aristóteles*, (versión española de Alberto Medina González), Madrid, Gredos, 1993, p. 145.