

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

[Portada](#)

[Prólogo](#)

[Introducción](#)

[Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia](#)

[Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo](#)

[Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II](#)

[Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II](#)

[Conclusión](#)

[Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II](#)

[Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad](#)

Inicio



Para ver el contenido de cada página use la barra de desplazamiento vertical; para ir las partes del documento use el menú de la izquierda

[Siguiete »](#)

Este artículo está licenciado bajo [Creative Commons Attribution 2.5 License](#)

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Portada

Ramos, Néstor Alejandro

El futuro de la Iglesia. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad FASTA, 2008. EBook.

eISBN 978-987-1312-20-7

1. Iglesia. I. Título CDD 240

© Ediciones FASTA

© Ediciones Universidad FASTA

Edición electrónica a cargo del Lic. José Miguel Ravasi.

Nada obsta a la Fe y Moral católicas para su publicación Fray Dr. Anibal Fosbery OP. Puede imprimirse Emmo. SER Mons. Juan Alberto Puiggari. Obispo de Mar del Plata. Mar del Plata 07 de julio de 2005

Este documento puede ser reproducido en forma parcial ó total sin permiso especial pero mencionando la fuente de información.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Prólogo

No es éste un tratado de eclesiología ni pretende serlo, pero nos introduce en el tembladeral que siempre provoca el intentar asir el misterio, sobre todo, cuando se trata de pensar a la Iglesia. Eso es lo que se ha propuesto el P. Alejandro Ramos. Pensar el futuro de la Iglesia; y este propósito, en los tiempos en que vivimos, se transforma en un desafío no sólo teológico, sino también existencial.

El autor intenta exponer las propuestas de algunos teólogos referidas al cambio en la Iglesia. Su reflexión se focaliza en lo que, al decir de los autores examinados, mira a la naturaleza y misión de la Iglesia.

Se trata de visualizar los nuevos desafíos que la sociedad postcristiana presenta al cristianismo.

El autor selecciona una serie de trabajos elaborados por teólogos y pensadores contemporáneos, para mostrar, a través de ellos, cuáles son las características más salientes del mundo actual, en aquello que tiene que ver más directamente con la Iglesia.

De allí, salen una serie de afirmaciones y propuestas que, en algunos casos, no dudo, podrán confundir o dejar absorto al lector. Al P. Ramos esto no le preocupa porque se ha propuesto, precisamente, mostrar por dónde transita gran parte del pensamiento actual referido al cristianismo, a la fe y a la Iglesia.

Su exposición pone en evidencia, con claridad y equilibrio, lo medular de estas tesis y opiniones, en el entorno de las problemáticas sociales, culturales y políticas del mundo de hoy; al mismo tiempo, se propone rescatar el aspecto positivo con que se plantean algunos problemas que, desde una adecuada reflexión teológica, se hacen ineludibles: la pluralidad radical en la que se asienta la cultura actual; la vertiginosa realidad del cambio de las cosas y las circunstancias; la tolerancia hacia las otras convicciones religiosas; la afirmación de la propia conciencia como instancia última en las cuestiones éticas; la revolución informática y la participación en los procesos sociales; el deseo de libertad y de autodeterminación en las decisiones de la propia vida; por señalar sólo algunos.

El autor va desentrañando la maraña eclesiológica contemporánea, de modo que las opiniones de los autores contrasten con la fe auténtica de la Iglesia, para desde allí, ser corregidas, rechazadas o rectamente interpretadas.

El P. Ramos no elabora una secuencia de opiniones de algunos de los más caracterizados eclesiólogos contemporáneos, para quedarse allí. Él, como buen discípulo de Santo Tomás, sabe que más que lo que piensen los teólogos, lo que verdaderamente interesa conocer es la verdad de lo que se debate, a partir de la fe de la Iglesia.

Tampoco quiere hacer una mera exposición de la eclesiología conciliar, separada de la realidad viva de la fe entendida no sólo como adhesión, sino como algo de lo humano. Y lo humano es siempre algo variable y complejo. Expone, confronta y concluye; ése es el ritmo metodológico de su obra; y la luz formal desde la cual va a iluminar la confrontación, será la Iglesia como misterio, tal como la presenta el Concilio Vaticano II.

El P. Ramos, al plantearse su libro, el hondo y desafiante tema de cómo pensar a la Iglesia en vistas al futuro, nos introduce en un terreno fangoso de la reflexión teológica y, cada vez que uno siente la sensación de quedar atascado, con una serena e imperturbable calma, ilumina el camino con las razones eternas y divinas que conforman el misterio de la Iglesia.

Así descubrimos a la Iglesia, desde la eclesiología conciliar, como la idea misma que Dios ha querido, conoce y ama. Ella arraiga en las mayores profundidades del ser divino. Antes de nacer del costado abierto del Señor en la Cruz, la Iglesia estaba eternamente concebida en el Verbo.

No se puede pensar la Iglesia sino a partir de este misterio ejemplar y operante que, al mismo tiempo, evoca su realidad original, aplica y actualiza, en la Liturgia y, de modo especial, en la celebración eucarística, su virtud inagotable.

Por eso, decía Bossuet: *“Dios ha hecho una obra, en medio de los hombres que, separada de toda causa que no sea Dios y sólo a Él sujeta llena todos los tiempos y todos los lugares, y lleva por toda la tierra, con la impresión de su mano, el carácter de su autoridad: Jesucristo y su Iglesia. Y ha puesto en la Iglesia la única autoridad capaz de abatir el orgullo y exaltar la sencillez”*.

El P: Alejandro Ramos nos invita a pensar la Iglesia de cara al futuro, pero él logra que este “cogitare” eclesiológico, a pesar de deambular en medio de los andariveles de la realidad contemporánea, no deje de estar sustentando en un asentimiento claro de la tradición y el Magisterio de la Iglesia, tal como lo supo reflexionar el Concilio Vaticano II.

Éste es, a mi juicio, su mejor aporte.

Fr. Dr. Aníbal E. Fosbery, O.P.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Introducción

Cuando nos disponemos a celebrar los cuarenta años del Concilio Vaticano II y después de veintiséis años de pontificado de Juan Pablo II, la gran tarea que se nos presenta es tener que pensar a la Iglesia del futuro. Por eso, quisimos reunir en este ensayo un material que puede servirnos para ese fin.

En efecto, la Iglesia necesita repensar cómo cumplir su misión en una sociedad poscristiana, pluralista y pagana, caracterizada por la indiferencia e increencia, con el agravante de que nada indica que sea un proceso que vaya revertirse en el futuro[1].

Esto hizo que tantos teólogos así como el mismo Magisterio se plantearan la necesidad de nuevas respuestas. Nosotros intentaremos rescatar las más importantes con el fin de tener los lineamientos fundamentales de lo que debería ser una nueva imagen de la Iglesia.

Hemos dividido el trabajo en dos partes. En la primera, exponemos las propuestas de cambio de los teólogos más importantes de la actualidad. En la segunda parte, en cambio, nos propusimos rescatar la principal enseñanza conciliar, cómo construir una visión verdadera y profunda del misterio eclesial.

Hemos hecho una selección de autores y temas, hemos tomado una obra reciente y recién al final de cada capítulo, en las conclusiones, damos nuestro parecer. El objetivo es asumir lo que consideramos perspectivas interesantes para luego repensarlas en el contexto de la eclesiología de la *Lumen Gentium*, Ahora bien, no debemos perder de vista la totalidad del misterio, porque si no, se puede confundir fácilmente lo accidental con lo esencial.

De hecho, eso fue lo que sucedió durante la conflictiva y confusa etapa inmediata posterior al Concilio.

Ha llegado el momento de un balance más sereno y profundo de lo que es, sin lugar a dudas, uno de los hitos más importantes en la historia de la Iglesia; y el más importante en la perspectiva eclesiológica.

Estamos convencidos de que las nuevas formas que deba asumir la Iglesia en el futuro no pueden surgir de un análisis sociológico, sino de la contemplación de su dimensión teológica.

La realidad eclesial es sumamente compleja y, por eso, quisimos mostrar cómo la *Lumen Gentium* fue el punto de llegada de una larga historia en la que la Iglesia fue tomando conciencia de su ser y de su misión en el mundo.

Después tratamos de hacer un balance del Concilio para quedarnos con la perspectiva que, creemos, se debe retomar si queremos pensar la Iglesia del futuro.

El concilio nos enseña a pensar la Iglesia cuando elige hablar de la presencia de Dios en Ella, más que de su condición de institución. La constitución sobre la Iglesia señala el camino: la Iglesia se construye desde arriba, nace de la Trinidad, vive en torno a Cristo (la Eucaristía es su centro) y está esencialmente ordenada a una realización escatológica.

Es de lamentar que no siempre se haya asumido esta perspectiva durante el posconcilio y, por eso, en el último capítulo, concluimos que sería bueno releer el texto conciliar una vez más, hacer el

esfuerzo por comprenderlo y dejar de pensar a la Iglesia desde abajo. Y una vez hecho esto, recién entonces, imaginar los cambios que ella necesita de cara al futuro.

No quisimos hacer futurología, ni detenernos en críticas de errores, sólo presentar elementos para la reflexión. Así surgió la idea de este ensayo a partir de un curso de actualización teológica para sacerdotes; ahora, pretende ser material de estudio para nuestros alumnos de eclesiología en el Seminario Mayor de La Plata.

Tengo que agradecer a la profesora Alejandra Pessagno y a M. Clara Lucifora las correcciones de estilo.

[1] Cf. MARDONES, J., *La Indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, HOAC, Madrid, 2003.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

1.1 La comunión eclesial

1.2 El ministerio sacerdotal

1.3 El poder en la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Desde los últimos años del pontificado de Juan Pablo II, han aparecido una serie de publicaciones sobre los cambios que la Iglesia debería hacer en su organización, de cara a enfrentar mejor los desafíos que la sociedad actual le presenta. Estas reflexiones, junto con la opinión pública instalada por algunos medios de comunicación, las declaraciones públicas de eclesiásticos y algunos escándalos morales, han dejado planteada a la comunidad cristiana la necesidad de reflexionar sobre el ser y la misión de esta obra de salvación. En efecto, si uno es capaz de superar el análisis superficial de algunos cuestionamientos, puede preguntarse nuevamente por la conciencia que la comunidad cristiana tiene de su naturaleza y de su misión.

Las modificaciones que se proponen se reducen, generalmente, a aspectos externos de la organización eclesial, sin entrar en la consideración de las causas más profundas de las dificultades que el mensaje eclesial encuentra en una sociedad post-industrial. No obstante ello, hay que reconocer que algunas de dichas propuestas dan con el problema clave de la Iglesia: los obstáculos que presenta la mentalidad posmoderna para conformar una verdadera comunidad de creyentes. En la vida actual, ya no rigen más los principios y valores cristianos, por eso, algunos definen a la sociedad contemporánea como una comunidad post-cristiana.

Atendiendo a esta realidad, en este capítulo, vamos a presentar las principales características del estilo de vida y pensamiento contemporáneos, las propuestas de varios de los teólogos preocupados por la situación de la Iglesia; y nuestras reflexiones sobre la cuestión.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

2.1. El cristianismo y el mundo

2.2 Una nueva teología

2.3 Una nueva moral

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Una de las razones fundamentales que llevaron a la Iglesia a replantearse su naturaleza y su misión con el Concilio Vaticano II fue la necesidad de encontrar nuevas maneras de presentarse ante el mundo. La sociedad había sufrido profundas transformaciones y se imponía un aggiornamento de costumbres, formas, mentalidades y estructuras. Los cambios se implementaron dando origen a no pocos enfrentamientos entre progresistas y conservadores, pero, gracias a Dios, parece haber sido superada la etapa más traumática: el período inmediatamente posterior al concilio. Sin embargo, algunos teólogos actuales consideran que es preciso avanzar en este proceso de renovación eclesial, puesto que el mundo ha evolucionado y los desafíos con los cuales se enfrenta la Iglesia actualmente reclaman más innovaciones.

Es lógico que los nuevos retos en orden a la misión pongan a prueba la autoconciencia de la Iglesia, no obstante ello, algunas de las propuestas que se presentan van más allá de ser simples transformaciones, pues resultan ser una nueva manera de comprender la naturaleza de la Iglesia. Así por ejemplo, sucede con la teoría de los cristianos anónimos de Karl Rahner, puesto que con ella se introduce una modificación esencial en la relación entre la Iglesia y el mundo. Lo mismo acontece con la propuesta que presenta el moralista Bernard Häring, cuando sostiene que la Iglesia tiene que cambiar el modo de entender la moral y sólo trabajar por una ética de la paz universal; o bien, cuando la moción de una modificación en el lenguaje teológico (Ghislain Lafont) conlleva una innovación esencial en la teología y en la fe de la Iglesia. Estas mociones influyen directamente en la concepción de la Iglesia, porque alteran la conciencia que ella tiene del sentido de su presencia en el mundo.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

3.1. Los temas de la eclesiología

3.2 La concepción de Iglesia en la Reforma y la Contrarreforma

3.3. La imagen de la Iglesia en la modernidad

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Las reformas eclesiales que proponen algunos teólogos actuales van más allá de la pretensión de ser solamente innovaciones organizacionales, pues en muchos casos, como hemos señalado antes, resultan una modificación de la imagen esencial de Iglesia, es decir, de sus fines. En efecto, si la Iglesia asumiera la nueva forma de comprender su relación con el mundo, planteada por la teoría de los cristianos anónimos de Rahner, modificaría el modo de entender la teología de la gracia, de los sacramentos y, en consecuencia, el fundamento teológico del ser de este Cuerpo Místico. Algo similar ocurriría si, en pos de una actualización en materia moral, se propusiera como su fin principal, según afirma Häring, cooperar en la construcción de la paz mundial. Lo mismo sucedería si las respuestas ante la crisis de identidad sacerdotal sólo pretendieran responder al problema del número de las vocaciones; o si las exigencias de una mayor comunión eclesial intentaran reformular la esencia del ministerio petrino. Hay, pues, en la Iglesia cambios que son accidentales y cambios que afectan a su misma naturaleza. Por eso, es conveniente preguntarse por la imagen que la Iglesia debe tener de cara al futuro, teniendo en cuenta, como actitud de humildad, lo que la historia de la eclesiología nos deja como enseñanzas; la Iglesia no comienza con nosotros.

El breve recorrido por esta historia que trataremos de hacer no tiene por objetivo abarcar todos sus aspectos con la riqueza de matices, sino sólo destacar las dificultades con las que la comunidad cristiana se ha encontrado al momento de pensar la naturaleza y la misión eclesial. El origen mismo de la eclesiología responde al planteo de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil; la Reforma protestante introduce una nueva comprensión de la relación entre la dimensión visible y la invisible de la realidad eclesial; y, los vaivenes de las visiones eclesiales en la modernidad responden a la dificultades que hay para lograr una visión integral de esta obra de salvación.

Antes de comenzar con este recorrido, debemos recordar que hay dos perspectivas a tener en cuenta en la relación que la Iglesia tiene con la historia: por un lado, se trata de una comunidad que tiene su fin fuera del tiempo, pues recién alcanza su estado definitivo y perfecto en la vida eterna; pero, por otro lado, cumple esa misión mediante sus tareas apostólicas en la temporalidad, actuando como un espacio de salvación para los hombres. Se trata de una institución fundada por Dios y compuesta de hombres, que vive la complejidad de esta comunión de ellos con lo divino y entre sí.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

4.1. La visión de la Iglesia en el concilio

4.2.El balance del Vaticano II

4.3.La crisis posconciliar

4.4 La eclesiología en el posconcilio

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

La visión teológica de la Iglesia que se cristalizó en el Concilio Vaticano II es, sin lugar a dudas, la más profunda y extensa que se haya logrado plasmar, como reconocen los teólogos contemporáneos. Es el punto de llegada, como ya dijimos, de un esfuerzo de siglos, realizado por la comunidad cristiana para tratar de expresar su naturaleza y su misión en el mundo. La Iglesia fue profundizando esta autoconciencia a partir de los desafíos que fue encontrando en su tarea pastoral y de acuerdo a la mentalidad de cada época histórica; por eso, ella pasó por un largo proceso que culminó con estos documentos conciliares y un impulso de misión renovada. En el capítulo anterior, hemos querido sintetizar los hitos más importantes de ese recorrido para recordar un criterio sencillo, pero importante: la teología de la Iglesia del Vaticano II es fruto de la vida y la reflexión de la comunidad cristiana desde sus orígenes. Esta idea de Iglesia que ahora se expresa de forma más completa fue madurando lentamente, pasando por visiones parciales y contrapuestas, por una excesiva atención a cuestiones organizacionales, hasta que, finalmente, logró ubicar los diferentes elementos de esta compleja realidad en el lugar que les corresponde, al descubrir la perspectiva que mejor revela la índole de este misterio.

Este avance teológico ha sido interpretado de diversas maneras: para algunos, consistió en que todo el concilio se centrara en la cuestión de la Iglesia; para otros, en que ella se abriera al diálogo con las culturas y las religiones; para un tercer grupo, en que se acentuaba la comunión eclesial o el rol de los laicos en el Pueblo de Dios, etc. Ciertamente, fueron muchas las nuevas perspectivas que se abrieron a partir del Concilio y muchos los que vieron en cada una de ellas la gran contribución del concilio, sin embargo, no se puede decir que, desde una de ellas, se pueda comprender todo el misterio eclesial. El logro del concilio fue algo mucho más importante que la apertura de la Iglesia, el *aggiornamento* de sus costumbres, la generación de espacio a los laicos, o la toma de conciencia de la universalidad. La Iglesia pudo conjugar armónicamente la dimensión institucional con la dimensión sobrenatural, dando prioridad a ésta última, es decir, señalando con claridad que la Iglesia no nace de abajo porque procede de la Trinidad, que su fin principal no es introducir cambios culturales o políticos, sino orientar a los hombres a Dios, y que el centro de su vida no está en ella misma sino en la presencia de Cristo en la eucaristía.

A continuación, nos referiremos a la eclesiología conciliar y al balance sobre sus diferentes aportes.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Conclusión

Pensar cómo será la Iglesia del futuro no es una inquietud nueva; no es difícil imaginar que, desde los inicios, los cristianos se planteaban la necesidad de encontrar formas nuevas para tiempos nuevos. Por lo tanto, vamos a intentar esbozar algunos criterios que quizás sirvan para ser tenidos en cuenta a la hora de imaginar una Iglesia en tiempos de la posmodernidad. Dejando de lado, entonces, toda pretensión de originalidad y novedad, afirmamos la siguiente tesis.

La visión teológica de la Iglesia debe establecer, con claridad, el origen y el fundamento de la comunidad eclesial, el centro de su existencia y el fin hacia el cual se dirige. Y para ser más fieles a las enseñanzas del Vaticano II, hay que determinar el inicio de esta obra que realizan las Personas Divinas (*Ecclesiae de Trinitate*), la centralidad de la celebración eucarística (*Ecclesiae de Eucaristia*) y la construcción de la Ciudad Celestial (*Vera Ecclesia*) como fin de la Iglesia.

Una vez asumida esta concepción eclesial, sería posible pensar las nuevas "formas" que debería tener la Iglesia en una sociedad poscristiana.

En efecto, la concepción eclesial conciliar es la más profunda que se haya logrado. Se trata del punto de llegada de un largo camino en el que la comunidad cristiana fue tomando conciencia de su naturaleza y misión. El valor de este aporte radica no sólo en la extensión de la exposición sobre la doctrina eclesial sino, principalmente, por la hondura de su reflexión. Por primera vez, se destaca la prioridad de la dimensión misteriosa, esto es, de la presencia divina a través de signos visibles.

En la *Lumen Gentium*, se prioriza el discurso sobre Dios por sobre la temática eclesial, con lo cual cada cosa se ordena, ubicándose en su justo lugar. Se supera, así, toda visión parcial de la realidad, puesto que, siendo una realidad tan compleja en su composición y manifestaciones, muchas veces se cometió el error de absolutizar un aspecto de ella. Sin embargo, a nuestro modo de entender, la perspectiva conciliar permite la superación de una dificultad aún mayor, a saber, la tendencia a considerar demasiado la obra de los hombres en la edificación eclesial. Cada uno se representa el misterio de la Iglesia desde el lugar en el que se encuentra y la tarea que realiza, pero no siempre puede tomar distancia de forma tal de poder ver mejor lo que Dios hace en los hombres mediante la intervención de otros hombres.

En la contemplación del misterio de la Iglesia, existen no sólo las desviaciones doctrinales, sino también las desviaciones espirituales, pues, sin una vida espiritual sólida, es difícil superar la tentación de detenerse demasiado en la consideración de la obra humana en su construcción. Quien vea con claridad la prioridad de la acción divina y el fin trascendente de las acciones eclesiales podrá vencer esa forma escondida de amor propio que hace de la Iglesia una obra propia. Y sólo así transformará esas energías, que tienden a "inmanentizar" todo, en contemplación de la acción divina.

La perspectiva conciliar permite precisamente esto, por eso, la *Lumen Gentium* comienza definiendo a la Iglesia como "un sacramento universal de salvación" y explicando el origen trinitario de esta comunión de los hombres con Dios y entre sí.

La gran renovación eclesiológica consistió en haber señalado, con claridad, que el inicio de la construcción de este edificio espiritual está en Dios y no en los hombres. Olvidar esta prioridad de la acción divina sería un gran error y causaría confusiones. Nunca la Iglesia puede nacer de abajo.

No se trata de menoscabar el valor de la dimensión institucional, ya que la obra divina no excluye la humana; se trata sólo de establecer su prioridad. El misterio eclesial comienza a develarse a partir de esta afirmación: la Iglesia está conformada a imagen de la Trinidad; ella es su causa eficiente y

ejemplar, su origen y su destino.

Tampoco se trata de dejar de lado la dimensión histórica de la Iglesia, pues ésta es constitutiva de la Iglesia peregrinante, sino de fijar su fundación en las relaciones que el Dios Trino tiene con el mundo a lo largo de la historia.

Es un nuevo modo de pensar la Iglesia, en el cual tienen prioridad las acciones divinas. Por este motivo, los primeros números del documento están dedicados a la exposición de esta obra de las personas divinas.

La raíz del misterio eclesial está en la vida trinitaria, en el plan de salvación que diseña el Padre para todos los hombres. La función propia del Padre es la elección y el llamado, a imagen de lo que sucede en el seno de la trinidad. Su plan tiene un orden, tiene etapas y se concreta a partir de la predestinación a la salvación de Cristo. Su misión en el mundo es la recapitulación universal como Cabeza de este cuerpo y, por eso, la funda en la historia. Consuma la su obra, regresa al Padre y envía al Espíritu Santo, quien desarrollará en adelante una serie de funciones con las cuales se sostiene la vida de la Iglesia: santificación, vivificación, inhabitación en las almas, asistencia en la enseñanza de la verdad, unificación, donación de carismas y ministerios y permanente renovación.

La Iglesia es, ante todo, una comunidad de personas humanas que viven en comunión con las Personas divinas. La Iglesia viene de arriba, de Dios, es la comunicación de su vida a los hombres. Ninguna eclesiología que intente comprender su misterio debería establecer otro origen o fundamento.

Tampoco debería perder de vista dónde se halla su tarea más importante y, por eso, la *Lumen Gentium* (nº 11) enseña que el sacrificio eucarístico es la "fuente y cima de toda la vida cristiana", porque contiene a Cristo que es el centro de toda la Iglesia. En consecuencia, Juan Pablo II, en una encíclica reciente, afirma: "La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis el núcleo del misterio de la Iglesia". En efecto, la Iglesia nace de la Pascua que se actualiza en este sacramento y, por él, se edifica en el tiempo, puesto que, como dice el nº 3 de la *Lumen Gentium*: "la Iglesia o el reino de Cristo, presente ya en misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios". La eucaristía construye la unidad eclesial, es su signo y hace presente realmente (sustancialmente) a Cristo en su Iglesia.

Si la visión de la Iglesia conservara esta centralidad eucarística, entonces, el resto de las tareas apostólicas y organizacionales ocuparían su justo lugar.

Finalmente, el misterio de la Iglesia termina de aclararse cuando se le concede un lugar importante a la "índole escatológica de la Iglesia peregrinante". La gran renovación conciliar de la eclesiología consiste también en haber incorporado la escatología a la consideración de la realidad eclesial, el haber dedicado el capítulo 7 de la *Lumen Gentium* a la meta de su vida y a las relaciones entre la Iglesia terrenal y la celestial. Esto es importante por las siguientes razones: en primer lugar, porque empieza por un reconocimiento humilde, pues no será perfecta sino en la vida eterna; en segundo lugar, porque aclara la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios, desde la cual se debe juzgar la verdadera edificación eclesial; en tercer lugar, porque orienta toda la vida eclesial hacia Cristo, que es la consumación escatológica ya iniciada en el tiempo; y finalmente, porque pone de manifiesto que es el Cristo Glorificado, sentado a la diestra del Padre, quien edifica la Iglesia desde el cielo, donde está la *vera Ecclesia*, como la llamaba San Agustín.

De esta manera, la presentación del misterio de la Iglesia se inicia con la afirmación de que es un sacramento de Cristo, se cierra a la contemplación de la obra que continúa realizando Cristo desde el Cielo.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Conferencia dictada en el Congreso internacional de Teología del Callao, Lima, Perú, Noviembre de 2006.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

- Inicio
- Portada
- Prólogo
- Introducción
- Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia
- Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo
- Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II
- Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II
- Conclusión
- Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

- 1 Ubicación del tratado en la Suma Teológica
- 2 El orden del tratado en la Suma Teológica
- 3 El método en la construcción de las cuestiones y artículos

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

El pluralismo ha invadido en la actualidad no sólo el ámbito de la filosofía, sino también el de la teología. De allí que algunos sostengan que se hace difícil hoy un diálogo por la falta de un lenguaje común. Algunos afirman que esto representa un avance, puesto que frente a la teología clásica, de carácter dogmático, se presenta ahora una teología hermenéutica, es decir, una reflexión que sólo busca la interpretación del acontecimiento Jesús a partir de la experiencia humana atestiguada por la tradición y confrontada con la vida del hombre actual. Esta nueva forma de pensar teológicamente supone la superación (abandono) del fundamento metafísico de la teología para asumir un estilo narrativo bajo el modelo de la historia de la salvación[1].

Por este motivo, quisimos retomar la cuestión del método teológico en Tomás de Aquino, para redescubrir el lugar que en ella ocupa la metafísica y la lógica

Nuestro interés apunta al aspecto formal de la elaboración del tratado de la Trinidad, nos interesa, por lo tanto, fundamentalmente el orden, como camino de sabiduría. Por este motivo, comenzaremos con la ubicación del tratado en la Suma Teológica, como preámbulo de su orden interno, para ver luego su organización y, finalmente, el método que sigue en la elaboración de cada cuestión y artículo.

[1] Cf. VILANOVA E., *Historia de la teología cristiana*, vol. III, Herder, Barcelona, 1992, 947-1011.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

1.1 La comunión eclesial

1.2 El ministerio sacerdotal

1.3 El poder en la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1.1 La comunión eclesial

La Iglesia ha definido el tipo de comunidad que pretende conformar en la actualidad al elegir la "comunión" como una de las nociones eclesiológicas más importantes, con la intención de destacar los vínculos interpersonales que tejen la trama de este complejo tejido social. La "comunión eclesial", entonces, comprende dos aspectos, la relación de los creyentes con Dios, como fuente y origen de la comunidad cristiana, y las relaciones entre los diferentes miembros del Cuerpo Místico, donde cada uno cumple una función en orden al bien común. No obstante ello, en los últimos años ha prevalecido la aplicación de este concepto clave al estilo de vida de la organización eclesiástica, es decir, que se ha utilizado, sobre todo, para enfatizar la necesidad de diálogo y participación en las tareas eclesiales. De esta manera, la Iglesia ha querido adaptarse a uno de los cambios más importantes de la sociedad en el presente.

Sin embargo, estas renovaciones de su autoconciencia que comenzaron en los años '60, propuestas e impulsadas por el Concilio Vaticano II, parecieran ser, aún hoy, motivo de un importante debate, a juzgar por las publicaciones teológicas y magisteriales. La pregunta que surge espontáneamente es, entonces: ¿dónde está la dificultad para construir una comunidad eclesial donde predomine la comunión?, ¿acaso los hombres de Iglesia no han modificado aún su mentalidad, y si así fuera, sería posible lograrlo alguna vez?

La respuesta, obviamente, es tan compleja que no se puede caer en el simplismo de pretender culpar de estas imperfecciones sólo a algunos, a un sector; tampoco sería razonable pensar que con una "síntesis" teórica se resuelve la dificultad. Por este motivo, siguiendo las exposiciones de algunos teólogos vamos a referirnos a las causas que impiden llevar adelante una reforma del estilo de conducción.

Entre las diversas causas, una aparece como denominador común: el individualismo llevado a su máxima expresión. En efecto, la subjetividad como valor absoluto, el consiguiente relativismo moral y religioso, el pluralismo cultural y la negación de la posibilidad de encontrar una verdad existencial son consecuencia de un largo proceso espiritual, durante el cual el hombre se fue centrando cada vez más sobre sí mismo, hasta convertir su propia vida, sus sentimientos y sus ansias de realización en la principal y obsesiva preocupación existencial.

Esta etapa final de la modernidad se caracteriza por ser el fruto del agotamiento de una época construida sobre la pretensión de establecer la razón como fundamento de todo. Ese intento racionalista terminó siendo una clara demostración de que el desarrollo científico y tecnológico no puede crear, por sí mismo, un mundo mejor. Más aún, los "avances" dieron origen, muchas veces, a mayores desigualdades, injusticias, guerras y ambiciones de dominación. Los resultados fueron tan evidentes que pronto se instaló una fuerte desconfianza en las posibilidades de la razón humana.

Un ejemplo del fracaso de este esfuerzo racionalista por "imponer" su orden son los resultados que han dejado tras de sí la aplicación de las ideologías. Ellas no sólo edificaron una visión parcial del mundo y del hombre, sino que además demostraron que la puesta en práctica de sus principios fue destructiva para los individuos y las comunidades. Otro ejemplo de esto serían las innumerables formas de daño a la vida humana, originada por los adelantos científicos. Por estos motivos, la consideración de las posibilidades de la inteligencia del hombre mudó de un extremo al otro, al punto de sostener que le resulta imposible al entendimiento alcanzar una verdad sobre las cosas.

Una de las notas distintivas fundamentales de este "ocaso" de la modernidad es el abandono de las "metanarraciones", es decir, de las visiones universales. Se pasó a un modo de pensar totalmente diferente, en el que predomina la idea de que sólo es posible elaborar explicaciones parciales de una realidad que se percibe, cada vez más, como compleja y diversa. Se ha impuesto una creciente particularización de las culturas como reacción contra las tendencias de la globalización, de modo

que han adquirido gran valor las culturas locales y nacionales. Las síntesis racionalistas han sido reemplazadas por relatos de innumerables historias particulares de individuos y pueblos, en los que predominan las nociones de finitud y contingencia de la existencia temporal de las personas[1].

Junto con estos nuevos enfoques, ha surgido la revalorización de la tolerancia como actitud de respeto hacia el que tiene una opinión y una cultura diversa, lo cual es, a todas luces, uno de los aspectos más positivos de la época. Esta apertura hacia lo diferente ha dejado abiertas las puertas para un mayor enriquecimiento cultural de los individuos y las sociedades. Sin embargo, ha generado las condiciones para que se produzca un cambio al que no podemos calificar de igualmente positivo, pues del pluralismo cultural se ha llegado a un pluralismo radical, es decir, a la negación de que exista una verdad que sea válida para todos los hombres.

Otras de las peculiaridades de la cultura contemporánea es la admirable facilidad con la que se producen e incorporan los cambios en las opiniones, estilo de vida, escenarios políticos, etc., que llevan a la convicción de que existe una mutabilidad permanente que, invadiendo todos los ámbitos de la realidad humana, produce un vacío en el contenido, especialmente, de las costumbres. La disposición permanente al cambio deja de lado todo tipo de tradiciones, entre las cuales también se encuentran las que proceden de las religiones.

Por otra parte, la conciencia individual se ha constituido en el referente último de los juicios éticos. Esto significa que, en general, las decisiones se toman teniendo en cuenta solamente el parecer de cada uno, y dejando de lado otro tipo de normas heterónomas, entre las cuales se hallan, naturalmente, los preceptos divinos. El deseo de libertad se expresa principalmente en la autodeterminación de la propia vida.

La voluntad de participar en los procesos de conducción de las instituciones y del gobierno político es otra de las notas que distinguen el comportamiento del individuo posmoderno. No obstante ello, esta característica tiene también su contracara, puesto que se observa un marcado rechazo a formar parte de cualquier tipo de institución, incluyendo la religiosa. Esa pertenencia es vista como una limitación a la experiencia de libertad y a la realización individual. El único valor de las instituciones, aún de las públicas, pareciera ser la satisfacción de las necesidades individuales; sólo en ese caso esas instituciones se perciben como útiles. De todas maneras, hay que decir que, a pesar de este rechazo, hay interés por tomar parte en las organizaciones que tienen una estructura que permite la participación y que ofrecen servicios concretos a la sociedad, como las nuevas organizaciones políticas y ecológicas. Naturalmente, en este contexto las iglesias cristianas pueden ser vistas como grandes organizaciones que prestan servicios religiosos, con un personal especializado y una jerarquía que la conduce.

A este obstáculo que encuentran las comunidades de creyentes para incorporar nuevos miembros, habría que sumarle el hecho de que hay un nuevo modo de comprender la relación con lo sobrenatural. La apertura a la trascendencia, en efecto, se traduce muchas veces en un interés difuso por la experiencia de una realidad misteriosa, vinculada, habitualmente, al cosmos. Son las propuestas que presentan algunas corrientes ecologistas, algunos grupos de autoayuda inspirados en la New Age y ciertas comunidades que retoman teorías gnósticas y mitos antiguos. En todos estos casos, se busca tener la percepción de una realidad trascendente; aunque esa trascendencia se presenta como un concepto muy vago de lo que es la divinidad y nunca como un Dios personal, con el cual la relación debe ser más exigente y vinculante. Lo religioso es, entonces, atractivo en cuanto se convierte en un medio para vivenciar sentimientos de paz y armonía o en un conjunto de consejos sapienciales para conducirse con mayor éxito en la vida. En realidad, la atención de los hombres en la actualidad está centrada en la propia existencia, la vida se conforma de acuerdo a la máxima "vive tu propia vida", es decir, el centro de interés está puesto en la satisfacción de las necesidades básicas, en lograr que la vida sea lo más bella y digna posible y en imprimirle un cierto estilo personal a las tareas cotidianas[2].

Este estilo de vida no sólo resulta una dificultad para la Iglesia, sino que es, de hecho, uno de los problemas más profundos con lo que se enfrentan las personas y las familias: el individualismo. Todo proyecto de trabajo en equipo o de edificación de un bien común conlleva un gran esfuerzo por lograr interesar a los individuos; de allí que el desafío más grande consiste en encontrar el camino más adecuado, dentro de una sociedad de masa e individualista a la vez, para construir comunidades de creyentes.

La Iglesia, consciente de este desafío, ha recuperado la noción de comunión como uno de los objetivos principales a encarar en la actualidad. Sabe que el cambio de mentalidad en las personas ha sido demasiado profundo y, por eso, busca los instrumentos que fomenten la participación en la

edificación de las comunidades. La expresión más acabada de esta exigencia es la conclusión del Sínodo de los Obispos de 1985, que presenta este concepto eclesiológico como el "pensamiento central y fundamental" de los documentos del Concilio Vaticano II, pues la visión conciliar de la Iglesia se concentra en la idea de misterio. La comunidad de creyentes es el misterio de la salvación, el sacramento salvífico que realiza la comunión de los hombres con Dios y entre sí; y esto es la esencia misma de la Iglesia. En consecuencia, la dimensión institucional está completamente ordenada a la comunión eclesial, esto significa que de ningún modo la estructura organizacional, con su jerarquía y distribución de funciones constituye un fin. La Iglesia tiene como único fin a Dios y la institución es sólo un medio para que los hombres se encuentren con Él. La Iglesia es una comunión de fe y de gracia, y también una sociedad organizada, por eso se explica el valor fundamental de esta noción. Como dice el Concilio, es la "comunión" del Cuerpo Místico de Cristo[3].

Este desafío eclesial ha sido tenido particularmente en cuenta por algunos teólogos que, ensayando un balance de la incorporación de la visión conciliar, han querido insistir en que se trata de una de las tareas más urgentes de la Iglesia de cara al futuro. La Iglesia, en efecto, ha generado numerosos espacios de diálogo y participación, como las conferencias episcopales (con todas sus comisiones), los sínodos, (locales y universales), etc., sin embargo, al parecer, los cambios implementados no han sido suficientes, pues los reclamos de una mayor comunión siguen estando.

A continuación, vamos a exponer las opiniones de algunos teólogos, seguidas de nuestras reflexiones, para rescatar los elementos que se deberían tener en cuenta a la hora de pensar la edificación de una comunidad eclesial.

Vamos a comenzar por referirnos a la noción misma de "comunión" y su valor eclesiológico; pues lo primero que se debe hacer es dejar en claro su sentido, dado que el uso más frecuente ha reducido su significado a la comunión en sentido horizontal, es decir, a las relaciones interpersonales de los miembros de una comunidad.

El término "comunión", en sentido teológico, designa primera y principalmente la comunión con Dios, puesto que es ése precisamente el fin de la Iglesia: ser un instrumento eficaz de esa unión. A partir de esa unión que se inicia en el acto de fe y se realiza en la vida de la gracia, el vínculo que une a los hombres es elevado al plano de lo sobrenatural, porque el fin hacia el cual se dirigen todas las acciones es Dios y porque el modo de amar no es otro que el de Cristo. Si se pierde de vista esta prioridad y sus consecuencias, se produce una horizontalización del término con el olvido consiguiente de que se trata de un misterio.

Esto ha sucedido, al menos en el planteo de algunos teólogos, en el período posconciliar; por esa razón, la Comisión Teológica Internacional, presentó en el año 1987, un documento sobre la noción de "comunión", en el que expone todos los elementos que componen dicho concepto y sus aplicaciones. El documento señala que.....

Estas indicaciones de la Comisión Teológica Internacional bien vale la pena tenerlas en cuenta en el momento de pensar la Iglesia, puesto que, como sucede con toda obra que los hombres emprenden, la idea que tienen en mente resulta decisiva en la forma que esa obra adquiera luego.

A estas indicaciones, podríamos sumar las precisiones del teólogo alemán Leo Scheffzyck, en su obra sobre la correcta interpretación de la teología del Concilio. Scheffzyck afirma que algunos autores (como E. Schillebeeckx, en *El misterio eclesial*) desvirtúan la noción al presentarla como una realidad anterior a la institución, como un lazo de relaciones interpersonales, en las que no hay una dirección a la trascendencia, ni una ordenación jerárquica. La Iglesia, en esta perspectiva, es concebida como una comunidad de hombres, de carácter pluralista, que tiene por objetivo trabajar por la solidaridad humana universal, para lo cual decide predicar la Palabra de Dios[4]. Esta idea de Iglesia resulta ser una deformación de la naturaleza de la unión que sustenta la vida eclesial, puesto que, al invertir el orden de prioridad, se modifica el fundamento de la institución eclesial. No se trata de una sociedad constituida a partir de la decisión de sus miembros en pos de un bien común; no es la consecuencia de un vínculo afectivo manifestado a través de sentimientos por sus integrantes; tampoco es un grupo (comunidad de base) al servicio exclusivo de los hombres; ni mucho menos es una organización humana con fines sociales y políticos; pues ninguno de estos elementos y objetivos constituye el fin esencial de la Iglesia. Ella cumple diversas tareas en el mundo, sin embargo, su misión es llevar a los hombres a Dios. Ella puede -y debe- fomentar sentimientos de amistad entre aquellos que se unen para alcanzar un mismo fin, llevando un mismo estilo de vida; pero la incorporación, la participación y la permanencia tienen origen en la capacidad que la gracia da a la voluntad humana de amar a Dios. Es más, es éste amor el que suscita el vínculo de amistad entre sus miembros.

En nuestra opinión, para pensar bien el misterio de la Iglesia, hay que distinguir el legítimo reclamo de participación y diálogo en la conducción de las comunidades eclesiales, de la concepción teológica de dichas comunidades, puesto que las dificultades que más frecuentemente encuentra el ideal de comunión resulta ser la mentalidad de sus miembros. En efecto, la teología debe presentar la realidad de la Iglesia de manera tal que aquellos que conducen sus obras no pierdan de vista que ella es una obra de Dios y, por lo tanto, confíen en la acción del Espíritu Santo. La reflexión teológica puede contribuir también a que el modelo eclesial sea más abierto a la participación, ya que el que conduce no piense que todo depende de él. Pero lo que no puede hacer la teología es modificar la estructura de la personalidad de sus miembros, que es donde habitualmente se encuentran los escollos para el diálogo. ¿Cuál es el motivo de fondo por el cual algunos se cierran al diálogo: su apego a una concepción teológica, sus inseguridades? La incapacidad de algunos para escuchar, el amor por la propia opinión y la voluntad de dominio se esconden, a veces, detrás de concepciones teológicas.

El cambio de mentalidad que se ha producido en la sociedad actual significa un desafío para la Iglesia: formar a las nuevas generaciones en la capacidad para trabajar en equipo. Las organizaciones no se mantienen al margen de la evolución del pensamiento, por eso, hoy en día, es una condición indispensable que los que conducen tengan esa apertura mental y de corazón para dialogar, comprender puntos de vista diferentes y ejercer un liderazgo que no se encierre en la visión y acción de un individuo solo. Éste debería ser un aspecto de la formación sacerdotal y laical que la Iglesia no debería postergar, aunque haya que reconocer que las personas nacen con una mayor o menor predisposición natural para la apertura intelectual y afectiva de la que hablamos.

De todas maneras, el reclamo por un modelo de Iglesia donde predomine el sentido de la comunión pareciera ser una exigencia más honda que la búsqueda de soluciones para las dificultades organizacionales; lo que se desea, en realidad, es encontrar un verdadero espacio de vida fraterna en común. El cristiano precisa, en medio de una sociedad individualista, un grupo donde alimentar su alma mediante la oración y el apostolado, y lamentablemente, pocas veces halla propuestas concretas. De hecho, aquellas corporaciones que ofrecen una vivencia profunda de la vida espiritual, una formación cristiana sólida, una identidad definida y un compromiso apostólico concreto convocan a jóvenes y familias. El mejor ejemplo de esto es la experiencia eclesial de los nuevos movimientos eclesiales, a los cuales el Papa Juan Pablo II llamó "la nueva primavera" de la Iglesia, dado los numerosos frutos que suscita allí el Espíritu. En ellos, laicos y sacerdotes viven una experiencia espiritual comunitaria, buscan cultivar un mejor conocimiento interpersonal y realizar tareas en pos de un mismo proyecto apostólico, que genera naturalmente un mejor ámbito de diálogo y participación. Estos movimientos eclesiales abrieron nuevos espacios a la participación laical que proponía el Concilio, son ellos quienes, en muchas ocasiones, tienen las responsabilidades más importantes en la conducción de la comunidad. También es cierto que la participación en sus actividades durante varios años les permite brindar una formación cristiana sólida y una vivencia de la institución como algo propio, como si fuera una gran familia. La pregunta que deberíamos hacernos es, entonces: ¿qué elementos de este modo de vivir la Iglesia sirven para la organización tradicional de diócesis compuestas de comunidades parroquiales?

[1] Seguimos en esto el análisis de Medard Kehl, jesuita profesor de dogmática en la Escuela Superior de Filosofía y teología de Frankfurt, ha publicado *La Iglesia. Nosotros seguimos su ensayo Dove va la Chiesa?. Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia, 1998,21 y ss.

[2] Cf. KEHL M., o.c., 41.

[3] Cf. *Lumen Gentium*, 50.

[4] Cf. SCHEFFZYK L. *Aspetti Della crisi posconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano, 1998, 75.

Inicio
Portada
Prólogo
Introducción
Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia
1.1 La comunión eclesial
1.2 El ministerio sacerdotal
1.3 El poder en la Iglesia
Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo
Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II
Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II
Conclusión
Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II
Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1.2 El ministerio sacerdotal

El ejercicio del ministerio sacerdotal es otro de los cuestionamientos más profundos que se le hacen a la Iglesia, suscitados, en algunos casos, por algunos teólogos católicos que propugnan modificaciones importantes. El debate gira, a menudo, sobre la ley eclesiástica de la obligación del celibato para los sacerdotes y sobre el impedimento de las mujeres de acceder al orden sagrado, pero más allá de estas cuestiones, se constata una crisis de identidad sacerdotal a juzgar por la falta de vocaciones, las crisis morales y espirituales y las defecciones. Hay una polémica en torno al sentido del ministerio sacerdotal dentro de la comunidad eclesial y en torno a su rol en la sociedad que, en algunos casos, llega a poner en tela de juicio la naturaleza y la existencia del sacerdocio en la Iglesia.

Para comprender mejor la hondura de esta crisis, vamos a comenzar por referirnos al cuestionamiento más audaz de la idea de sacerdocio propuesta por el exegeta Herbert Hagg[1]. Este profesor de la facultad de Tubinga afirma, en su obra *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, que el sacerdocio ministerial no debería existir en la Iglesia católica pues no es lo que Jesús deseaba. La intención del Salvador, enseña, era fundar una comunidad de hermanos y hermanas sin diferencia alguna, sin estamentos separados de clero y laicado.

La conclusión de Haag, en realidad, no sólo es audaz, sino que no es católica, porque se atreve a negar el fundamento mismo de la Iglesia, esto es, la existencia del sacerdocio ministerial, peor aún, del sacerdocio de Cristo mismo. Este autor propone un nuevo modo de pensar la realidad eclesial, que resume en los siguientes puntos:

1. En la Iglesia católica hay que eliminar la división de estamentos (clero-laicado), porque esto no corresponde con lo que Jesús hizo y enseñó.
2. Hay que revalorizar en serio el lugar de los laicos, pues a pesar del intento del Concilio Vaticano II, ellos siguen siendo visto: como asistentes de la jerarquía.
3. Jesús rechazó el sacerdocio judío y los sacrificios cruentos de su época.
4. Jesús no propone un nuevo sacerdocio, porque ni Él ni los apóstoles eran sacerdotes.
5. Jesús no quiso que entre sus discípulos hubiese clases o estados, sino que todos fueran hermanos.
6. A partir del siglo III, se constituyó una jerarquía que dirige las comunidades y las celebraciones, a pesar de la voluntad contraria de Jesús.
7. Los cargos eclesiásticos, incluido el de obispo, son creaciones de la Iglesia.
8. Recién a partir del siglo V, la celebración de la eucaristía se reserva al sacerdote (porque tiene el carácter sacramental).

9. Durante 400 años, esas celebraciones estuvieron en manos de los laicos.

10. En consecuencia, el único requisito para presidir la eucaristía debería ser un encargo, y no la ordenación sacerdotal.

Estas conclusiones de Haag se apoyan en una interpretación absolutamente original de los textos sagrados. En efecto, contradiciendo las enseñanzas del Magisterio y de los exegetas católicos, él dice que en el Nuevo Testamento no se afirma ni una sola vez que los apóstoles sean sacerdotes, por lo tanto, las enseñanzas del Magisterio no tienen fundamento bíblico. Lo único que se sabe con certeza de San Pablo, continúa, es que participaba de la fracción del pan, pero no que fuera ministro ordenado. Y lo mismo sucede con el resto de los apóstoles, pues cuando se habla de ellos, no se hace distinciones de estados. De modo que, concluye, el ministerio sacerdotal tal como se concibe actualmente, nada tiene que ver con los textos bíblicos en los que se menciona a Cristo como el único mediador. Comprender el sacerdocio católico como un ministro de Cristo, dotado de poderes sagrados y privilegiado con carismas especiales, no es más que la transposición de la concepción judaica al sacerdocio de la Iglesia. Y esto es erróneo desde el punto de vista de la historia sagrada, e ilógico, desde el punto de vista de las ideas.

Haag dice encontrar en la misma Escritura argumentos para sostener estas tesis, negando, contra toda evidencia, por ejemplo, el contenido sacerdotal de la Carta a los Hebreos, a la cual califica de "antisacerdotal", dado que en ella se contraponen el antiguo orden con el nuevo iniciado por Cristo, el cual reemplaza al anterior por ser efímero. Pero si se examinan bien los textos, llega a sostener Haag, hay que concluir que en el Nuevo Testamento no se habla de sacerdocio común ni sacramental.

Estas afirmaciones niegan lo que el mismo texto sagrado dice, niegan la interpretación oficial del Magisterio y niegan los estudios de hermenéutica bíblica católica. En efecto, en la Sagrada Escritura, se habla de un sacramento del orden que se recibe por imposición de las manos (Hech. 6,16; 14,22; 1 Tim. 4,14; 2 Tim.1,6). No se puede dejar de lado, sin justificación alguna, estos pasajes. Como tampoco se puede admitir una reprobación de las enseñanzas de la Carta a los Hebreos que se apoya sólo en su opinión personal, pues el texto no sólo menciona los elementos que distinguen al nuevo sacerdocio, sino que dedica un espacio importante a la exposición del sacerdocio de Cristo y a su principal acción sacerdotal: el sacrificio de su vida. Estas enseñanzas han sido retomadas por el resto de los textos que componen el Nuevo Testamento, especialmente por la Carta primera de Pedro y, sobre todo, por el Apocalipsis, como lo reconocen todos los exegetas católicos contemporáneos[2].

Sin embargo, Haag no fundamenta su tesis sólo en su peculiar modo de leer la Biblia, sino que dedica el último capítulo de su ensayo a explicar el origen histórico del sentido actual de jerarquía en la Iglesia. Para este autor, recién en el siglo IV se produce la distinción entre clero y pueblo, pues en la primitiva comunidad no había tal distinción, todos se consideraban hermanos y hermanas, sin pertenecer a un estamento diferente por desempeñar un cargo. Luego de tres siglos, se desarrolló la idea de autoridad sagrada, a la cual se limitó el poder de presidir la eucaristía. Este proceso se produjo, agrega, por tres factores: por la paulatina asociación de la eucaristía a la noción de sacrificio; por la necesidad de desarrollar una jerarquía y, por el acrecentamiento del papel del culto. La justificación teológica de este cambio se produjo con la distinción agustiniana de gracia sacramental y carácter sacramental. De esta manera, los cargos jerárquicos son una invención de la Iglesia misma, de allí que ella puede disponer libremente de ellos según sus necesidades, reconociendo que no es necesaria la consagración sacerdotal para presidir la eucaristía[3].

También en este caso, los argumentos de Haag dejan de lado el testimonio incontrastable de la tradición eclesial, según los textos de los Padres de la Iglesia, las Catequesis, Cartas apostólicas, etc, que demuestran una clara idea del rol sacerdotal en las celebraciones. Las tesis de Haag se apartan de la teología católica, expuesta en las definiciones conciliares, especialmente de la doctrina sobre la Eucaristía y sobre el Orden Sagrado del Concilio de Trento y fueran asumidos por el Vaticano II. No entraremos en la consideración de los errores de Haag, porque nuestro interés es sólo señalar una de las manifestaciones de la crisis de la identidad sacerdotal.

Otra expresión del debate actual sobre el sentido del sacerdocio es el cuestionamiento de la ley del celibato por parte de un número importante de teólogos. Los motivos que se aducen para justificar el cambio en la disciplina eclesial son los siguientes:

1. se trata de una costumbre que se aleja del estilo de vida actual;

2. genera una frustración en aquellos que teniendo vocación sacerdotal les cuesta mucho cumplir con esta prescripción;

3. la escasez de vocaciones debido a la imposición de una exigencia difícil de aceptar en la actualidad;

4. el que sea sólo una disciplina exigida recién a partir del siglo IV en Occidente, y no requerida por la Iglesia Oriental;

5. los dolorosos casos de escándalos morales por relaciones indebidas, homosexualidad y pedofilia, etc.

Estos argumentos son atendibles, porque es cierto que hay una disminución sensible en el número de ministros consagrados y que las diócesis, en algunas ocasiones, no llegan a cubrir la atención de todas sus parroquias; sin embargo, la falta de vocaciones se debe a una serie de factores: a la falta de formación cristiana en las familias, al estilo de vida moral de la sociedad, al materialismo y el individualismo, a la falta de ejemplos de vida santa que movilicen a los jóvenes, a la ausencia de comunidades cristianas que contengan y acompañen las vocaciones, a la formación pobre de algunos seminarios, a la necesidad de tener un perfil más definido del sacerdote como hombre consagrado a Dios, entre otros. No se puede sostener, que con la modificación, de esta disciplina la Iglesia vaya a solucionar todos los problemas que presenta la escasez de ministros, pues el problema no sólo es de número. ¿Cuántos son los sacerdotes que desarrollan una tarea pastoral muy limitada? ¿Por razones personales, porque no les gusta exigirse; por motivos temperamentales, porque no desean modificar sus criterios; o bien, porque los superiores no saben aprovechar sus capacidades y los someten a continuas frustraciones? Si quisiéramos ser justos, deberíamos mencionar más dificultades, pero no es nuestro objetivo, basta con concluir que los obstáculos son numerosos y que, por lo tanto, todos deberían ser tenidos en cuenta.

Por otra parte, habría que decir que ninguno de los teólogos que proponen un cambio menciona siquiera la necesidad de reflexionar sobre lo que implicaría el matrimonio para un ministro consagrado hoy. En la actualidad, más de la mitad de los matrimonios fracasan o viven infelices conformándose con infidelidades pasajeras; si los sacerdotes se casan, ¿piensan que podrán escapar de estas estadísticas. Por otra parte, el matrimonio no sólo supone el amor, sino la capacidad de mantener una familia: ¿los presbíteros están preparados para eso? En algunos cuestionamientos pareciera haber una idealización de las posibilidades de realización de la vida matrimonial y familiar y un olvido del valor de una plena dedicación a Dios; por eso, sería bueno recordar los razones expuestas por la Iglesia para exigir esta renuncia. Es cierto que el celibato implica un estilo de vida, renunciando cotidianas y, sobre todo, una oración profunda centrada en la liturgia, pero es posible, como lo demuestran los buenos ejemplos. Lo más duro es, en todo caso, la soledad que puede sentir un hombre viviendo aislado, sin una comunidad cristiana que lo acompañe y sostenga. Por eso, la Iglesia necesita generar espacios de vida fraterna en común compuestos de sacerdotes y laicos.

Otro de los cuestionamientos que manifiesta una crisis de la identidad sacerdotal en algunos es la insistencia en el pedido de ordenación de las mujeres, aunque es un caso distinto al anterior, porque existe una definición magisterial de Juan Pablo II que ha definido la cuestión. Esto es lo que llama la atención: que se pretenda continuar con un debate cuestionando no sólo la decisión de la Iglesia, sino su capacidad para decidir sobre una materia tan grave. Algunos teólogos, como Bernard Häring, o Christian Duquoc, no se conforman con proponer nuevamente que las mujeres sean admitidas al sacerdocio, sino que ponen en duda la validez de las definiciones del Magisterio.

Häring considera la decisión papal como inoportuna e inútil, un esclarecimiento innecesario que no debería haber cerrado el debate teológico sobre la cuestión; pues, en su opinión muchos teólogos aseveran que no hay fundamento en la Sagrada Escritura para tomar esa decisión, a lo cual agrega que la opinión general de hoy en día aceptaría la consagración sacerdotal de las mujeres, por eso, es formalmente inválida[4]. Las afirmaciones de Häring van más allá de esta cuestión, porque termina proponiendo una nueva manera de comprender la infalibilidad papal. Apoyándose en la autoridad del teólogo Yves Congar, sostiene que toda definición pontificia para tener validez definitiva e infalible tiene que ser realmente aceptada por toda la Iglesia con libre asentimiento.

Al leer estos cuestionamientos a las enseñanzas magisteriales, uno tiene la impresión de que, además de proponer un cambio sustancial en la Iglesia con la ordenación de las mujeres, estos teólogos están reclamando para sí un nuevo lugar dentro la comunidad eclesial; pues si la fe de la Iglesia depende de la opinión general, la cual es manejada por un grupo de teólogos, entonces más

que buscar que la Iglesia crezca, ellos están haciendo un reclamo de poder. Quieren ser ellos quienes tomen las decisiones más importantes, y que el resto obedezca.

Por otra parte, habría que agregar que la propuesta de ordenar mujeres no tiene en cuenta lo que la Iglesia ha enseñado hasta ahora. En efecto, la teología católica ha iluminado la concepción del hombre afirmando que en la doctrina sobre la creación hay un verdadero orden entre los sexos, con plena igualdad y dignidad personal, pues ambos son imagen de Dios; y sosteniendo también que la diferencia sexual es necesaria para la mutua complementariedad y plenitud de la creación. En consecuencia, es natural y bueno que el hombre y la mujer cumplan roles diferentes, sin que esto signifique un menoscabo de algunos de los dos, a no ser que se hayan aceptado previamente algunos prejuicios feministas al respecto. La función sacerdotal cristiana, además, tiene su origen en la obra de Cristo, y el hecho de que, al asumir la naturaleza humana, Dios se haya hecho hombre, expresa, sin lugar a dudas, la voluntad divina; voluntad que también se manifiesta en la elección que el mismo Cristo hiciera de varones para continuar su misión sacerdotal en el mundo, como lo transmite la Tradición de la Iglesia. También habría que tener en cuenta que Cristo cumple una función dentro del Cuerpo Místico que normalmente se atribuye a los hombres en la familia: la de ser Cabeza de la Iglesia y Señor del mundo. Por último, no se puede dejar de lado el hecho de que el sacerdote que "in persona Christi", al tomar una hostia y decir: "esto es mi cuerpo", está repitiendo las palabras que dijo el hombre-Dios Jesús, lo cual sería difícil de entender si fuera pronunciado por una mujer[5]. Con todas estas razones, la Iglesia de ninguna manera discrimina a la mujer, pues le reconoce, cada vez más, un rol importante dentro de su misión. Y de hecho son mujeres las que asumen tareas protagónicas en algunas comunidades, aunque cabe decirlo, en realidad, la mayor participación de la mujer y de los laicos en general, depende de la formación (profesional y doctrinal) que les dé la Iglesia, pues con la buena voluntad hoy no basta. Un signo inequívoco del valor de la mujer es que la Iglesia se comprende a sí misma como una mujer; ella es imagen del Pueblo elegido, y de hecho se denomina a sí misma como una madre que custodia, protege y ofrece la vida divina.

[1] Haag tiene varias publicaciones, entre ellas: *Breve diccionario de la Biblia*; *El país de la Biblia*; *El problema del mal*; *Diccionario de la Biblia*; *No os dejéis arrebatar la libertad*.

[2] Cf. VANHOYE A., *Prêtres anciennes, Prêtre nouveau, selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris, 1980, ¿

[3] Cf. Idem 112.

[4] HÄRING B., *Il coraggio di una svolta nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 121.

[5] Cf. SCHEFFCYK L., o.c., 97-102.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

1.1 La comunión eclesial

1.2 El ministerio sacerdotal

1.3 El poder en la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1.3 El poder en la Iglesia

Otra de las cuestiones que ha sido objeto de análisis de varios teólogos preocupados por el futuro de la Iglesia ha sido el tema de la administración del poder eclesial, es decir, de la forma de su ejercicio en el gobierno de la comunidad cristiana. Este planteo tiene un doble origen: por un lado, la forma de actuar y decidir de las personas ha sufrido profundas modificaciones, al punto de producir una verdadera crisis de autoridad generalizada; por otro lado, la estructura jerárquica de la Iglesia se encuentra con serias dificultades para conducir esta institución que administra cosas sagradas y verdades eternas. Así pues, la crisis de autoridad que se vive en la Iglesia se experimenta en toda la sociedad, en el ámbito político, con la falta de interés y participación de los ciudadanos en las decisiones de gobierno, pues no se sienten realmente representados por sus dirigentes. Esta crisis tiene expresiones muy definidas en el ámbito educativo con los obstáculos que se encuentran para la educación de los niños y los jóvenes. Pero tiene sus raíces en la familia misma, donde a los padres les resulta difícil ser ellos, y no lo medios de comunicación, los que formen los criterios en sus hijos. Toda decisión es objetada, toda institución pareciera obligada a dar permanentemente razones de su existencia, y como es natural la Iglesia no podía mantenerse al margen de esta característica de la sociedad actual. Los documentos magisteriales son recibidos con actitud contestataria, las decisiones de gobierno del Papa y los obispos son discutidas, y algunos cristianos se sienten con libertad para elegir qué parte del credo o de los mandamientos desean asumir[1]. Por este motivo, se ha impuesto un debate entre teólogos sobre la forma de ejercicio del poder en la vida intraeclesial.

Lamentablemente, esta discusión parece concentrarse en la forma de ejercicio del Primado papal, como si fuese la única autoridad que existe en la Iglesia. Pero lo que llama más la atención es que se da en uno de los momentos de la historia de mayor prestigio del papado. El Papa Juan Pablo II, ahora en proceso de beatificación, ha sido reconocido como la autoridad espiritual más importante de su tiempo, como quedó demostrado en su sepelio en Roma, sin embargo, algunas de sus enseñanzas fueron duramente criticadas, por ejemplo: su defensa de la vida. Durante los últimos años del pontificado de este Papa, varios teólogos y pastores comenzaron a debatir sobre la forma de ejercicio del primado, quizás legítimamente motivados por el pedido de reflexiones sobre el tema que el mismo Papa formulara en la *Ut unum sint*[2]. Pero el debate, en nuestra opinión, se ha limitado a criticar el centralismo romano, cuando, en realidad, la cuestión de fondo es el modo de ejercer el poder, cualquier poder, en la comunidad cristiana. No existe una institución que tenga un poder tan grande como la Iglesia, poder no en sentido social o político, sino en sentido sagrado, pues la raíz de la organización interna pasa por la potestad, recibida directamente del Hijo de Dios, de administrar cosas sagradas y predicar una Verdad absoluta y divina.

Por eso, al respecto hay un criterio que conviene formular desde un principio: las dificultades que encuentra la Iglesia para cumplir con su misión no se solucionan con modificaciones organizacionales, sino recuperando la claridad teológica de la misión que debe alcanzar. Sucede, que en algunas ocasiones, los que conducen se entusiasman demasiado con un nuevo programa o con la reorganización de tareas, sin preguntarse si todos los que forman parte de esa organización tienen en claro cuál es su verdadero objetivo. El problema de fondo es siempre el fin.

A continuación, nos referiremos a las propuestas que han sido formuladas sobre la cuestión; en primer lugar, a las reflexiones del antiguo arzobispo de San Francisco (EEUU), John Quinn[3]. Para este pastor, el pontificado de Juan Pablo II ha centralizado demasiado el gobierno de la Iglesia, complicando la tarea de conducción de la Iglesia universal con toda la diversidad de sus comunidades, y por eso, lo califica de "grave obstáculo" en orden a la unidad[4]. A raíz de eso él propone aprender de la estrategia de descentralización que están llevando a cabo las organizaciones internacionales, como la Cruz Roja, los organismos de Naciones Unidas, las multinacionales, etc. La Iglesia, dice Quinn, no debería quedarse fuera del tiempo, pues la descentralización evita el envejecimiento y la fragmentación en organizaciones que, al estar presente en varios países, se ven afectadas por la diversidad cultural y los frecuentes cambios que esas culturas experimentan. El conceder autonomía a cada comunidad, continúa, serviría también para estimular la participación y la

diversidad; y si se aplica el principio de subsidiaridad y la colegialidad, no conllevaría el riesgo de caer en una fragmentación de iglesias nacionales o en un cisma.

El Primado papal, agrega Quinn, debería ser ejercido según el modelo del primer milenio, es decir, teniendo como misión principal asegurar la comunión eclesial. Esto significa un ejercicio colegiado del Primado, para lo cual propone acrecentar el espacio de la práctica de la colegialidad, es decir, los sínodos y las conferencias episcopales, pues allí es donde se hallaría una relación más armónica entre los obispos y el Papa. Quinn propone, además, dar una mayor participación a los obispos, sacerdotes y laicos en la elección de obispos, y fomentar la internacionalización de la curia romana y la incorporación de laicos a los organismos del Vaticano y a la elección del pontífice[5].

En segundo lugar, otro de los que sugieren modificaciones importantes en el ejercicio del papado es el famoso teólogo moralista Bernard Häring[6], quien acusaba al pontificado de Juan Pablo II de "infalibilidad galopante". Nunca antes en la historia de la Iglesia, dice, se había desarrollado semejante aparato de poder central en Roma. El obispo de Roma, concluye, debería ejercer el primado a modo de patriarcado, y en algunas ocasiones, como un juez que haga de árbitro universal en la Iglesia[7].

En tercer lugar, la propuesta del teólogo argentino Carlos Schikendantz está en la misma línea de las anteriores[8], pues propone la descentralización del gobierno eclesiástico y el retorno a la forma de ejercicio del primado del primer milenio. Schikendantz analiza la génesis histórica de esta concentración de poder en Roma que se fue dando de manera progresiva en la historia de la Iglesia. Pues, recién en el siglo V, con León Magno, afirma, se asumió la idea de la superioridad de la iglesia de Roma sobre el resto de las comunidades; luego, se incorporó la forma monárquica de gobierno, especialmente a partir del cisma de la Iglesia oriental. En el medioevo (siglo XII), se desarrolló la noción jurídica de potestad de jurisdicción universal, con lo cual el Papa se convirtió en la fuente de toda autoridad eclesial. Más tarde, en el siglo XIX, la concentración de poder se acentuó aún más en la confrontación contra el conciliarismo, el galicanismo, la tentativa de iglesias nacionales, algunas ideas de la Reforma, y por supuesto, el racionalismo, el liberalismo y el secularismo. Esta consolidación de potestad en el Primado, concluye, no logró ser contrarrestada por la doctrina del Concilio Vaticano II, a pesar de exponer la teología del episcopado como complemento de la del Primado del Vaticano I; puesto que el modo de ejercicio del pontificado de Juan Pablo II, con su presencia universal mediante viajes y los mass media, sumado a la falta de aplicación de la colegialidad en sínodos y conferencias episcopales, no hicieron sino continuar ese proceso de concentración de poder.

Sobre las reflexiones y propuestas de estos teólogos, tenemos que decir que ciertamente la Iglesia debe reconocer que la crisis de autoridad de la sociedad actual también le afecta y que es necesario hacer una reflexión profunda sobre el ejercicio del poder en la Iglesia. Pero para que esa reflexión sea profunda, debe llevar su análisis hasta las causas más profundas, es decir, que no puede señalar como única problemática eclesial al gobierno que el Vaticano ejerce sobre la Iglesia universal. La crisis de autoridad en la Iglesia se extiende a todos los ámbitos, a todas las comunidades, de forma tal que, en realidad, lo que está haciendo falta es una consideración de la naturaleza del poder.

En efecto, la crisis de autoridad se percibe en las diócesis a partir de los conflictos que los obispos encuentran para dirigir a sus sacerdotes; para implementar un plan pastoral de conjunto y no que cada comunidad o presbítero tenga su propio proyecto; para implementar un sistema de formación de catequistas; para tener criterios comunes en materia litúrgica y de administración de sacramentos. Algunas de estos problemas encontrarían una solución con mayor facilidad, si las iglesias particulares encontrarán los caminos para una mayor cooperación, como ser en materia de formación sacerdotal, de educación católica, de asistencia económica a las zonas más necesitadas. En este sentido, debería existir un mayor espíritu de comunión entre las comunidades, entre las diócesis y entre las congregaciones o movimientos laicales, etc. La dimensión de comunión debería cristalizarse mediante la cooperación generosa entre las comunidades, y seguramente eso resolvería varios de los problemas que los teólogos señalan.

Naturalmente, la crisis de autoridad tampoco se circunscribe a las diócesis, sino que abarca a todas las obras de la Iglesia, por eso, hay que reconocer que se trata de un requerimiento de cambio de mentalidad. La solución a los problemas no es producir más documentos o establecer más normas, que normalmente son poco tenidos en cuenta; se trata de comenzar por reconocer que también en la Iglesia, como sucede en el resto de las organizaciones humanas en la actualidad, hay que conducir de un modo diverso, esto es, se debe pasar de la forma unipersonal que concentra todas las planificaciones y decisiones en una persona, a un trabajo en equipo. Ninguno de estos teólogos dice que, en realidad, el problema que tienen las comunidades eclesiales en general es la falta de capacidad de trabajo en equipo de sus conductores, sean miembros de la jerarquía o laicos; ninguno

de ellos tiene en cuenta el fenómeno de los personalismos; ninguno señala el modo que debe tener la institución para formar a sus futuros dirigentes. ¿O es que acaso el único problema es el mecanismo de selección? ¿no habría que reconocer antes que no todas las personas tienen capacidad (estructura psicológica) para dirigir a un grupo de personas? ¿no será que la elección de la persona equivocada es la causa de muchos de los conflictos planteados?

Estas ideas no pretenden convertirse en consejos concretos, sino sólo señalar que la problemática que presenta el ejercicio del poder es mucho más compleja de lo que varios teólogos han advertido. Mucho más aún, si tenemos en cuenta que otro de los problemas de fondo que se presenta es la necesidad de incorporar una perspectiva cristiana: la visión del poder como un servicio a los demás, un servicio inspirado en la caridad y la humildad.

El amor al poder es una de las pasiones más fuerte que existe en el ser humano, pues produce el placer de imponer la propia voluntad sobre una realidad o sobre la vida de una o muchas personas. Este amor por dominar es desordenado, porque se pretende ejercer en nombre propio, como si uno mismo fuera origen de esa capacidad; y además, para el bien propio, es decir, para conseguir más bienes, honores, o por el poder mismo. Este desorden está vinculado con el desorden que ocasionó el pecado original, por eso constituye una "tentación" para todos los hombres y mujeres, en cualquier forma de organización social. Por esta razón, se manifiesta en el ámbito familiar, político, empresarial, etc, con modalidades diversas, pero con métodos semejantes. No es, de ninguna manera, un problema de algunos, sino más bien de todos. Toda persona tiene que vigilar permanentemente, mediante el examen de conciencia, la moralidad del ejercicio de poder que tiene.

El poder, por otro lado, y desde una perspectiva teológica, es natural al hombre por ser imagen de Dios y tener la misión de cooperar con sus esfuerzos y capacidades en la creación divina y plan providencial. La aplicación que el hombre hace de sus energías sobre la realidad es algo positivo para su realización individual y social, de manera tal que jamás puede considerarse al poder como algo malo en sí mismo. La desvirtuación de esta fuerza puede ser, en todo caso, un estorbo a la realización humana, si con ella se pretende imponer la propia voluntad de manera arbitraria. Hay una tendencia desordenada a sobresalir, a mandar, a tener la decisión y, de esa manera, la existencia, propia y ajena, en las propias manos. El deseo del poder se asienta sobre la voluntad humana de desplazar a Dios de su sitio. El primer paso se produce cuando la persona no quiere reconocer abiertamente el origen de las facultades que posee y se piensa a sí mismo como la causa y el mérito de la obra que ha logrado plasmar. Así por ejemplo, de concebir sus logros como un regalo divino, pasa a pensar que Dios realiza cosas importantes a través de él debido a las virtudes y "talentos" que él mismo posee. Este tipo de hombres suele distinguirse porque habla habitualmente de sí y su preocupación permanente es su honor y sus realizaciones. El segundo paso se da cuando percibe que puede imponer su voluntad sobre los demás, experimentando el oculto placer de imprimir dirección a la realidad humana. Por eso, el que ama el poder se rodea de aquellos que tienen una personalidad débil, en los cuales genera dependencia y admiración. El mecanismo de poder se explica también porque no son pocos aquellos que se sienten más seguros y tranquilos si hay alguno que piense y decida por ellos. En una comunidad cristiana, todo esto podría ser potenciado por el valor que se le concede a la figura de un jefe espiritual, por la capacidad de dominar no sólo sus conductas internas, sino también sus conciencias y por la facilidad con la cual se confunde obediencia con obsecuencia. El amor al poder es, en definitiva, una descomposición moral de la persona que se expresa en su capacidad de simular sentimientos, de redefinir lo moralmente grave y leve según su utilidad y de utilizar a las personas en pos del objetivo que lo justifica todo: lograr, conservar y acrecentar poder.

El poder, siendo como es una energía natural al hombre, algo bueno, y por lo tanto, placentero, es universal. Los teólogos que critican el ejercicio del pontificado deberían tener en cuenta todos los aspectos de la problemática del poder, pues no se puede afirmar seriamente que el problema del poder en la Iglesia sea inherente sólo a un cargo eclesiástico y situarse en el lugar de juez, como sí los que estudian y enseñan teología no formasen parte de estructuras de poder, o no tuviesen la tentación de "manejar" la opinión de los demás; o bien, como si no hubiesen visto en la Iglesia expresiones de amor al poder en las comunidades locales.

La única forma, en realidad, de evitar que la voluntad de poder se imponga por sobre el estilo de conducción inspirado en el Evangelio es buscando que los miembros de la Iglesia asuman como modelo la humildad de Cristo. En efecto, no hay gesto más grande de poder que la Encarnación del Hijo de Dios, la cual es, a la vez y paradójicamente, el mayor acto de humillación, al unirse la naturaleza divina con la humana en la persona del Verbo[9]. Aquí el poder es ejercido por Dios mediante un acto de abajamiento que se traduce en muchos gestos de la vida de Jesús, en los que demuestra con su palabra y sus obras que ha venido a servir, hasta el punto de entregar su vida por amor a los hombres. Para los cristianos, es el modelo de ejercicio de autoridad en una comunidad, pues cuando el hombre deja de concebir la autoridad como un servicio a los demás, comienza a

buscarse a sí mismo como fin de sus tareas. En el caso de los que conducen una comunidad cristiana o una obra eclesial, este peligro se agudiza cuando el que dirige se entusiasma más de la cuenta con los éxitos que obtiene. De ese modo se produce una identificación entre la obra de Dios (su desarrollo) y el crecimiento personal. Algo así como si los dos amores de los cuales hablaba San Agustín, es decir, el amor de Dios y el amor de sí, se confundieran, de forma tal que amarse a sí mismo fuera comprendido como una forma de amar a Dios. En una suerte de comentario a su maestro, el obispo de Hipona, Santo Tomás, explicando la naturaleza de la caridad, sostiene que no basta con amar el bien común de la Ciudad de Dios, pues hay diferentes tipos de amores. Así pues, el que ama dicho bien como algo propio lo ama como el tirano ama el bien común del estado; en cambio, el bien de la Iglesia no debe ser amado por el placer de poseer y dominar, ni como una prolongación de sí mismo, ni para uno mismo^[10].

No es nuestro objetivo desarrollar una reflexión sobre el modo de ejercer la autoridad en la Iglesia, sino sólo señalar que el error que cometen algunos teólogos contemporáneos al criticar el pontificado de Juan Pablo II consiste en reducir la visión de la Iglesia a lo organizacional, puesto que el análisis de la cuestión y las propuestas que formulan consisten en modificaciones de la distribución del poder, sin ver que el verdadero problema es siempre qué sentido tiene el poder. Pero antes de esta cuestión, lo que determina el modo de pensar la Iglesia y de hacer propuestas de cara al futuro y a sus desafíos es siempre la imagen que los hombres se forman de lo que ella es y de la misión que debe cumplir en este mundo. Por eso, pensamos que sería útil tener en cuenta, por un lado, las enseñanzas de la historia de la eclesiología respecto de la formación de la autoconciencia de la comunidad eclesial a lo largo de su historia; y por otro, la verdadera visión de Iglesia presentada por el Concilio Vaticano II

[1] Cf. BARTHES Claude, *Quel chemin pour l'Eglise?*, Meury- Fleury, 2004, 33-38.

[2] "Hay que encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva" (nº 95).

[3] Cf. QUINN J., *La reforma del papado*, Herder, Barcelona, 2000.

[4] Cf. Idem, 42.

[5] Cf. Idem, 240.

[6] Cf. HÄRING B., *Il coraggio di una svolta nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, ¿

[7] Cf. Idem, ¿

[8] Cf. SCHIKENDANTZ C., *A dónde va el papado*, Ágape, Buenos Aires, 2001.

[9] Cf. GUARDINI R., *El poder*, in *Obras de Romano Guardini vol. 1*, Cristiandad, Madrid, 1981, 170-305.

[10] Cf. SANTO TOMÁS, *Questiones disputatas, De Caritate a.2*, c., Marietti, Roma,

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

2.1. El cristianismo y el mundo

2.2 Una nueva teología

2.3 Una nueva moral

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

2.1. El cristianismo y el mundo

La Iglesia vive actualmente en una sociedad que se puede definir como poscristiana por la ausencia de valores y principios morales enseñados por el cristianismo. Esto significa que la comunidad cristiana inserta en esta realidad social no está en una situación cómoda, porque es rechazada, cuestionada, ridiculizada, calumniada, perseguida y también martirizada. Uno de los fenómenos que revelan los análisis sociológicos es que las personas prefieren, en general, tener una experiencia religiosa no vinculada a una institución; menos aún, a una institución que se presenta con un conjunto de verdades dogmáticas definidas y una enseñanza moral exigente. Por eso, los cristianos tienen que hacer frente a la indiferencia religiosa y a la falta de compromiso de aquellos a los cuales lleva su mensaje. Los sacerdotes, especialmente, sufren muchas desilusiones respecto de la posibilidad de conformar grupos de jóvenes o comunidades de familias y, por eso, sienten, a veces, la tentación de pasar del desencanto de la vigencia actual del cristianismo a formular nuevas salidas para mantener esta vigencia.

Así es que algunos sostienen que la Iglesia debe repensar qué es lo que ofrece, es decir, si tiene una comunidad de oración y apostolado a la cual convocar; otros, en cambio, piensan en manifestaciones sociales que reúnan la mayor cantidad posible de personas; y otros buscan una solución más radical y se animan a pensar la posibilidad de que el mundo sea más cristiano de lo que parece y que, por lo tanto, hay que ser menos exigentes con aquellos que no pertenecen de hecho a la Iglesia. Ésta podría ser la idea de aquellos que administran sacramentos sin tener tanto en cuenta la fe, la situación espiritual y la intención de los que los reciben; o bien, de los que consideran que la Iglesia está perdiendo fieles porque no cambia su modo de entender lo que es moralmente bueno y lícito. Estos últimos simpatizarían posiblemente con la idea de pensar que si se reformula la relación de la Iglesia con el mundo, afirmando que la apertura a la salvación ya está presente en todo hombre, más allá de sus manifestaciones explícitas, se evitarían mayores fracasos. De ser así, tendríamos un problema resuelto: la salvación de los que no desean incorporarse a una institución eclesial. Pero tendríamos un problema más grande aún: responder al sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo.

Esto es lo que sucede, a nuestro juicio, con la hipótesis teológica de los cristianos anónimos de Karl Rahner. A continuación, vamos a exponer esta teoría y sus consecuencias eclesiológicas, pero antes, consideramos oportuno referirnos a las propuestas de cambios estructurales formulada en uno de sus ensayos en el año 1974[1].

Rahner, luego de hacer un diagnóstico, sugiere las siguientes mudanzas:

1. modificar el modo de ejercicio del ministerio petrino;
2. desterrar el clericalismo, para que los ministros no se comporten como funcionarios, sino como servidores de la comunidad;
3. luchar por la dignidad y libertad de las personas, más que vivir preocupado en la propia subsistencia;
4. tener una actitud de apertura hacia los que no son miembros de la Iglesia, más que estar estableciendo límites de separación respecto de ellos;
5. tener un papel más activo en la crítica social, es decir, en los reclamos socio-económicos;

6. fomentar una visión espiritual y no horizontal de la Iglesia.

Con estos cambios, agrega Rahner, la Iglesia estaría en mejores condiciones de afrontar los desafíos actuales, pues en el futuro, dice, la Iglesia será una comunidad que se construirá desde abajo, es decir, mediante comunidades de base, de libre asociación e iniciativa. Estas comunidades se distinguirán por su estilo de gestión más abierto a la participación de los laicos, tanto en la conducción como en la liturgia, y por eso, serán comunidades que, sin reemplazar totalmente a las parroquias, constituyan una nueva forma de presencia eclesial[2].

Este cambio estructural que propone Rahner define actitudes de los miembros de la Iglesia, más que reformas organizacionales, lo cual indica que el verdadero cambio debe apuntar a ser una renovación en la actitud hacia un mundo no-cristiano. Entre ellas, se destaca el énfasis que este teólogo pone en la idea de una comunidad construida desde abajo; idea que resulta sugestiva si se trata de impulsar a los distintos actores de las comunidades cristianas para que tengan un rol más protagónico, pero, que también merece una aclaración: pues si se tiene en cuenta la dimensión teológica de la edificación eclesial se debe afirmar que la Iglesia es una comunidad que se construye desde arriba, porque quien la edifica es el Cristo glorioso desde el cielo, como veremos más adelante.

Esta referencia a las sugerencias rhanerianas sólo tiene por objetivo dar el marco de la visión eclesial de este teólogo para comprender su tesis de los cristianos anónimos. Pues con esta hipótesis, el cambio que se introduce en la Iglesia ya no es sólo en relación a las actitudes de sus ministros o de tipo institucional, sino más bien de orden teológico, ya que afecta al ser y a la misión misma de la Iglesia en el mundo.

Rahner se propone resolver la dificultad que presenta la relación entre la necesidad de la fe cristiana para la salvación y la voluntad salvífica universal del Dios omnipotente. En efecto, él sostiene que todos los hombres deben tener acceso a la salvación divina que, por ser tal, no puede tener límites; por lo tanto, todos tienen que tener la posibilidad de ser miembros de la Iglesia, participen o no manifiestamente de la vida de la institución eclesial[3].

La solución que propone este teólogo no puede sino dirigirse al problema de fondo: a la apertura de la naturaleza humana hacia lo divino. En el mismo ser del hombre, Rahner encuentra el inicio de la salvación, ya que ella está ilimitadamente abierta al ser divino. Luego de la encarnación de Cristo, dice este teólogo alemán, existe una tendencia a buscar a Dios que puede ser: explícita y temática (con contenido), si se canaliza mediante actos de fe, o implícita, si es que permanece oculta. Dice así: "El hombre es consiguientemente en su definición más original lo que Dios llega a ser cuando emprende mostrarse en la región de lo que no es divino. Y al revés formulando desde el hombre: éste es el que se allega a sí mismo cuando se entrega al incomprensible misterio de Dios. Vista así la encarnación de Dios, es el caso singularmente supremo de la realización esencial del hombre en general"[4].

La perspectiva rahneriana propone una nueva manera de entender la recepción de lo sobrenatural en el hombre, aunque habría que decir que, para él, no se trata de algo que viene de afuera del ser humano y se añade a su naturaleza, sino que es algo que pertenece al ser mismo del hombre, a su constitución. Por eso, crea una nueva forma de llamar a la gracia: el "existencial sobrenatural". Dios, dice, por su bondad infinita, decide autocomunicarse a todos los hombres, y la forma más elevada de esa autocomunicación es el mismo Cristo, quien al asumir la naturaleza humana, orienta el ser de todos los hombres hacia Dios. De esta manera, todos tienen acceso a la revelación divina, porque ya no es algo extraño, sino el reflejo de la autocomunicación divina realizada en Cristo y presente en todo hombre de manera no consciente. Para salvarse, por lo tanto, el hombre no tiene más que aceptar esa apertura a lo divino que percibe en sí: "si el hombre acepta esa revelación, establece el acto de fe sobrenatural. Pero también acepta esa revelación cuando se acepta a sí mismo por entero, ya que ella habla en él...En la aceptación de sí mismo acepta el hombre a Cristo como su consumación absoluta y garantía de su movimiento anónimo hacia Dios a través de la gracia"[5].

Por otra parte, esta tesis también prevé la posibilidad de que el hombre se niegue a poner en acto esta apertura a la trascendencia con la que ya nace, por eso, se afirma que, en el caso de que haya un rechazo explícito a dirigirse hacia Dios, no se puede considerar que se trate de un cristiano anónimo. Dejando de lado esta excepción, continúa Rahner, con esta visión de la salvación, los cristianos tendrían una visión más optimista, fundada en la confianza de que Dios salva a todos. Naturalmente, concluye, la aceptación de esta tesis requeriría la reconsideración de la teología tradicional de la gracia.

Y precisamente ésa es la conclusión a la que llegamos luego de leer los textos de este autor, pues hay, en realidad una nueva manera de comprender lo sobrenatural, lo cual introduce una innovación que no podríamos considerar sólo como una nueva perspectiva, sino más bien como una modificación esencial. A decir verdad, la transformación se inicia en la concepción antropológica que sirve de base a esta comprensión de la santificación del hombre, por eso, vamos a comenzar por presentar las principales afirmaciones de su gran síntesis: el *Curso fundamental sobre la fe*.

En esta obra, propone una nueva forma de entender el conocimiento del hombre, a partir de la cual encuentra la justificación racional para la presencia de la trascendencia en la razón. A partir de esta gnoseología, Rahner toma distancia de la teoría realista, porque según él, esta última no alcanza a expresar, con claridad, la verdadera relación entre el objeto de conocimiento y el sujeto que conoce. Dice así: "En el acto simple y originario del saber, el cual se ocupa con algún objeto que le sale al encuentro, este saber justamente sabido y este sujeto del saber justamente sabido no son el objeto del saber. Más bien esta reflexividad (transparencia) del saber acerca de algo y la reflexividad del sujeto para sí mismo, ese estar dado del sujeto para sí mismo, están radicados por así decir en el otro polo de la relación entre sujeto sabedor y objeto sabido....Esta subjetiva condición sabedora nunca llega a ser temática en el conocimiento primario de un objeto que se anuncia desde afuera.... Más bien la estructura del sujeto es apriorística, es decir, ella constituye una ley previa de sí y como algo puede mostrarse al sujeto cognoscente"[6].

En esta estructura previa a todo conocimiento, Rahner halla el fundamento para la apertura trascendental del hombre a lo divino, porque de una manera muy inteligente, usa la noción kantiana de trascendencia y la aplica en sentido teológico, con una connotación diferente. En efecto, esa "anticipación" del ser en la conciencia es trascendental, porque es una apertura al ser en general, a todo ser, sin límite alguno; de manera tal, dice, que resulta no sólo una experiencia cognitiva, sino una experiencia de la trascendencia, es decir, del fundamento de todos los seres. En consecuencia, se confunden dos niveles diferentes del conocimiento y del ser, introduciendo directamente lo divino en la naturaleza humana, pues en ella, hay ya una "anticipación" de Dios. Dice así: "La conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, que está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, recibe aquí el nombre de experiencia trascendental. Es una experiencia pues ese saber no temático, pero de tipo ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Esta experiencia se llama trascendental porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles, del sujeto cognoscente mismo, y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías. La experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia. En esa experiencia se da una unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento"[7].

Rahner conocía la concepción realista del conocimiento. De hecho, sostiene que, en un principio adhirió a esa línea de pensamiento y conocía las enseñanzas del magisterio eclesial sobre la justificación; por eso, sabía que la modificación que estaba introduciendo era realmente sustancial. Él sabía perfectamente las consecuencias de su afirmación: "la experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia". Era consciente de que esto alteraría el modo de comprender la santificación, pues la gracia es entendida por la teología católica como un don divino que no forma parte constitutiva del ser del hombre, sino que es más bien un agregado, algo accidental, respecto de la persona.

La doctrina católica enseña que el espíritu está no sólo abierto a lo trascendente, sino en tensión hacia esa causa primera, de cuya vida sólo puede tener una participación en la medida en que por la libre iniciativa divina, el hombre recibe algo que no puede salir de su naturaleza: la gracia. El magisterio de la Iglesia enseña, desde las controversias con los pelagianos y semipelagianos en el siglo IV, que ni siquiera el inicio de la justificación está en manos del hombre, pues si éste fuera capaz de dar ese primer paso hacia Dios, no necesitaría del auxilio divino para salvarse. La gracia, para la teología católica, no es una ayuda más que facilita el esfuerzo humano, sino una elevación de la naturaleza humana por la que las facultades del alma llevan a cabo acciones sobrenaturales.

En cambio, para Rahner, el saber no temático y anónimo de Dios es fruto de una autocomunicación silenciosa de Dios que está ya presente en el ser humano, de suerte que creación y elevación al orden sobrenatural parecen identificarse sin más: "Si el hombre es el ser que trasciende hacia el misterio sagrado, absolutamente real, si el hacia dónde y el de dónde de la trascendencia, por la que existe el hombre como tal y que constituye su esencia originaria como sujeto y persona, es este misterio sagrado como ser absoluto, entonces sorprendentemente podemos y debemos decir de nuevo: el misterio en su carácter inabarcable es lo obvio (evidente)"[8].

La hipótesis rahneriana, como vemos, tiene consecuencias que superan el ámbito de la doctrina de la gracia, pues la noción de revelación ya no es la clásica, como tampoco es igual la afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación de los hombres. La tesis da origen a una nueva forma de entender el misterio de la Iglesia: "La constitución sobrenatural de la trascendentalidad del hombre por la comunicación ofrecida de Dios mismo es una modalidad de su originaria y atemática condición de sujeto. Y por ello esta modalidad a lo sumo puede tematizarse en una reflexión posterior (si en general puede tematizarse) y objetivarse en un concepto posterior. Esa trascendentalidad sobrenatural pasa tan inadvertida, es tan reprimible, impugnable y falsamente interpretable como todo lo trascendentalmente espiritual del hombre en general. Esta autocomunicación previa de Dios, dada de antemano a la libertad no significa sino que el movimiento trascendental del espíritu en el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto está llevado por Dios mismo en su autocomunicación"[9].

La autocomunicación divina está incorporada a la misma naturaleza humana, por lo tanto, no hace falta la mediación de un instrumento o en todo caso, se altera el sentido de la mediación también, puesto que deja de ser una causalidad que produce un efecto sobrenatural para convertirse en un símbolo cuya única misión es manifestar lo que ya está presente en el hombre: "La historia oficial de la salvación no es sino la explicitación, la aprehensibilidad histórica de aquella historia de la salvación y de la gracia que desde el fondo de la esencia humana divinizada por la comunicación de Dios mismo se extiende a todas las dimensiones del hombre, a su historia entera. No somos sólo nosotros los que estamos en relación con Dios, los agraciados en los que se realiza el evento de la comunicación de Dios mismo cuando recibimos los sacramentos. Dondequiera que el hombre acepta su vida, se abre a la incomprendibilidad de Dios y se deja caer en ella, por tanto, dondequiera asume su trascendentalidad sobrenatural, en la intercomunicación, en el amor, en la fidelidad en una tarea abierta también en el plano intermundano en el futuro del hombre y de la humanidad, acontece también historia de la salvación y revelación de Dios mismo que a través de las mediaciones de la profundidad y amplitud entera de la vida humana se comunica al hombre. Y lo que llamamos Iglesia, lo que llamamos historia oficial, explícita de la salvación y, por ello también, lo que llamamos sacramentos, son sólo sucesos muy señalados que aparecen en el plano histórico -bajo una forma claramente aprensible- de una historia de la salvación que se identifica con la vida del hombre en su conjunto"[10].

En la perspectiva rahneriana, la Iglesia no es comprendida desde un enfoque nuevo, sino que es la misma esencia de la Iglesia lo que se modifica, no en el sentido de que él no comprenda que se trata de una obra de salvación, sino en el modo en que, según entiende, se lleva a cabo esa redención; pues si se elimina la capacidad de causalidad de la gracia, o más bien, si ésta deja de precisar de un instrumento por medio del cual llegar hasta el hombre, la Iglesia deja de ser "como un sacramento". En efecto, esta definición teológica de la Iglesia, que asumió la *Lumen Gentium* como una de las más importantes, destaca un aspecto esencial de su naturaleza: el ser un signo sensible y *eficaz* de la salvación. No es lo mismo decir que el sacramento es sólo "un suceso muy señalado" en la historia de la salvación, a decir que los sacramentos causan la gracia divina. No es lo mismo decir que la Iglesia es la "historia oficial y explícita de la salvación", a decir que ella es la mediación salvífica elegida e instituida por Dios en la historia por medio de su Hijo; pues si la "historia no oficial" indefectiblemente se lleva a cabo, entonces la Iglesia no es necesaria. El que sea sólo un símbolo no es una justificación suficiente de su existencia. Así sucede también con el misterio de la eucaristía, cuya naturaleza se modificaría si en vez de afirmar, como lo hace la Iglesia, que allí bajo las especies eucarísticas, está presente Cristo real y sustancialmente, se sostuviera que el pan es un mero símbolo de Cristo. De la misma manera, la mediación simbólica de la Iglesia no alcanza a dejar en claro la naturaleza sacramental de la realidad eclesial. La Iglesia vista así, en definitiva, perdería su consistencia teológica como instrumento de redención y depositaria del mensaje de redención[11].

Y los textos de Rahner no hacen más que confirmar esta tesis, cuando se refiere al sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo: "El sentido y la meta de la Iglesia no está sólo en posibilitar y facilitar la suma de los logros individuales de la salvación por parte de los muchos individuos. Para este fin la Iglesia puede considerarse útil e importante, pero no incondicionalmente necesaria; en efecto, tal fin se consigue con frecuencia sin intervención visible de la Iglesia, por más que la salvación esté ordenada a la Iglesia por mandato de Dios y por el deseo obligatorio de los sacramentos mandados. Sin embargo, una cosa no es posible en concreto sin la Iglesia: que la gracia de Dios en Cristo se haga presente en el mundo como suceso duradero en forma históricamente aprensible, en una corporalidad encarnacionista"[12].

Dejando de lado algunas expresiones que parecen más un giro literario, en el texto hay dos afirmaciones que confirman nuestra tesis: en primer lugar, la Iglesia no es necesaria para la salvación; en segundo lugar, ella es sólo necesaria para hacer "históricamente aprensible" la gracia. Estas afirmaciones no explican suficientemente la relación entre el misterio de Cristo y el de la Iglesia, pues pareciera ser que, a partir de la encarnación de Cristo todo hombre está ya elevado al orden

sobrenatural, salvo, claro está, que lo rechace manifiestamente, y por lo tanto, toda otra mediación carece de virtud salvífica. El misterio de la Iglesia se asienta sobre la causalidad instrumental real, no simbólica, de los sacramentos y del sacerdocio católico, tal como lo enseña la eclesiología de Santo Tomás[13]. El problema de la necesidad de la Iglesia para la salvación de los que no pertenecen a ella puede resolverse sin necesidad de reducirla a un mero símbolo, como lo demuestra la teología del Concilio Vaticano II y de la *Dominus Iesus*, entre otros documentos magisteriales.

De todas maneras, no es sólo la naturaleza de la Iglesia lo que se modifica con esta tesis rhaneriana, sino el modo de comprender la relación entre Cristo y la salvación del hombre. En efecto, para la cristología de Rahner, todo hombre participa del misterio de la redención de Cristo en la medida en que acepta su naturaleza humana y, más aún, si acepta la de otros, pues en esa aceptación se asume al Hijo del Hombre quien al asumir la naturaleza humana, ha demostrado que Dios acepta a todo hombre[14]. La apertura del hombre a Dios, según esta tesis de Rhaner, se da no sólo en el orden operativo, es decir, del conocimiento y del amor, sino también en el nivel ontológico, porque es el mismo ser el que está elevado por ese "sobrenatural que está en la existencia". La encarnación es la máxima realización del hombre, aunque no queda claro si es por un proceso evolutivo interno de la naturaleza humana, o bien porque Dios irrumpe en ella desde afuera concediendo el don de participar de su vida[15].

Como podemos ver, son varias las preguntas a las que esta hipótesis teológica no responde satisfactoriamente. De hecho, para resolver el problema de la salvación de los no cristianos, intenta reformular la naturaleza de la gracia, de los sacramentos, de la Iglesia y de la obra salvífica de Cristo. El esfuerzo por replantear el sentido de la Iglesia en el mundo es, de todas maneras, grande, y vale la pena tenerlo en cuenta, aunque uno no pueda evitar pensar que hay cuestiones previas de observación de la realidad que no resultan claras. ¿Qué significa concretamente la "aceptación de sí mismo" a la que él se refiere como única condición para alcanzar la salvación? ¿es algo más que un proceso de madurez psicológica? Por otra parte, ¿puede decirse hoy en día que todos los hombres están abiertos a Dios? Y no nos referimos a su capacidad natural para dirigir su alma a Dios, sino a la dirección que se imprime a la existencia. Sin embargo, no son éstos los únicos interrogantes planteados aquí, pues hay una opción filosófica a partir de la cual se construye toda esta teoría. En efecto, además de preguntarnos por qué Rahner usa a sabiendas la noción de trascendencia en sentido equívoco y confuso, tenemos que responder a la cuestión de si cualquier filosofía sirve para la teología católica. Es el tema que nos planteamos a continuación.

[1] Cf. RAHNER K., *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974.

[2] Cf. Idem, 111.

[3] Cf. RAHNER K., *Los cristianos anónimos*, in *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid, 1967, 535-544.

[4] Idem, 538.

[5] Idem, 539-540.

[6] RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder Barcelona, 1979, 36-37.

[7] Idem, 38.

[8] Idem, 40.

[9] Idem, 162.

[10] Idem, 473.

[11] Cf. ETWART Luis Rodrigo, *Autocomunicación divina. Estudio crítico de la cristología de Karl Rahner a propósito de la Gaudium et Spes 22*, Roma, 1993, 320.

[12] RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe*, 478.

[13] Cf. RAMOS A., *La Ciudad de Dios en Santo Tomás*, Univ. FASTA, Mar del Plata, 1997,

[14] Rahner construye una cristología diferente de la tradicional, una cristología que parte "de abajo", de la humanidad de Jesús, y que, por consiguiente, llega a conclusiones también novedosas. Cf. OLS D., *Le cristologie contemporanee*, Librería Editrice Vaticana, Roma, 1991.

[15] Cf. GALLI A., *La teologia Della grazia secondo S. Tommaso e nella storia*, Studio Dominicano, Bologna, 1987,31.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

2.1. El cristianismo y el mundo

2.2 Una nueva teología

2.3 Una nueva moral

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

2.2 Una nueva teología

Al replantearse la misión de la Iglesia en el mundo actual, naturalmente surge la interrogación por la necesidad de adecuar el lenguaje teológico a las formas actuales; por este motivo, algunos teólogos han propuesto una renovación de la teología; renovación que, en algunos casos, supone nuevos temas y enfoques, pero que, en otros, implica un cambio radical en el sustrato filosófico, el cual llevaría a modificaciones sustanciales de la teología de la Iglesia.

Un ejemplo de éstos últimos es la iniciativa presentada por el benedictino Ghilain Lafont, en su obra *Imaginar la Iglesia*[1]. En efecto, este reconocido teólogo promueve una innovación esencial de la teología, sugiriendo que el modelo tradicional de reflexión teológica debe ser dejado de lado por un pensamiento que sea sólo narrativo y descriptivo. Su propuesta no es fácil de comprender, puesto que resulta imposible imaginar una teología que carezca de conceptos, afirmaciones, estructura lógica y una metafísica, sea realista o idealista, que la sustente. Pero veamos bien qué propone.

El punto de partida de Lafont es el vínculo que establece entre el estilo de la teología y la imagen de Iglesia de un determinado período, puesto que, dice, a partir de una manera de comprender la realidad eclesial, se origina un tipo de teología, pero, a la vez, es la reflexión teológica la que genera una visión del misterio. Lo que hoy necesita la Iglesia, afirma, es construir una nueva figura de sí misma, sobre la base de una nueva teología; nueva respecto de la imagen que predominó hasta ahora.

En efecto, él mantiene que aún predomina la visión gregoriana de la Iglesia. Ésta es una visión que surge durante el papado de Gregorio VII y establece como concepto eclesiológico central la noción de jerarquía sagrada. Se trata de un enfoque que se explica en el contexto de una teología que resalta los atributos divinos de unidad-unicidad, inmutabilidad y omnipotencia por sobre el resto y que formula una antropología articulada sobre las nociones de creación y de naturaleza. Dentro de esa visión, la Iglesia se concibe a sí misma como el único y perfecto espacio de salvación, el único camino para evitar el infierno y llegar al cielo[2]. La Iglesia se presenta así como la institución que asegura la redención, una institución sólida, cuyo fundamento está en el cielo mismo. De este modo, el eje de esta visión es la noción de jerarquía que se forma a partir de la cosmovisión griega (Platón y Aristóteles) de un cosmos ordenado jerárquicamente y presidido por un ser superior que no es de este mundo. La fe cristiana entiende que este ser es Dios, pero agrega a la perspectiva griega una mayor indiferencia hacia este mundo, al poner el principio y el fin de todos los seres en el más allá y al insistir en la polarización de las fuerzas del bien y del mal y el enfrentamiento entre ellas, que también se resuelve después de esta vida. En ese marco, concluye Lafont, surge la necesidad de subrayar las figuras que representan una autoridad y que garantizan la verdad y la unidad: el príncipe y el sacerdote; pues la unidad, atributo de lo divino, es un símbolo de perfección y un modelo a imitar políticamente.

La modernidad, continúa este teólogo, ha introducido un cambio radical en la cosmovisión al dirigir su atención al hombre y no a Dios, convirtiéndolo en el nuevo centro del mundo. La razón se ha constituido en el fundamento de todo y el hombre ha sentido el poder de explicar y dominar las cosas, al punto de pensar que el desarrollo científico y tecnológico podría permitir la construcción de un mundo mejor. Con esta confianza en sí, la inteligencia rechazó la idea de un ser superior, considerándose autosuficiente y autónoma y refutando la necesidad de una religión. Ante semejante afrenta, la Iglesia asumió, en primera instancia, una actitud hostil hacia todo lo que significaba moderno, declarándose abiertamente antimoderna, de esa manera, se fue distanciando del mundo y encerrándose en la idea de que era una sociedad sobrenatural y perfecta. Pero luego, la Iglesia se dio cuenta de que debía cambiar su disposición hacia el mundo y convocó a un concilio universal para repensar su relación con esta sociedad moderna. Así es como nace la intención de asumir una nueva figura eclesial que, aplicando reformas internas, muestre una institución más acorde a los tiempos actuales[3].

Una de esas reformas, agrega Lafont, consistió en reformular el lenguaje teológico que estaba usando la Iglesia. La comunidad cristiana, dice, cayó en la cuenta de que debía hablarle a los hombres teniendo en cuenta los modos actuales, por eso se propuso dejar el estilo conceptual, propio del modelo anterior, por un discurso narrativo e histórico, que no tiene ya como categoría central la noción de unidad, sino que también tiene en cuenta otros atributos divinos, más en sintonía con el hombre moderno, como ser la vulnerabilidad, el sufrimiento y la humildad. Pero la innovación más profunda, sostiene, es la que propone el Concilio Vaticano II respecto de la teología: asumir la narración como estilo teológico. Este estilo tiene la ventaja de ser abierto al futuro y transfigurador del presente, de implicar, también, un mayor compromiso con la verdad, de ser el que usa la Revelación y de responder al marco cultural actual, lo que lo hace más elocuente. La narración, añade, es una forma literaria que atiende más al hombre en toda su complejidad, porque responde a la sensibilidad y a la capacidad de relación, dos aspectos preponderantes en la forma de conocer y vincularse del hombre moderno. Un ejemplo de esto es la manera en que se descubre el valor de una ley hoy, esto es, como medio para establecer un vínculo con otro y, por ende, un instrumento de realización personal. Otro ejemplo es el modo actual de aceptar las proposiciones de la fe, no ya como un conjunto de dogmas explicados en definiciones abstractas, sino como un estilo de vida que implica los sentimientos.

La Iglesia, sostiene este autor, es consciente de que no puede quedar al margen del proceso mundial de revalorización de las culturas y valores nacionales, por eso, el estilo narrativo sería para ella un excelente vehículo de esa apertura a la diversidad. Esta diversidad comprende no sólo la fe y sus formulaciones, sino las celebraciones rituales, la forma de pensar y las prácticas pastorales. Este estilo teológico sería más apto para una visión más abierta y con menos intención de imponer una forma oficial de la fe y del pensamiento, a todos por igual, como si fuera la única expresión, sin aprecio por la convergencia y la pluralidad. Sería así una comunidad, dice, más dispuesta al diálogo interno y ecuménico[4].

El Vaticano II pone de manifiesto esta opción teológica en los primeros capítulos de la *Lumen Gentium*, cuando se presenta a la Iglesia como el misterio de la salvación realizado por las personas divinas a lo largo de la historia, y cuando se eligen imágenes y no definiciones para referirse a la Iglesia, siguiendo el método de la misma Sagrada Escritura. La *Dei Verbum* y la *Ad Gentes*, agrega, son dos ejemplos más de esta primacía de la visión económica de la obra salvífica por sobre una presentación esquemática y racionalista.

La obra de Lafont es un verdadero estímulo para la reflexión sobre el futuro de la Iglesia, por la variedad y profundidad de sus planteos; sin embargo, hay que decir que hay afirmaciones que merecen una consideración más atenta. En primer lugar, el hecho de englobar varios siglos de la vida de la Iglesia dentro de una visión puede convertirse en un simplismo racionalista, si es que no se tienen en cuenta todos los matices y variaciones que sufre la imagen eclesial a lo largo de la historia. Son tan profundos los cambios, especialmente en la mentalidad de los hombres, y tan variada las visiones dentro de un mismo período histórico, que no se debería reducir todo a la perspectiva que hoy un teólogo pueda tener. Las síntesis de estas perspectivas suelen correr el riesgo de querer reducir la realidad, con toda su complejidad, a un esquema que, normalmente, tiene una posición asumida como punto de partida. En segundo lugar, sus observaciones sobre la importancia de la noción de jerarquía parecieran no tener en cuenta que ésta no es fruto de un invento de la razón humana, sino un dato innegable de la realidad de los seres creados por Dios y, por ende, una condición de la naturaleza humana. En tercer lugar, Lafont opone el estilo narrativo al conceptual como si fueran opuestos y contradictorios, aunque haya que reconocer que es posiblemente una forma más asequible para el hombre contemporáneo, de ninguna manera, eso significa dejar de lado conceptos y explicaciones, o ¿acaso se puede hacer teología católica sin afirmaciones conceptuales? El concilio Vaticano II no rechaza la forma clásica de la teología de los Padres y Doctores, aunque su perspectiva sea histórica, pues toda la eclesiología de la *Lumen Gentium* se fundamenta en la teología que este autor denomina "conceptual". Estas observaciones bajo ningún punto de vista pretenden criticar la propuesta de Lafont, sino proponer aspectos para tener en cuenta a la hora de pensar en el futuro de la Iglesia.

Junto con estas sugerencias de renovación teológica, tenemos que mencionar las que plantea el eminente teólogo y cardenal Walter Kasper en una de sus últimas obras. Kasper sostiene que la Iglesia, de cara al futuro, debe tener presente que su mensaje de salvación tiene que ser propuesto a las personas que viven en una sociedad posmoderna, por lo tanto, la forma de hacer teología necesita de una profunda renovación. Antes de presentar sus indicaciones para esta reforma, Kasper hace un análisis exhaustivo de las consecuencias culturales y antropológicas que conlleva esta etapa final de la modernidad. Allí destaca lo que él considera la característica más saliente de este período: la condición radical de pluralidad. Esto significa la renuncia definitiva a la pretensión típicamente moderna de abarcar la totalidad de la realidad con el conocimiento. El centro de atención, continúa,

ya no está puesto en el todo, sino que lo que se busca es la pluralidad; la pluralidad en sentido epistemológico, cultural y social que conlleva necesariamente una visión relativista respecto de la verdad. De allí que se haya producido, dice, la muerte de las utopías, causando la sensación de que la historia no tiene un sentido, no tiene ya un fin hacia el cual se dirige. Por eso, añade, es razonable que, en el ámbito de la teología se haya planteado el problema del pluralismo religioso, que afirma la existencia de una diversidad de revelaciones que tienen el mismo valor como medio de encuentro con la verdad divina. Más aún, Cristo mismo es comprendido como una de las manifestaciones divinas, junto con las del hinduismo, islamismo, etc.

Este relativismo, sostiene Kasper, representa un verdadero desafío para la teología católica, puesto que no deja espacio para una verdad absoluta. Se trata, dice, de hallar un camino apropiado entre el fundamentalismo y el relativismo, entre el rigorismo y el laxismo, un equilibrio que permita el diálogo con el hombre actual. Otro de los factores condicionantes del pensamiento posmoderno es que expresa un marcado aprecio por las percepciones sensibles de la realidad, por las experiencias subjetivas de los individuos. Entre éstas últimas, están las experiencias religiosas, pero no como pertenencia a una religión formal, sino como un sentimiento religioso difuso y sin compromisos.

La renovación del pensamiento cristiano, concluye Kasper, debería consistir, en primer lugar, en que la teología entable un diálogo profundo con el pensamiento filosófico contemporáneo, asumiendo sus propuestas y, sobre todo, a partir de una seria renovación de la metafísica. En segundo lugar, tendría que tomar como punto de partida el modelo trinitario que expone la unidad y diversidad de personas en Dios, para llegar a la unidad mediante el diálogo entre la diversidad de posturas y experiencias comunitarias. En tercer lugar, correspondería que el cristianismo aporte una profunda reflexión sobre el sentido del tiempo a partir de la presencia de Jesucristo, plenitud de los tiempos.

Las sugerencias de Kasper señalan verdaderos desafíos para la Iglesia actual, de manera particular, su propuesta de un diálogo en serio con la cultura y el pensamiento contemporáneo. En efecto, la Iglesia se aleja de la sociedad, de las inquietudes y necesidades del hombre actual no sólo por su rechazo del pensamiento moderno, sino porque se ha producido un cierto abandono de la formación intelectual. Hace tiempo que predomina la preocupación por cubrir los requerimientos pastorales de las comunidades, quedando el estudio reservado para algunos pocos. La presencia en la cultura actual no se resuelve con la organización de eventos, congresos, ni con la multiplicación de oficinas, sino con la preparación de los sacerdotes y los laicos, con el discernimiento de los talentos personales y con el ofrecimiento de medios concretos para que esa preparación sea posible. Mientras no se acepte que esta tarea pastoral exige dedicación y reconocimiento, no se va a avanzar hacia el diálogo con la cultura, sin formación, el discurso o la predicación serán siempre pobres.

Otra de las mociones planteada por el cardenal Kasper consiste en la renovación de la metafísica como condición previa para un diálogo fecundo con el pensamiento contemporáneo. Esta idea resulta un verdadero desafío dentro del marco de un pensamiento que se ha vuelto débil, precisamente por su alejamiento de la metafísica realista. En efecto, la posmodernidad filosófica no es más que el resultado lógico de la aplicación de la tesis que pone el fundamento de las cosas en la razón y no en el ser de cada ente. Una verdadera renovación consistiría en asumir los temas que presenta la filosofía contemporánea y en hacer el esfuerzo intelectual por llevar sus planteos hasta descubrir su sustento ontológico. Como enseña Cornelio Fabro, se trata de buscar un encuentro entre el acto de ser realista y el acto moderno de la autoconciencia, es decir, buscando el fundamento último de la conciencia en el ser y del finito en el Infinito[5].

Para lograr ese objetivo, habría que recuperar las afirmaciones fundamentales de la metafísica realista, lo cual implica dejar de lado los prejuicios que contra ella ha instalado la modernidad; prejuicios que también fueron incorporados dentro del cristianismo, como sucedió con el tomismo. En efecto, existe un rechazo por la metafísica elaborada por Aristóteles y Santo Tomás que, en muchas ocasiones, tiene que ver más que con la teoría en sí, con las actitudes de algunos pensadores quienes mantienen una postura cerrada al diálogo, y tienen la tentación de construir síntesis racionales que expliquen, de manera acabada, la realidad. Todas las escuelas de pensamiento corren el riesgo de convertirse en círculos cerrados de especialistas que poco se interesan por escuchar otras opiniones. Sin embargo, el pensamiento filosófico-teológico de Santo Tomás es mucho más que un sistema o una escuela, es el pensamiento más abierto al diálogo por ser el más universal, y es el más universal por su fundamento metafísico, como enseña Juan Pablo II. La teología, como enseñaba este Papa en la *Fides et Ratio*, precisa de ese fundamento ontológico para explicar los misterios de la fe[6]. Más aún, este Doctor de la Iglesia es un modelo de diálogo con otras corrientes de pensamiento y con otras religiones, como lo señalara el papa Benedicto XVI[7]. La perspectiva histórica es más tenida en cuenta en la teología contemporánea, sin lugar a dudas, pero eso no significa que carezcan de valor sus aportes metafísico-teológicos, por el contrario, tratados como la trinidad, la cristología y la misma eclesiología se verían enriquecidos con sus reflexiones[8].

[1] Dom Ghilain Lafont es monje benedictino de la abadía de la Pierre qui-vire, ha enseñado en la escuela de teología de su monasterio, en el Ateneo San Anselmo y en la Universidad Gregoriana de Roma. Sus obras más importantes son: *Estructuras y método de la Suma Teológica de Santo Tomás*; *¿Se puede conocer a Dios en Jesucristo?*; *Dios el tiempo y el ser*; *Historia teológica de la Iglesia católica*.

[2] Cf. LAFONT G., *Imaginer l'Eglise Catholique*, Paris, Cerf, 268.

[3] Lafont considera que este concilio es uno de los más grandes de la historia. Sigue en esto la opinión de Pablo VI que decía que había dos grandes concilios en la historia, el que expresó teológicamente el misterio de la encarnación (Nicea), y el que presenta la Iglesia en la economía de la salvación (Vaticano II), cf, idem 279.

[4] Cf. Idem, 112.

[5] Cf. FABRO C., *Tomismo e pensiero moderno*, Univ. Lateranense, Roma, 1969, 433-434.

[6] Cf. el apéndice 1 al final de este ensayo.

[7] Cf. *Discurso en la fiesta de Santo Tomás*, Enero de 2007, *Osservatore Romano*,

[8] Cf. RAMOS A., *El método teológico en Santo Tomás*, in *Videtur-30, Centro de estudios medievales, Univ, de Sao Paolo, Brasil, 2005, 57-69*.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

2.1. El cristianismo y el mundo

2.2 Una nueva teología

2.3 Una nueva moral

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

2.3 Una nueva moral

La necesidad de introducir modificaciones en el ámbito de la teología moral no es seguramente una cuestión nueva en la Iglesia, sin embargo, en algunas ocasiones, las innovaciones que se proponen resultan tan profundas que exceden el campo de las normas éticas y resultan, en la realidad, una transformación de la misión que la comunidad cristiana se propone cumplir en el mundo. En efecto, cuando el teólogo moralista Bernard Häring[1] sugiere que la Iglesia debe trabajar por la ética de la paz, la justicia y la solidaridad universal, está proponiendo un objetivo eclesial que difiere esencialmente de lo que hasta ahora se señalaba como fin principal de esta institución religiosa, la salvación de los hombres.

Häring acierta cuando afirma que, detrás de toda teología moral, hay una manera de comprender la Iglesia, y por eso la ética influye directamente sobre la eclesiología; sin embargo, se equivoca cuando interpreta al Concilio Vaticano II como una reformulación de la ética a partir de la presentación de una nueva imagen eclesial. Su lectura del texto magisterial se apoya sólo en su deseo de reformular los principios morales. Así por ejemplo, él sostiene que el Concilio significó, para la moral, un avance sustancial, un paso de una ley centrada en los mandamientos a una "ley del Espíritu que da vida", puesto que en el preconcilio prevalecía la ley sobre la gracia. Este progreso, dice, se produce mediante una liberación de las leyes morales, especialmente de aquellas que determinan lo que es moralmente grave o leve. La exageración de lo grave ha generado, sigue, muchas situaciones de angustia entre los cristianos al ver en riesgo su propia salvación, lo cual se convertía en un impedimento para vivir con alegría y esperanza la vocación. De esta manera, todas las energías espirituales se concentraban en la salvación individual, dejando de lado la preocupación por los demás, y favoreciendo el control de las conciencias mediante el temor. Una moral semejante, afirma, se debe llamar moral de "confesionario", pues la gravedad moral de las faltas es la preocupación excluyente. Esta moral, además, conducía al alejamiento de la confesión y de la eucaristía, especialmente por el rigorismo en materia de ética sexual, prohibiendo la relación sexual no abierta a la concepción y la masturbación. Es una moral que, en definitiva, concluye, se fundamenta en una imagen eclesial: la idea de una Iglesia que juzga a los creyentes[2].

La "nueva moral", la que según Häring propone el Concilio, es el fruto de un cambio de paradigma que se produce con el avance de una ética de la obediencia a una ética de la responsabilidad, es decir, con una nueva forma de comprender la obediencia a la autoridad. En esta moral nueva el sacramento de la penitencia tiene que ser vivido como un canto de alabanza a la misericordia divina, es decir, resaltando más su dimensión curativa. La vida espiritual, entonces, debería incorporar las preocupaciones más importantes de los hombres de nuestro tiempo, a saber: 1- la paz mundial, con la cual los cristianos deberían tener un compromiso más activo; 2- la justicia, pues la Iglesia tendría que luchar contra toda forma de injusticia, particularmente en la distribución de los bienes; 3- la conservación de la vida en el planeta ante la posibilidad de una extinción de la vida humana, y la consiguiente cuestión demográfica, que exigen una rol más activo de los católicos. La preocupación por la propia salvación, continúa, sería así reemplazada por la conciencia de una "solidaridad cósmica", que reflejaría la conciencia actual de pertenecer a un mundo globalizado, que promueva la alabanza divina por la creación y que no insista tanto en la idea de un Dios que castiga, sino que más bien, promueva la libertad de creyentes maduros[3].

Como señalamos antes, se puede compartir con Häring que hay un estrecho vínculo entre la concepción de la moral y la imagen de la Iglesia, pero no se puede coincidir con él en que el Concilio haya querido modificar el modo de comprender lo que es éticamente grave. No es lo que dice el texto de los documentos conciliares, de modo que este teólogo debería buscar algún modo de probar su afirmación.

Tiene razón Häring cuando dice que el hombre actual ha cambiado su forma de vivir y entender la moral sexual y que éste es un dato cultural que la Iglesia no puede no tener en cuenta. Sin embargo,

reconocer que el hedonismo es un factor dominante no significa aceptar, como inevitable, un estilo de vida que causa un gran daño a las personas y a las familias. En efecto, la experiencia pastoral (especialmente la que brinda la confesión sacramental) nos enseña que precisamente esta liberación sexual es la que produce frecuentes frustraciones, destruyendo familias, dejando niños sin padres y produciendo una sensación de vacío existencial. La crisis moral no se soluciona con la modificación de los criterios éticos, sino con la educación de las virtudes que requiere todo amor maduro de un hombre o una mujer. Lo que hace bien o mal al ser humano se mide en relación con su naturaleza, esto es lo que enseñaban los filósofos clásicos y la moral cristiana, lo cual como queda demostrado por la realidad actual, sigue siendo vigente. Nadie puede ser feliz buscándose a sí mismo y llamando a eso amor, y la Iglesia debe decirlo. De todas formas, hay que reconocer que el estilo de vida que propone el cristianismo es hoy muy exigente y que la única forma de ser aceptado y vivido es en el contexto de una comunidad cristiana, donde se cultive la vida espiritual mediante la oración y la vida sacramental. La Iglesia se equivocaría si pretendiese que quienes no tienen una formación espiritual acepten normas en una materia donde interviene directamente la debilidad humana, más bien con paciencia y misericordia debería emprender el camino de dicha formación.

Pero, dejando de lado la cuestión moral y ocupándonos más del planteo de fondo que hace Häring, esto es, de la nueva misión que, según él, debería asumir la Iglesia en el mundo, hay que decir que la Iglesia no puede desnaturalizarse y convertirse en una sociedad de beneficencia o en una ONG, pues la misión de la Iglesia en este mundo es esencialmente salvífica y no temporal. La ética de la paz que él propone como reemplazo de la "moral de confesionario" es una innovación mucho más profunda que una flexibilización ética; es asignarle a la Iglesia un nuevo objetivo: el mundo. Una Iglesia completamente orientada a mejorar las condiciones de vida de las personas ya no es más la Iglesia que Cristo fundó para que continúe su misión de llevar a los hombres hasta Dios; pues por más que todo creyente tenga la exigencia de vivir la caridad por los demás, y por ello deba buscar una forma de compromiso social, la Iglesia no puede tener por fin algo que corresponde más bien a las asociaciones sociales o políticas. La propuesta de éste teólogo tiene un presupuesto bastante dudoso: la relación entre la paz del mundo y la búsqueda de Dios; dudoso, decimos, puesto que la realidad se encarga de mostrar que no son pocos los que sólo quieren salir de una situación de injusticia o alcanzar un estado de bienestar, sin ningún tipo de inquietud religiosa. He aquí uno de los más grandes desafíos de la Iglesia de cara al futuro: su fidelidad a la misión. La sociedad actual, en efecto, tiende a considerar a la Iglesia como una entidad de bien público que brinda una serie de servicios de utilidad social: educación, asistencia social, sanitaria, etc. Pero esa visión hace que en algunas ocasiones los individuos le reclamen participación en materia que es competencia de los organismos políticos. La Iglesia trabaja de diversas maneras por la justicia, sobre todo, ayudando a los más necesitados; sin embargo, su fin principal no es la justicia social. Además, sería bueno que en la Iglesia se hiciera un balance objetivo de la participación en las cuestiones políticas y sociales y de las posibilidades reales de lograr una sociedad justa. Si la Iglesia pierde de vista que su fin es Dios y que, por lo tanto, su primera tarea es el culto litúrgico y luego sus tareas apostólicas, y recién después, como una de las formas de dar testimonio de amor cristiano, la solidaridad, deja de ser lo que dice (inspirada por el Espíritu Santo) debería ser su misión esencial al enseñar que: "La eucaristía es el centro y el culmen de la vida de la Iglesia".

La misión primera y principal de la Iglesia no es de orden social, cultural o político, sino una tarea que supera todas las necesidades terrenas de los hombres: la salvación eterna[4]. La Iglesia que propone Häring se parece más a una ONG que a una comunidad de creyentes en Cristo. De todas maneras, es cierto que la Iglesia tiene que descubrir formas para renovar su presencia en el mundo, y en este sentido, pensamos que una de las maneras de lograr esa presencia sería que la Iglesia asuma un rol más protagónico en la formación de valores humanos y cristianos. Para alcanzar este fin, tiene a mano un instrumento de gran valor: las escuelas y universidades católicas. A través de ellas, se conseguiría formar grupos de laicos comprometidos con Cristo y con la solidaridad. La Iglesia debería descubrir las posibilidades de una formación sistemática y continuada en el tiempo que ofrecen estos ámbitos, para que los sacerdotes participen más activamente en ellos, para diseñar un plan de formación cristiana de sus docentes y para encontrar la forma de tener buenos catequistas. La Iglesia tiene aquí su principal aporte en el orden social. No obstante ello, un análisis serio de su falta de presencia en el mundo no puede dejar de lado el hecho de que muchos de los colegios y universidades que se llaman católicos no transmiten una verdadera formación cristiana.

[1] Häring estudió en Tübingen, enseñó teología moral en el Alfonsianum y en la Lateranense en Roma, fue perito del concilio y uno de los grandes reformadores de la moral posconciliar. Sus obras más importantes son: *Lo sagrado y el bien*; *La ley de Cristo*; *Sociología del matrimonio*; *sociología de la familia*; *Testimonio cristiano en un mundo nuevo*; *Hacia una teología moral y cristiana*; *El pecado en una época de secularismo*; *Ética médica*, *Libres y fieles en Cristo*; *Teología moral hacia el tercer milenio*. Su pensamiento tiene dos etapas marcadas. Una, antes del concilio, en la cual se funda en la filosofía de Scheler, presentando la moral como respuesta al llamado divino. Otra, después del concilio con un enfoque diferente que tiene en cuenta el pluralismo y secularización de la modernidad,

en la que rechazó públicamente las enseñanzas de la *Humanae Vitae*.

[2] Cf. HÄRING B., *Il coraggio di una svolta nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1997, 27-31

[3] Cf. idem 40-71. En estos textos Häring critica al Nuevo Catecismo y la *Veritatis Splendor*, por no haber tenido en cuenta este enfoque.

[4] Cf. SCHEFFZYCK L., o.c., 172.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

3.1. Los temas de la eclesiología

3.2 La concepción de Iglesia en la Reforma y la Contrarreforma

3.3. La imagen de la Iglesia en la modernidad

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

3.1. Los temas de la eclesiología

La perspectiva sobrenatural debería ser la dimensión que prevalezca en una visión de la Iglesia que pretenda ser integral y profunda, sin embargo, desde los inicios del tratado de eclesiología, ha predominado la preocupación por los aspectos organizacionales; preocupación que, al parecer, ha prevalecido en diversos momentos de la Iglesia y ha producido no pocas deformaciones de la imagen eclesial. Ésta es la razón por la cual habría que evitar que, al pensar la Iglesia del futuro, nuevamente las cuestiones de organización de la institución prevalezcan una vez más. Lamentablemente las sugerencias presentadas por algunos teólogos actuales parecen repetir estos errores de perspectiva al concentrarse en modificaciones estructurales.

El interés por la defensa del poder eclesiástico en su confrontación con el poder civil ha sido el motivo que diera origen a los primeros tratados de eclesiología: *De Regimine Christiano* (1301) de Juan de Viterbo; *De potestate eclesiastica* (1302) de Egidio Romano; *De potestate regia et papaliae* (1302) de Juan de París. Todas estas obras defendían la supremacía del poder eclesiástico en el enfrentamiento de Bonifacio VIII con el rey Felipe de Francia. Naturalmente, aparecieron otras obras que negaron el derecho papal a exigir un poder superior al civil: así surgieron más tarde: el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua; el *Tractatus ecclesiae* y el *Potestate papae* de Juan Wiclif; y el *Tractatus ecclesiae* de Juan Hus.

En todos estos casos, predominó la cuestión del poder en la visión de la Iglesia, lo que significó una desvirtuación de una imagen más teológica y menos organizacional. Hasta la aparición de estos tratados, la visión de la Iglesia en la teología era fundamentalmente teológica, puesto que, si bien no existía el tratado, toda reflexión sobre la Iglesia destacaba siempre su sustrato sobrenatural; es decir, la relación del ser de la Iglesia con la presencia de la gracia en el alma de los cristianos, la edificación eclesial mediante los sacramentos, la unión espiritual a Cristo y, por supuesto, la necesidad de un estilo de vida acorde a la vocación. Éste era el enfoque que predominaba en los Padres de la Iglesia, como se puede ver en los escritos de los Padres Apostólicos, la *Didajé*, las cartas de San Ignacio de Antioquia, la obra de San Cipriano, etc. Además, en estas primeras expresiones de la autoconciencia de la Iglesia, se destacaba la perspectiva sobrenatural debido a la necesidad de insistir en la unidad eclesial. En efecto, una de las primeras cuestiones con que se enfrentó la comunidad cristiana fueron las divisiones internas y los cuestionamientos presentados por las primeras sectas, lo que motivó la exigencia de definir los elementos que constituyen a la verdadera Iglesia y cómo se produce la incorporación y pertenencia a esta comunidad eclesial.

Con San Agustín se produjo un verdadero avance en la teología de la Iglesia, porque sus reflexiones abarcan más aspectos del misterio eclesial y, sobre todo, porque este misterio es contemplado en un contexto más amplio: el de la teología de la historia. La eclesiología agustiniana adquiere una dimensión más amplia y profunda, porque expone la misión que la Iglesia tiene en la historia de los hombres. La Iglesia es la parte de la Ciudad de Dios que peregrina en el tiempo conquistando a los hombres con el fin de edificar la Ciudad de Dios Celestial; por tanto, no tiene una finalidad temporal, no está para construir una cultura o una civilización cristiana, sino que su meta trasciende el tiempo; más aún, su origen mismo se halla fuera de la historia, pues en la visión del Obispo de Hipona, la Ciudad de Dios está compuesta primero y principalmente de ángeles[1].

Esa misión de la Iglesia es lo que le da sentido al tiempo, ya que no se puede entender la historia, sino en orden a la eternidad, donde se encuentra la *vera Ecclesia*. Pero, para comprender el movimiento de dicha historia, hay que reconocer que hay en ella otra ciudad, la Ciudad que no pertenece a Dios, y que le disputa la incorporación de los hombres a ésta última. Esta Ciudad, que Agustín llama, "ciudad de los hombres" o "ciudad del diablo" por tener otro jefe y otro objetivo, combate permanentemente con la Ciudad de Dios. Ambas ciudades son realidades místicas, por eso, no pueden identificarse con una institución como la Iglesia o el estado, pues la pertenencia a cada una de ellas se lleva a cabo mediante el amor. San Agustín dice así: "Dos ciudades se construyen en

la historia, una, la Ciudad de Dios, edificada por aquellos que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos, los que eligen la humildad y se dejan guiar por la caridad; la otra ciudad, en cambio, es la ciudad de los hombres, es decir, de aquellos que se aman a sí mismos hasta despreciar a Dios; de los que movidos por la soberbia, buscan dominar sobre los demás"[2].

El gran mérito de San Agustín consiste en afirmar que la historia, sea individual o sea universal, no se entiende por los acontecimientos sociales o políticos, sino por lo que pasa en el interior del hombre. Lo que el hombre ama inclina la voluntad hacia un determinado bien y explica, por lo tanto, lo que el ser humano persigue con sus acciones, de manera tal que, para comprender la existencia de una persona, hay descubrir lo que verdaderamente desea. El amor, enseña este Doctor de la Iglesia, es un peso (*pondus*), pues orienta los actos. Comprender el alcance de esta fuerza espiritual que es el amor (seguramente a partir de su experiencia de vida) le ha permitido establecer un nuevo enfoque de la historia, puesto que lo que vale para determinar el sentido de una existencia individual, vale también para señalar el sentido de la historia universal. Hay entonces, dos grandes amores, y por eso, dos tipos de hombres, dos clases de sociedades. Esta afirmación, lejos de ser un simplismo, es el reconocimiento del peso de estos dos amores en comparación con el resto de las cosas que los hombres amamos en esta vida.

Sin embargo, el hecho de haber puesto la pertenencia a las dos ciudades en el interior del hombre no resuelve todos los problemas, porque esos dos amores pueden mezclarse dentro de un mismo corazón, con lo cual no queda del todo claro a qué ciudad se pertenece. Sí resulta evidente que aquél que se busca a sí mismo en lo que hace, por más que pertenezca a la Ciudad de Dios, quizás externamente, no contribuye a su edificación.

Esta visión determinó el modo de comprender la realidad eclesial del medioevo; no obstante ello, en la historia de la eclesiología, se ha dado una constante: la preponderancia de la preocupación por las cuestiones organizacionales y los desafíos circunstanciales por sobre la dimensión sobrenatural. Este hecho se debe también al perfil espiritual de los teólogos, pues hay escritores en los que siempre predomina el interés por la comunión con Dios, a través de la gracia y los sacramentos, como ocurre en Santo Tomás.

Las cuestiones que prevalecen en la eclesiología medieval expresan una excesiva preocupación por explicar y resolver la organización del poder; éstas son: la doctrina de las dos espadas y la *plenitudo potestatis* papal. Respecto de la primera cuestión, hay que tener presente el contexto en el cual se produce el enfrentamiento entre el rey y el Papa. La idea de Cristiandad, es decir, de realización temporal del Reino de Dios mediante dos representantes: el que preside el poder temporal y el que está a la cabeza de la potestad espiritual, dio origen a varias intromisiones de ambos en cuestiones ajenas a sus misiones. De estas intromisiones, nacieron enfrentamientos y, de éstos, el interés por encontrar una justificación racional. Así surgieron dos posturas teológicas: por un lado, la de algunos canonistas que defendían la potestad plena del Pontífice, tesis sostenida desde el papado de Gregorio VII al de Inocencio III, y a la que adhirieron Gregorio IX, Inocencio IV y Bonifacio VIII; y, por otro lado, la de los teólogos que proponían limitar toda posibilidad de absolutismo papal. La forma más directa de lograr este objetivo fue la propuesta de poner una autoridad por encima del Papa. Ante esto, se planteó el interrogante sobre la posibilidad de que el Papa cayera en herejía y se señaló al concilio como último garante de la fidelidad a la verdad. Era el surgimiento del conciliarismo en la vida de la Iglesia.

Esta postura se explica, además, por otros factores históricos, a saber: la presencia de ciertas ideas eclesiológicas que acentuaban el corporativismo; los ensayos de algunos teólogos y canonistas que procuraban explicar la relación entre el Papa, el concilio y el resto de la Iglesia. Entre los teólogos más destacados de la época, sobresale Marsilio de Padua (1275-1343), que sostiene, en su obra *Defensor Pacis*, la tesis democrática de que la fuente y raíz de todo poder se halla en el pueblo, equiparando a la Iglesia con cualquier otra asociación de hombres y despojando de todo privilegio y poder temporal al Papa; más aún, convirtiendo, de esta manera, al papado en una institución de origen meramente humano. En la misma línea, aunque con algunos matices diferentes, se halla Guillermo de Ockham (1285-1347) que, en su *Dialogus* reafirma la tesis de Marsilio, pero admitiendo que el primado conlleva una autoridad espiritual ordenada a garantizar el bien universal de la Iglesia. La preocupación por estas cuestiones eclesiológicas está también presente en Juan de París, Conrado de Gelnhausen, Enrique de Langstein, Pedro de Ailly, Francisco Zabarella, Nicolás Tudeschi y Juan de Ragusa. Guersón era uno de los que sostenía que la autoridad suprema de la Iglesia se hallaba en el concilio y no en el Papa. Esto mismo enseñaba Nicolás de Cusa, para quien el concilio y el consenso que allí se lograba, tenía prioridad por sobre el Papa, aunque fuera convocado y presidido por él.

La distinción entre la potestad de orden y la de jurisdicción fue otro de los temas que más

preocuparon a estos primeros desarrollos de la eclesiología. Y fue una expresión más del interés siempre presente por resolver cuestiones relativas al orden institucional y jurídico, dejando relegada la perspectiva sobrenatural[3]. No obstante ello, no se puede desconocer el aporte de la teología de San Gregorio Magno (+604), el cual, retomando ideas agustinianas, define a la Iglesia como *Ecclesia Universalis*, es decir, como la totalidad de aquellos que están justificados por la gracia, desde Abel hasta el último de los elegidos, incluyendo a los ángeles; y también como *Ecclesia electorum*, es decir, como la comunidad de aquellos que han sido elegidos y que se distinguen aquí en la tierra por su estilo de vida, su caridad y su humildad. La Iglesia, según este pastor, es también un *Corpus*, porque es esencialmente la pertenencia a un organismo mediante la unión a Cristo por la fe y la gracia [4].

Ya en esta primera etapa de la historia de la eclesiología, aparece la dificultad que tuvo la Iglesia para lograr un visión integral del misterio eclesial, es decir, una visión que integre los aspectos visibles y organizacionales con los que compone su dimensión espiritual. Sin embargo, no se puede afirmar que estas dificultades pertenezcan sólo a una época o a algunos teólogos, porque, como veremos, se ha repetido a lo largo de historia de la eclesiología. En todas las épocas, hay quienes, por tener una visión preponderantemente institucional de la Iglesia, consideran que los temas más importantes tienen que ver con su organización, con la distribución y la administración del poder. El desafío es, por lo tanto, lograr una síntesis equilibrada, la cual sólo puede surgir cuando se mira a la Iglesia con una fe sobrenatural y se descubre en ella la prioridad del misterio por sobre la obra de los hombres.

[1] Cf. RAMOS A., *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino. Estudio de eclesiología tomista*, Univ. FASTA, Mar del Plata, 1997.

[2] *La Ciudad de Dios*, XIV,28; PL 41,56.

[3] Cf. ANTÓN A., *El misterio de la Iglesia, evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, BAC, Madrid, 1986, 171.

[4] Cf. CONGAR Y., o.c., 16-18.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

3.1. Los temas de la eclesiología

3.2 La concepción de Iglesia en la Reforma y la Contrarreforma

3.3. La imagen de la Iglesia en la modernidad

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

3.2 La concepción de Iglesia en la Reforma y la Contrarreforma

Los cambios que se van a producir en la visión de la Iglesia como consecuencia de la teología de la Reforma y de la Contrarreforma son un claro ejemplo de la construcción de una visión parcial de la realidad eclesial y una demostración de lo difícil que es lograr una visión integral que no deje de lado un aspecto por subrayar otro.

La Reforma, en efecto, introdujo una modificación esencial en la teología de la Iglesia al negar la existencia y misión del sacerdocio ministerial y del primado pontificio y al reducir la realidad eclesial a una sociedad puramente espiritual. Esa innovación se explica como consecuencia de un proceso de descomposición progresiva de la cristiandad medieval y de su sólida unidad. Los factores históricos que dieron origen a esta nueva eclesiología fueron: el profundo cambio religioso que significó la desvinculación del creyente del ámbito religioso; el crecimiento de las tendencias individualistas y subjetivistas surgidas en el campo del conocimiento y de la cultura y originadas en el humanismo renacentista; la posición crítica respecto de la Iglesia y, en particular, del papado, como consecuencia de algunos errores y abusos de poder y que se inicia en el siglo XIII y llega hasta el siglo XV; el conciliarismo con su teoría y praxis eclesial que subordinaba al Papa a la autoridad del concilio; el debilitamiento real de la autoridad papal y la inevitable decadencia de la imagen del pontífice tal como se pone de manifiesto (en el espíritu renacentista de algunos clérigos exageradamente preocupados por cuestiones culturales y políticas, en la falta de un estilo cristiano de vida, en la burocracia del gobierno de la curia romana y en el Cisma de Occidente) facilitando así las fisuras en la unidad cristiana.

Además de estas causas internas a la Iglesia, en el orden político, los príncipes vieron la posibilidad de quedarse con las propiedades que la Iglesia entonces poseía; de hecho, se enriquecieron con ellas y, por eso, fomentaron las nuevas doctrinas jurídicas que les reconocían el derecho a un dominio absoluto[1].

Sin embargo, para comprender mejor las razones de éstos cambios en la Iglesia, hay que tener en cuenta, además, hechos que están presentes desde el origen: por un lado, la actitud antirrománica generada en Alemania como consecuencia del nacionalismo germánico; por otro lado, el hecho de que el propósito inicial de Lutero no fue introducir un cambio sustancial en la doctrina de la Iglesia que produjera una división en el cristianismo, sino promover una renovación moral y espiritual mediante el retorno al estilo de vida de la comunidad cristiana primitiva. Además, también influyeron en la realización de la Reforma las tendencias al misticismo que pululaban durante los siglos XIV y XV, y que, con el tiempo, se desvirtuaron convirtiéndose en posturas heterodoxas sobre la gracia y los sacramentos; y el evangelismo, es decir, el deseo de algunos de volver a vivir un cristianismo puro, libre de formalismos y legalismos.

La Reforma se explica, además, por la presencia de otros factores de índole teológica, a saber: la decadencia de la teología, esto es, la disolución causada por los principios filosóficos del nominalismo de Ockham y el abandono paulatino de las fuentes, de la Escritura y de los Padres; la preponderancia de la perspectiva filosófica por sobre la teológica, propia del renacimiento; la desintegración de la escolástica con la proliferación de escuelas teológicas más preocupadas por sí mismas que por afrontar problemas teológicos; la preponderancia de una visión pesimista de la razón (Ockham, Guersón, Ailly), que inspiró una postura fideísta y voluntarista; la idea de que la inteligencia no puede conocer más que lo fenomenológico; la exaltación de la necesidad absoluta de la gracia, frente a la incapacidad de una naturaleza corrompida por el pecado, sostenida por algunos pensadores pertenecientes a la corriente del agustinismo teológico; y la propuesta, seductora para varios, de recurrir a la Biblia como la única fuente teológica, dejando de lado las enseñanzas magisteriales.

Todos estos factores confluyen en la gestación de una nueva forma de comprender el misterio eclesial, como lo señalan los historiadores[2]. A continuación expondremos las principales ideas que conforman esta nueva visión.

En primer lugar, la Iglesia que propone el reformador Juan Wicliff (1328-1384) es una realidad puramente espiritual. Wicliff, preocupado por restaurar la imagen de una Iglesia manchada por los escándalos morales y actitudes mundanas de la jerarquía, plantea el ideal de una Iglesia pobre y espiritual, desprendida de las riquezas temporales, enseñando que la comunidad cristiana debe ser sólo una comunidad de espíritus. Este reformador convierte el deseo de purificación moral en un principio absoluto, identificando la Iglesia con lo espiritual y cayendo en el error de negar el valor sacramental de los elementos propios de la dimensión visible, como los sacramentos y la jerarquía. La Iglesia, para él, es esencialmente el conjunto de los elegidos por predestinación, la *congregatio omnium predestinatorum*. Wicliff no distingue el modo de ser de la Iglesia en sus diferentes estados y dice que la Iglesia militante sólo puede ser presidida por Cristo, porque en la comunidad cristiana la cizaña y el trigo están mezclados. La Iglesia, en esta perspectiva, es sólo una agrupación de espíritus puros que llegan a ser miembros de ella mediante la divina predestinación[3].

La eclesiología del reformador checo Juan Hus (1370-1475) es similar a la anterior, pues también en este caso, el interés por destacar la dimensión espiritual se absolutiza, negando aspectos esenciales de la dimensión institucional. El interés por insistir en una renovación de la vida cristiana que conduzca a la salvación hace que Hus conciba a la Iglesia como una congregación de los predestinados a la salvación. Hus sostiene, también, que ella es una sociedad esencialmente espiritual a la que se pertenece por la gracia y por la fe, y en la que hay algunos que están predestinados a salvarse y otros que no viven en comunión con Dios. Por este motivo, el Cuerpo Místico, sostiene, sólo tiene una Cabeza: Cristo. Hus refuta la tesis de que la Iglesia católica que tiene su centro en Roma, es la única Iglesia santa, católica y apostólica, pues la Iglesia de Cristo, dice, está constituida por una federación de Iglesias particulares a las cuales se pertenece por la fe y no por lazos jurídicos. De ello se desprende que las funciones de la jerarquía quedan reducidas a la administración de algunos sacramentos.

Pero la innovación más radical en la eclesiología se produce con el pensamiento del reformador más importante: Martín Lutero (1483-1546). Éste, al igual que los otros reformadores, presenta a la Iglesia como una comunidad esencialmente espiritual, pero establece un nuevo criterio: la Palabra de Dios como único fundamento de la teología. Al dejar de lado las enseñanzas magisteriales de la Iglesia, Lutero construye una eclesiología radicalmente diferente de la tradicional, pues la Sagrada Escritura es, además, lo que explica el origen y el sentido de la Iglesia. En efecto, la comunidad cristiana nace de la fuerza creadora de una comunidad de salvación que posee la misma Palabra y su misión consiste principalmente en la predicación por la que se incorporan nuevos miembros. La Iglesia se define, por lo tanto, como una comunión de santos que se sostiene en la fuerza eficaz de la Palabra de Dios, pues por ella se llega a la justificación. Es un cuerpo espiritual que tiene sólo a Cristo por Cabeza[4]. Al respecto, cabe aclarar que, el pensamiento de Lutero tiene dos etapas, una, que corresponde al período anterior a su ruptura con Roma y otra posterior a dicho evento, en la que se percibe una radicalización de sus principios teológicos. Así, por ejemplo, en esta segunda época, sostiene que la verdadera Iglesia de los Apóstoles es la Iglesia reformada, porque ella ha permanecido fiel a los orígenes y tiene continuidad histórica con la primitiva comunidad, por el bautismo, la cena, y el ministerio de la palabra. Lutero sostiene que la Iglesia es fundamentalmente una comunión espiritual, una Iglesia invisible (*abscondita*), porque se funda sólo en la gracia y en Cristo. Sólo aquellos que están unidos a Cristo pertenecen realmente a esta Iglesia invisible, los otros miembros son sólo huéspedes temporales. Desde esta visión de la Iglesia, Lutero rechaza la noción de primado papal, pues en su opinión, Cristo no concedió el primado de jurisdicción ni a Pedro ni a sus sucesores; sólo Él puede ser cabeza de la comunidad cristiana. El papado, enseña, es sólo una preeminencia de honor, consecuencia de las concesiones realizadas por diversos emperadores. Lutero afirma, además, un principio teológico que modifica el sentido del sacerdocio ministerial en la Iglesia: todos los cristianos por el bautismo participan del sacerdocio real de Cristo. Pero esta afirmación va aún más lejos, porque él sostiene que, en virtud de esa participación todo cristiano es ministro de la Iglesia, siendo este ministerio una mera función circunstancial en orden a la edificación eclesial. De esta manera, reconoce que todo creyente está capacitado para bautizar y predicar y que, por lo tanto, el ministerio sacerdotal no requiere de presbíteros consagrados.

La actitud del reformador suizo Juan Calvino (1509-1564) respecto a la Sagrada Escritura fue diferente, pues no la consideraba como la única fuente de la revelación y criterio normativo para la Reforma, sino que acepta, en parte, la tradición de la Iglesia, especialmente la doctrina de los Santos Padres. Por eso, su eclesiología tiene matices distintos respecto de la luterana. Su mayor preocupación era la reforma de los ministerios eclesiásticos y del estilo de vida de los ministros; de allí su interés por resaltar las exigencias de una vida auténticamente cristiana. Sus reflexiones teológicas se articulan en base a dos polos que parecen opuestos dialécticamente: por un lado, Dios

y la soberanía de su gloria; y por otro lado, el hombre y su naturaleza corrompida por el pecado, al punto de haberse trastornado la imagen divina en él. En este contexto, Calvino encuentra que el único modo de relación entre ambos es el determinismo de la providencia, para asegurar el gobierno divino sobre el ser humano. Las fuerzas humanas no deben ser sobrevaloradas, pues la misma naturaleza está debilitada, de ese modo, enseña, la única salida para la realización de la salvación pasa por la justificación y la santificación que puede operar la mediación de Cristo. Esta mediación se efectúa a través del plan divino, la predestinación, concepto que se convierte en el eje de su teología eclesial. En efecto, Calvino define a la Iglesia como "pueblo de los elegidos", pues ella es fruto de esta elección secreta o particular por la cual Dios ofrece la salvación y predestina a ella de manera tal que la salvación indefectiblemente se realiza. Esta predestinación es doble, es decir, es a la vida eterna o a la muerte eterna, y resulta un misterio que el cristiano no puede penetrar. En esta elección se halla la razón de ser de la Iglesia, pues ella es mediadora y debe incorporar a los que han sido llamados por Dios y han respondido con su fe a esa vocación. La Iglesia, enseña este reformador, nace y se edifica por la pura predicación de la palabra y la "recta" administración de los sacramentos [5]. En ella, lo esencial es lo espiritual, que debe tener siempre prioridad respecto de lo institucional. La Iglesia es una madre espiritual que tiene que usar de instrumentos visibles, los sacramentos y, sobre todo, de la disciplina eclesiástica, para salvaguardar la respuesta de los hombres a la elección divina. Su misión es edificar y conservar a los miembros de este Cuerpo de Cristo, la comunidad de los escogidos, a lo cual se dedican de manera completa los ministros. La Iglesia, en la perspectiva calvinista, es, por lo tanto, la unión de los cristianos con Cristo, por la Palabra y los sacramentos.

La imagen de la Iglesia, de esta manera, sufre una profunda transformación. Esta innovación no es fruto de una profundización del misterio eclesial, sino de la acentuación exagerada de la dimensión espiritual por sobre la institucional y de la negación a reconocer el valor que ésta última tiene en la naturaleza sacramental de la Iglesia. La Iglesia es, en sentido católico, un sacramento universal de salvación, precisamente porque conjuga estas dos dimensiones sin menoscabarlas. Ambas son imprescindibles, pues aunque se debe reconocer que el fin primordial de la Iglesia es la comunión de los hombres con Dios y con los hermanos, no se puede dejar de lado la voluntad divina que al trazar el plan de redención, quiso que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana y que la salvación tuviese como instrumento de realización dicha naturaleza: la de los hombres consagrados que obran *in persona Christi*, y la de los sacramentos, como signos sensibles y eficaces de la vida sobrenatural. La voluntad de Cristo fue que la Iglesia, conformada por hombres, continuara su obra de salvación en la historia; a través de ella, Él sigue estando presente en el mundo.

Los motivos de este cambio en la forma de comprender la Iglesia fueron diversos; como hemos señalado, no podemos dejar de reconocer la necesidad de una renovación de la vida cristiana y la tendencia consiguiente a destacar sólo la dimensión espiritual. No pretendemos ahora abrir un juicio sobre la Reforma, nuestra intención es rescatar una enseñanza de la historia de la eclesiología: una visión teológica de la Iglesia no puede construirse sin conjugar armoniosamente las dos dimensiones que constituyen su ser. Posiblemente, sea ésta una de las mayores dificultades con las que se ha encontrado la eclesiología, no sólo en este período, sino a lo largo de toda su existencia temporal y, seguramente, sea uno de los desafíos que la acompañe siempre. Nosotros quisimos señalar esto para que, teniendo en cuenta este dato de la vida eclesial, podamos apreciar mejor el avance que significó la visión teológica de la Iglesia de la *Lumen Gentium*.

Pero, regresando al período de la Reforma, hay que decir que ella tuvo efectos que trascendieron el ámbito eclesial, pues implicaron un debilitamiento de la cristiandad en general y de su presencia en la cultura europea. Entre ellos podemos mencionar los siguientes: la Reforma favoreció un proceso de acentuación del individualismo y de disolución del espíritu corporativo de la sociedad; colaboró en el incremento de la actividad económica, que luego se convertiría en el fundamento del capitalismo; y ayudó a que se considerara la conciencia del sujeto como referente último en cuanto criterio de verdad, con el consiguiente rechazo de la autoridad, especialmente la religiosa[6].

El Concilio de Trento fue la respuesta de la Iglesia a esta crisis institucional, puesto que se convocó con un doble objetivo: defender la doctrina tradicional contra la herejía y llevar a cabo la reforma moral que la comunidad eclesial necesitaba. Ésta es la razón por la cual su atención se concentró en algunas cuestiones doctrinales y disciplinarias y no en una visión de conjunto de la eclesiología, o en el desarrollo sistemático de una noción que expresara la mediación de la Iglesia en orden a la salvación de los hombres[7].

En este contexto, la Iglesia se presenta como la institución que tiene la misión de conservar la verdadera interpretación del evangelio; de allí que se ocupe de exponer la armonía entre la Escritura y la Tradición (reafirmando como canónicos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, y determinando los criterios para el discernimiento de la verdadera Tradición transmitida por Cristo a sus apóstoles). Naturalmente, se reafirman en esta enseñanza magisterial las diferencias entre el

sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles, negando la identificación entre ambos, como sostenía Lutero. Además, el Concilio expone la doctrina sobre el origen de la potestad episcopal, distinguiendo el poder de orden, que es de origen divino y se transmite por la consagración, del poder de jurisdicción, y afirmando que fue el mismo Cristo quien fundó el colegio de los apóstoles, siendo el episcopado, por lo tanto, una institución de derecho divino y diferente del presbiterado. El concilio, sin embargo, deja también en claro que es el Papa quien tiene la misión de guiar la Iglesia. La intención apologética hizo que prevaleciera la perspectiva teológica, la cual destaca los elementos que componen la dimensión visible de la realidad eclesial: los sacramentos, la estructura jerárquica, las notas, etc. Esta intención, también fue acompañada de una renovación pastoral mediante la constitución de nuevos movimientos laicales y la fundación de órdenes religiosas [8].

El análisis de esta etapa de la eclesiología merecería una dedicación más extensa y profunda, pero eso superaría los límites de este pequeño ensayo. Sin embargo, con esta apretada síntesis nos basta para poner de manifiesto el proceso histórico que ha recorrido la idea de Iglesia, demostrando lo difícil que resulta lograr una visión integral y equilibrada del misterio eclesial. Las acentuaciones de un aspecto han dado origen a respuestas que han destacado sólo el aspecto opuesto de la Iglesia, y esto se presenta como fenómeno de una época, sino más bien una tendencia constante en la reflexión sobre la naturaleza y misión de la Iglesia de Cristo. Por este motivo, pensamos que es oportuno rescatar el aporte más significativo del Concilio Vaticano II: la visión de la Iglesia como un misterio de la obra divina en una realidad humana. Sin embargo, es conveniente que, por ahora, continuemos con la historia de la eclesiología.

[1] Cf. BELLOC H., *Así ocurrió la Reforma*, Thau, Buenos Aires, 1984, 221.

[2] Cf. LORTZ J., *Storia della Chiesa in prospettiva di storie delle idee vol. II*, Paoline, Milano, 1992, 161 ss.

[3] Cf. ÁNTON A., o.c., 462-473.

[4] Cf. FRIES H., *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, in *Mysterium Salutis IV, 1*, Cristiandad, Madrid, 1984, 260-266.

[5] Cf. FRIES H., 266.

[6] Cf. BELLOC H., 227-238.

[7] Cf. WIEDENHOFFER S., *Eclesiología*, in *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1996, 644-648.

[8] Cf. FRIES H., o.c., 267-270.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

3.1. Los temas de la eclesiología

3.2 La concepción de Iglesia en la Reforma y la Contrarreforma

3.3. La imagen de la Iglesia en la modernidad

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

3.3. La imagen de la Iglesia en la modernidad

Estas fluctuaciones de la imagen eclesial se han repetido durante el período moderno, suscitando nuevas visiones contrapuestas sobre la Iglesia. Así pues, el racionalismo, el liberalismo y el conciliarismo con los cuales se enfrenta la Iglesia provocan una lógica reacción de reafirmación de lo institucional; la renovación teológica que se plasmó en el Vaticano II se inició con la escuela de Tubinga y con los aportes del Vaticano I, de la *Mystici Corporis*, y de los teólogos que prepararon, en cierta forma, dicho Concilio.

En efecto, la Iglesia se enfrentó con algunos movimientos que cuestionaron aspectos de su realidad, así ocurrió con la aparición del jansenismo. El teólogo más importante de esta corriente, el p. Quesnel (1634-1739), concibe a la Iglesia como una realidad puramente espiritual, como una comunidad de elegidos y justos a la que no pertenecen los pecadores. Este teólogo, además, presenta una nueva forma de entender la relación entre la gracia y la libertad humana (el quietismo), enseñando que la vida espiritual es fruto de una acción total y exclusivamente divina. En consecuencia, menosprecia toda la dimensión social y visible de la Iglesia, especialmente a su jerarquía y, sobre todo, al papado, al cual le pone límites en el ejercicio de su potestad.

También aparecieron, en esta época, movimientos que cuestionaban la función capital del papado dentro de la comunidad cristiana y que influyeron negativamente en la vida y la teología de la Iglesia. Así, por ejemplo, el galicanismo aceptaba la infalibilidad papal, inclinándose por las tesis del conciliarismo. Algo similar ocurría con el episcopalismo, que proponía como cabeza de la conducción eclesial al conjunto de los obispos y no al Pontífice. En esta misma línea, se desarrolló el josefinismo (el nombre viene de José II rey de Austria), movimiento que proponía la injerencia del poder temporal en el gobierno de la Iglesia. Por eso, los teólogos y canonistas de este momento se dedicaron, con mayor insistencia, a las cuestiones institucionales y jerárquicas de la Iglesia: la pertenencia a la comunidad de creyentes, las notas como diferencias respecto de las otras iglesias, la infalibilidad, las relaciones entre el episcopado y el primado, etc. Todo esto fue en desmedro de la construcción de una visión más teológica de la Iglesia[1].

Pero no fueron ésas las únicas ideas con las que tuvo que enfrentarse la comunidad cristiana al expresar su autoconciencia de pueblo de Dios, pues también estaba presente en el ámbito cultural, con gran fuerza, una nueva cosmovisión y una nueva idea de Dios, surgida de la ilustración y de sus propuestas de revolución. La ilustración fue el fruto de un individualismo filosófico y de un subjetivismo religioso que causaron una ruptura con la tradición, especialmente con las verdades religiosas. El relativismo fue socavando el fundamento de la religión hasta convertir a la Iglesia en una entidad de bien público que debía contribuir socialmente con una tarea moralizadora, sin pretensiones de verdades absolutas. El deísmo colaboró con la desaparición de una visión sobrenatural de la institución eclesial. A esto, hay que agregar el clima de hostilidad hacia la Iglesia generado por la revolución francesa, la cual cuestionaba desde sus principios de igualdad y fraternidad, la estructura jerárquica eclesiástica.

Y como era lógico, la adversidad del contexto social fomentó entre los creyentes una actitud de rechazo y un deseo de restaurar la situación social y religiosa anterior. El tradicionalismo y el ultramontanismo procuraban una restauración política y religiosa en Francia, según el modelo del *Ancien Régime*. Era un intento por devolver a la autoridad eclesial una presencia social con la ayuda de la autoridad civil. Estas ideas desarrolladas, entre otros, por J. De Maestre, H.R.F. de Lamennais y por De Bonald, tuvieron una influencia negativa en algunas reflexiones eclesiológicas que volvieron a concentrarse en el tema del ejercicio de la autoridad. De allí surgió la concepción de la Iglesia como "sociedad perfecta"[2].

Los obstáculos, sin embargo, resultan un desafío para la teología; de hecho, el desarrollo de esta ciencia a lo largo de la historia ha tenido mucho que ver con los debates y los cuestionamientos de sus tesis fundamentales. Por eso, en este período, se produce una reacción positiva que conlleva una verdadera renovación de la eclesiología. Frente a las objeciones racionalistas, los teólogos de la escuela de Tubinga rescataron el carácter sobrenatural de la Iglesia, incorporando nuevos conceptos: vida, organismo, historia, unidad, comunidad, etc. Entre los distintos autores (J.M. Sailer; J.S. Drey; J. B. Hirscher) sobresale, J.A. Möhler (1796-1838). Para este teólogo, la Iglesia no es solamente una sociedad organizada, sino principalmente un organismo vivificado por el Espíritu, cuyo centro existencial es Dios. El Espíritu Santo es aquí el principio de unidad eclesial de esta comunidad que se sostiene en la fe y la caridad, y donde la organización legal tiene como finalidad sostener la comunión entre los miembros. La Iglesia, por lo tanto, es fruto de una vida espiritual individual y comunitaria que prolonga, a lo largo del tiempo, las gracias originadas en la encarnación.

En esta misma perspectiva, están las reflexiones eclesiológicas del cardenal J.H. Newman (1801-1890). Este eminente teólogo, dejando de lado los enfrentamientos entre liberales y ultramontanistas, elaboró una teología de la Iglesia en torno a la idea de evolución, es decir, la Iglesia es concebida como la promesa y cumplimiento de la Antigua Alianza. Este nuevo Pueblo de Dios es, de esta manera, fruto de un don de la gracia que Dios da a los hombres suscitando, una vida en común con ellos y entre ellos. Por eso, para Newman, la comprensión del misterio de la Iglesia exige la priorización de lo sobrenatural y lo comunitario por sobre lo institucional y lo visible, para descubrir la obra divina en la historia de la salvación, ya que uno de los aspectos más importantes de ella es la santidad que nace de esa presencia permanente de Cristo[3].

Otra de las contribuciones a la renovación de la visión teológica de la Iglesia es la de los teólogos que forman parte del llamado Colegio Romano: Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin, entre otros. Estos autores también se ocuparon de resaltar la perspectiva sobrenatural de la realidad eclesial, asumiendo como fuente de inspiración la teología patristica y concentrándose en la noción de Cuerpo Místico.

Todos estos aportes confluyeron en la eclesiología del Concilio Vaticano I que intentó conjugar los dos aspectos. Por un lado, se insistió en la perspectiva sobrenatural, mostrando que la Iglesia se funda en los sacramentos, pues por medio de ellos se logra la vinculación con la fuente de la redención: los misterios del Verbo Encarnado. La noción de Cuerpo Místico es la elegida para presentar a la Iglesia como organismo vivo y como comunión de vida sobrenatural en el Espíritu, mediante la vida de caridad y de fe. Por otro lado, se resaltó la dimensión institucional, refiriéndose a la Iglesia también como una comunidad organizada y explicándola como una sociedad perfecta, constituida a partir del principio de autoridad que tiene su origen en el Papa. La Iglesia es, en este enfoque, una mediadora de la verdad y de la gracia de salvación y un sujeto público de derechos y deberes.

Este concilio quiso, además, reafirmar la doctrina sobre la relación entre la Escritura y la Tradición, con el fin de responder a los errores surgidos de las filosofías racionalistas, especialmente a la oposición entre la razón y la fe. Por eso, la constitución *Dei Filius* enseña que Dios es un Ser trascendente al mundo creado, es quién se revela a los hombres mediante la creación y la revelación sobrenatural de sus misterios. En consecuencia, Dios no es inaccesible y el hombre puede conocerlo por medio de la inteligencia o por la medio de la fe, aceptando la autoridad que tiene la Iglesia a quien se ha confiado la interpretación y la enseñanza de la Sagrada Escritura. De todas maneras, la visión de la Iglesia se desplazó nuevamente hacia la cuestión de la autoridad, puesto que la definición más importante de este magisterio fue la promulgación del dogma de la infalibilidad papal en la *Pastor Aeternus*. En esta constitución, el concilio expuso la doctrina del primado de jurisdicción del romano pontífice, su fundamento en la voluntad de Cristo, su naturaleza y alcance y el contenido de la infalibilidad papal. De esta manera, el Magisterio reconocía y enseñaba la función esencial del Papa y su lugar dentro de la realidad eclesial. Era la forma de dar solidez y consistencia a las enseñanzas de la Iglesia frente a los embates racionalistas, reafirmando que el pontificado es un elemento necesario para conservar la comunión en la misma fe y es de institución divina, pues el Fundador de la Iglesia quiso establecer a Pedro y a sus sucesores como Cabeza, es decir, como principio perpetuo y fundamento de la unidad eclesial.

El hecho de haberse centrado en la definición del papado se explica si se tienen en cuenta las tendencias conciliaristas y galicanas que cuestionaban el sentido católico de la autoridad en la Iglesia. Era razonable que así sucediera, sin embargo, la visión de la Iglesia se desplazó nuevamente hacia la preocupación por la organización institucional[4]. Así queda manifiesto el lugar central que ocupa la autoridad en los manuales de teología de la época, que dan prioridad a un esquema jerárquico horizontal, presidido por el pontífice.

Sin embargo, una vez más la reacción no se hizo esperar y aparecieron algunos teólogos que intentaron recuperar la primacía de la visión de la Iglesia en perspectiva teológica resaltando su naturaleza sacramental. Esta reacción fue liderada por M. Scheeben, H. Schell, Dom Gréa, J.G. Arintero. Así por ejemplo, Scheeben (1835-1888) elige la imagen de Cuerpo Místico para destacar el fundamento sobrenatural de esta sociedad de creyentes. Para este autor, la Iglesia es un organismo vivo, cuya misión es ser mediadora de la vida divina comunicada a los hombres, y por eso, ella se comporta como una madre que da la vida y enseña. El Magisterio, dice, tiene que ser comprendido, en este sentido, como el ejercicio de la misión que Dios le concedió, pues lo esencial en la Iglesia es la comunión con las Personas Divinas que han elegido este instrumento de salvación en la historia.

La renovación de esta visión eclesial, sin embargo, no iba a ser solamente el fruto de las reflexiones de estos teólogos, sino que iba a producir un fenómeno singular: un creciente interés general por la Iglesia. En efecto, comienza una etapa marcada por la necesidad de vivir comunitariamente la experiencia de fe, dejando de lado las tendencias individualistas; aparecen numerosas publicaciones sobre la Iglesia; se revitaliza la participación en las ceremonias litúrgicas y el compromiso con tareas pastorales. Se produce, como dice Guardini, un despertar de la Iglesia en las almas, pues es el "siglo de la Iglesia" (*El sentido de la Iglesia*, 1923). Este fenómeno es producido por una serie de factores: el despertar del sentido comunitario de la posguerra, la valoración de la persona humana y la intención de evitar la soledad de las posturas individualistas; el desarrollo de la conciencia de la necesidad de tener una vida espiritual más profunda mediante un contacto personal con Cristo en los sacramentos y en la oración; el renacimiento de la participación de los laicos en la liturgia y en las tareas pastorales; una renovación promovida por el movimiento litúrgico que desplazó el interés de los cristianos de las cuestiones organizacionales a la celebración de los misterios de la fe; la renovación de los estudios bíblicos, iniciada en el escuela de Tubinga y en el Colegio Romano y la consiguiente influencia en los tratados de eclesiología; y, finalmente, la aparición del interés por el movimiento ecuménico que obligó a la teología a profundizar en los elementos esenciales del misterio eclesial[5].

Este proceso de renovación de la idea teológica de la Iglesia se expresa e impulsa con la encíclica *Mystici Corporis*, pues a pesar de que hay aspectos eclesiales que se van a expresar con mayor claridad en la *Lumen Gentium* (como la relación entre la institución eclesial y el Cuerpo Místico de Cristo) presenta una visión teológica del misterio eclesial y, por lo tanto, un avance en la historia de la eclesiología. En efecto, la encíclica de Pío XII expresa el esfuerzo de todos los teólogos que hemos mencionado, que desde hacía un siglo, propugnaban una reflexión más teológica y menos jurídica sobre la Iglesia. La imagen de Cuerpo Místico era la mejor forma de resaltar la naturaleza sobrenatural de este organismo animado por la vida de la gracia y de responder a las deformaciones de la imagen eclesial presentadas por el racionalismo y el naturalismo, que la presentaban como una mera sociedad humana, y por el misticismo y el quietismo, que negaban el valor de la obra humana.

La encíclica *Mystici Corporis*, entonces, articula la visión sobrenatural de esta comunidad de creyentes en cuatro tesis: 1- la Iglesia es un cuerpo, pues se trata de un organismo vivo compuesto de diversos miembros y vivificado por la vida de la gracia.; 2- la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, puesto que Él es su Fundador y quién la edifica como Cabeza; 3- la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, esto significa que se trata de un organismo espiritual, animado por una vida sobrenatural; 4- la Iglesia es la unión de los hombres con Cristo y de éstos entre sí, por lo tanto, esta comunión se expresa también en vínculos sociales. En consecuencia, no puede haber, concluye la encíclica, oposición entre la Iglesia jurídica y la de la caridad.

La *Mystici Corporis* significa un avance notable en la historia de la eclesiología hacia una visión más integral del misterio eclesial, pues se deja de lado una consideración exclusivamente jurídica y social que concebía a la Iglesia como una sociedad perfecta, logrando una mejor síntesis entre el aspecto visible y el invisible de la realidad eclesial. Esta encíclica, además, presenta una visión de la Iglesia a partir de la reflexión bíblica, señalando así el camino para la teología posterior[6].

No obstante ello, hay que decir que la imagen de Cuerpo Místico se convirtió, en los tratados eclesiológicos posteriores, en la metáfora casi exclusiva en desmedro de las otras, lo cual no es positivo. Sin embargo, este hecho se ha repetido en la historia de la eclesiología como veremos más adelante con la noción de Pueblo de Dios, luego del Vaticano II. Lo cierto es que este tema suscitó un debate interesante en torno al uso de la imagen, pues mientras para algunos era la mejor y la única, para otros era mejor la de "pueblo" (W. Koster).

Esa discusión permaneció abierta en los años siguientes favoreciendo el desarrollo de la eclesiología. Aparecieron numerosos estudios no sólo sobre la noción de "pueblo", sino también sobre la de "sacramento". En cuanto a la primera, hay que decir que, si bien ya existían algunas publicaciones, fueron los teólogos de este siglo quienes rescataron las virtualidades de esta metáfora bíblica. Entre

esos teólogos, hay que mencionar algunos protestantes: E Troeltsch, R. Schom, von Harnack, K.Holl, K.L. Schmidt, R. Otto, Käseman, O. Cullmann; y otros católicos que también la confrontaron con la Cuerpo Místico, como Koster, Cerfaux, Wikenhauser, Ratzinger, Schmaus, etc. La noción de "pueblo" acentúa, como demostraron estos autores, la dimensión histórico-salvífica de la Iglesia, dejando de lado una visión estática y ahistórica. La Iglesia es comprendida a partir del lugar que ocupa en la historia de la salvación, y por eso, como una realidad esencialmente histórica, es decir, como una comunidad de creyentes que camina en la historia hacia su meta final. Además, con esta metáfora, queda más de manifiesto que la Iglesia se fundamenta en la alianza que Dios hace con su pueblo, alianza que se inicia en el Antiguo Testamento y se realiza con Cristo en el Nuevo. La dimensión escatológica de este pueblo, que tiene su meta fuera de la historia, en la eternidad, es otro de los aspectos que evidencia. Pero, sobre todo, con esta imagen se resalta la dimensión comunitaria de la institución eclesial, pues conjuga mejor la relación entre los miembros y la jerarquía, entre individuo y comunidad, con la idea de bien común.

Otras de las nociones que comienza a desarrollarse en esta época es la de la Iglesia como "sacramento". Luego de la encíclica de Pío XII comienzan a aparecer las primeras publicaciones que retoman esta visión mística y sobrenatural de la Iglesia con fundamento en la teología patristica. Los primeros en hablar de la Iglesia como sacramento son Semmelroth, De Lubac, Rahner, Scheelebecx, Ratzinger, von Baltasar, etc., quienes con el uso de esta noción intentan destacar la naturaleza más íntima de la Iglesia: ser instrumento de la salvación de los hombres, una prolongación de la obra de Cristo a lo largo de la historia, un signo visible de una realidad invisible. Con esta metáfora, aparece más claro, además, que la Iglesia se fundamenta en la encarnación de Cristo y que es el Espíritu Santo el que actúa a través de estos medios de salvación.

La teología de la Iglesia expuesta en el Concilio Vaticano II es el fruto de todo este proceso de maduración de su autoconciencia como realidad divino-humana que fue haciendo a lo largo de la historia. La comunidad cristiana pasó por diversas oscilaciones, acentuando un aspecto, respondiendo a quienes acentuaban otro, etc. No se puede comprender completamente la visión de Iglesia que ofrece el Vaticano II si se piensa que el concilio es fruto de un momento, un inicio absoluto y que, antes de él, la eclesiología se reducía a una visión jurídica y jerárquica. El Vaticano II, como veremos a continuación, logra una visión más profunda de la Iglesia, porque sintetiza armónicamente estos dos aspectos de la realidad eclesial: la dimensión institucional y la sobrenatural; síntesis que no siempre se pudo lograr como hemos visto, pero que no se puede alcanzar ni entender sin el recorrido histórico previo. Esta síntesis, además, le permite a la Iglesia responder mejor a los desafíos que la sociedad moderna le presenta, puesto que, una vez que uno tiene una visión completa y ordenada, es decir, un orden claro de prioridad de cada uno de los elementos que componen la realidad eclesial, puede pensar mejor en el ejercicio de su misión.

La Iglesia así dejó de poner el acento en la organización interna para centrarse en la presencia divina. Ese acento tuvo origen en la necesidad de reafirmar la estructura jerárquica frente a los cuestionamientos de la teología protestante, pero adquirió una fuerza especial en la confrontación con el racionalismo. Fue entonces cuando se insistió en que la Iglesia es una sociedad perfecta, una comunidad que posee todos los medios necesarios para la salvación y una sociedad jurídicamente organizada. Era la forma de responder a las desviaciones teológicas que proponían una comunidad puramente espiritual destacando los elementos visibles. En realidad, la Iglesia fue construyendo, a lo largo de su historia, diferentes representaciones de sí misma, influenciada naturalmente por los desafíos que en cada época tuvo que enfrentar. Hay que evitar el juicio anacrónico que no tiene en cuenta que los cristianos piensan la Iglesia desde una situación histórica y cultural determinada; aunque sí es válido descubrir que la necesidad de defender algún elemento constitutivo de la realidad eclesial ha implicado, algunas veces, la acentuación exagerada de otro aspecto. La Iglesia es una realidad compleja y, si uno no tiene en cuenta todas sus dimensiones, ubicando cada cosa en su lugar, corre el riesgo de construir una visión parcial.

El Vaticano II comienza dando una de las definiciones más importantes sobre la Iglesia al llamarla "un sacramento de salvación". La Iglesia es esencialmente un misterio, una obra de Dios, una comunidad de creyentes que nace a imagen de la comunidad trinitaria de las personas divinas. Sin este dato fundamental del ser de la Iglesia, las imágenes que describen sólo algún aspecto eclesial pueden absolutizarlo. La Iglesia es un misterio, además, porque no se puede entender en función de sí misma. Al destacar al dimensión sobrenatural y concederle prioridad respecto de la institucional, el concilio enseña no sólo que la Iglesia viene de Dios, sino que sólo se entiende en relación hacia Él, y esa relación es esencial y tiene prioridad respecto de cualquier misión temporal. La Iglesia es, ante todo, para Dios.

[1] Cf. ANTÓN A., o.c., vol. II, 19.

[2] WIEDENHOFFER S., o.c., 704.

[3] Cf. ANTÓN A., o.c., 270-289.

[4] Cf. FRIES H., o.c., 280-283.

[5] Cf. ANTÓN A., o.c., 510-519.

[6] Cf. ANTÓN A., o.c., 641.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

4.1. La visión de la Iglesia en el concilio

4.2.El balance del Vaticano II

4.3.La crisis posconciliar

4.4 La eclesiología en el posconcilio

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

4.1. La visión de la Iglesia en el concilio

Para comprender la eclesiología del Vaticano II es preciso tener en cuenta algunos datos de sus documentos.

En primer lugar, realiza la exposición más extensa sobre la Iglesia en un texto magisterial. En efecto, nunca antes el Magisterio había presentado una reflexión tan completa como la que ofrece en la *Lumen Pentium*; el texto de esta constitución dogmática supera en cantidad todo cuanto se había escrito antes sobre la realidad eclesial en los otros concilios[1]. Este dato implica algo más que un índice cuantitativo; es expresión del propósito que la Iglesia tenía con este concilio: reflexionar sobre su propia misión. Por eso, son varios los teólogos que afirman que el gran tema conciliar fue la reflexión de la Iglesia sobre sí misma.

En segundo lugar, el concilio no sólo desarrolla una teología de la Iglesia en la *Lumen Gentium*, sino que además convierte a la eclesiología en la perspectiva desde la cual analiza otras cuestiones teológicas, de manera tal que habla también sobre ella en el resto de los documentos conciliares, aunque con enfoques y matices diferentes. Así por ejemplo, en la constitución sobre la divina revelación se refiere a la Iglesia como depositaria de la verdad revelada y a su misión de transmitirla a los hombres. Las *Sacrosantum Concilium* despliega la dimensión cultural del pueblo de Dios. La cuestiones propias de la organización jerárquica de la Iglesia se tratan en los siguientes decretos: sobre el cargo pastoral de los obispos; sobre las Iglesias orientales; sobre el ministerio sacerdotal, la vida y el apostolado de los religiosos y la formación de los sacerdotes. La tarea misionera de la Iglesia es abordada en los documentos sobre el Apostolado de la Iglesia, sobre el Apostolado de los laicos y sobre los Instrumentos de comunicación social. La cuestión de la apertura eclesial al diálogo ecuménico como exigencia de este tiempo es expuesta en el decreto sobre el Ecumenismo y en las declaraciones sobre la Libertad Religiosa y las Religiones no cristianas. Por último, otro de los grandes temas pendientes de la Iglesia era la necesidad de renovar su presencia en el mundo contemporáneo y, por eso, quiso ocuparse con particular atención del diálogo con la cultura contemporánea en la *Gaudium et Spes*. En realidad, en todos los textos podría hallarse una referencia a algún aspecto de la eclesiología, por eso, varios teólogos no dudan en señalar a la Iglesia como el gran tema del concilio.

A favor de esta afirmación, está el propósito manifiesto de esta reunión ecuménica de obispos, como lo expresan las palabras de Juan XXIII al inaugurarla. La intención es instruir a los hombres en las cosas relativas a la fe y las buenas costumbres y recordar cuál es la naturaleza íntima de la Iglesia, cuáles son sus deberes y sus fines. Vale la pena recordar ahora su discurso en la alocución general: "Lo que a nuestro concilio sobre todo interesa es custodiar y proponer en forma más eficaz el sagrado depósito de la Doctrina Cristiana...para que sea más amplia y profundamente conocidas de todos conviene que sea investigada y expuesta de la manera que exigen nuestros tiempos....porque una cosa es el mismo depósito de la Fe, o las Verdades que se contienen en nuestra doctrina, y otra el modo como esas mismas verdades se anuncian. A ese modo de enunciación se ha de prestar atención cultivándolo pacientemente a fin de introducir aquellas maneras de expresión que sean más congruentes con el magisterio cuya índole es eminentemente pastoral. En todo tiempo la Iglesia se opuso a los errores y frecuentemente los condenó con firme severidad, al presente la esposa de Cristo se complace en usar la medicina de la misericordia más que el arma de la severidad, persuadida de que a las necesidades de nuestros días, mejor que condenando, se proveerá explicando con mayor amplitud las virtualidades de nuestra Doctrina"[2].

En tercer lugar, el documento más importante del concilio, la *Lumen Gentium*, cumple con el objetivo de presentar la naturaleza de la Iglesia de una manera renovada no sólo en la forma de expresarse, sino principalmente señalando que la Iglesia nace de la Trinidad, se sostiene en la presencia divina y se orienta a la vida eterna. La visión de la Iglesia, de esta manera, deja de lado una visión estática y sociológica para afirmar que el dinamismo vital que la anima no se funda en la voluntad de los hombres, sino en la energía que brota de la vida sobrenatural. Esta perspectiva, que es la que mejor

expresa la naturaleza de la realidad eclesial, es el fruto de la reflexión de esta comunidad a lo largo de su historia. Es uno de los aportes de la renovación bíblica y patristica que precedió la realización de este concilio y la demostración de un verdadero avance teológico; avance que también se sostiene en el aporte de otros movimientos que influyeron en estos textos magisteriales, como el ecumenismo y la renovación litúrgica.

Un claro ejemplo de lo que significa este nuevo modo de comprender a la Iglesia es la forma de presentar la jerarquía eclesiástica como un don divino al servicio de la edificación del Cuerpo Místico. De esta manera, la jerarquía deja de ser un obstáculo para pensar la Iglesia, como sucedió en diversos períodos de la historia de la eclesiología, según hemos visto antes. Naturalmente, esto no significa que desaparecen todas las dificultades planteadas en torno a la organización eclesiástica, sin embargo, se establece el modo correcto de conjugar lo institucional y lo sobrenatural. En este sentido, uno de los grandes aportes de concilio es la doctrina sobre el episcopado. La afirmación de su naturaleza sacramental y colegial y de su responsabilidad dentro del colegio episcopal en la conducción de la Iglesia, junto con la exposición de las relaciones entre la Cabeza, el Papa, y este colegio episcopal, representan un gran adelanto de la teología de la Iglesia.

Para percibir mejor la dimensión del cambio de enfoque eclesiológico, hay que recordar que el cambio de mentalidad que supuso originó un debate que hizo que el primer documento presentado durante el concilio fuera reelaborado totalmente. En efecto, la comisión preparatoria presentó en 1962 el siguiente esquema:

1. Naturaleza de la Iglesia militante
2. Miembros de la Iglesia militante y necesidad de la misma para salvarse
3. El episcopado: supremo grado del orden sacerdotal
4. Los obispos residentes
5. Los estados de perfección evangélica.
6. Los laicos
7. El magisterio de la Iglesia
8. Autoridad y obediencia en la Iglesia
9. Relaciones entre la Iglesia y el Estado
10. Necesidad de anunciar el evangelio a todas las gentes
11. El ecumenismo

En este esquema, permanecía vigente la visión eclesial anterior que concedía demasiada preponderancia a la organización piramidal de la jerarquía eclesiástica; por eso, luego de varias discusiones, surgidas a partir de la asunción de Pablo VI, se introdujeron modificaciones importantes que se plasmaron en el documento actual, el cual fue aprobado con 2151 placet y 5 non placet, el 11 de noviembre de 1964.

De ese modo, la Iglesia deja de poner el acento en la organización interna para centrarse en la presencia divina. Ese acento tiene origen en la necesidad de reafirmar la estructura jerárquica frente a los cuestionamientos de la teología protestante, pero adquiere una fuerza especial en la

confrontación con el racionalismo. Es entonces cuando se insiste en que la Iglesia es una sociedad perfecta, una comunidad que posee todos los medios necesarios para la salvación y una sociedad jurídicamente organizada. Es la forma de responder a las desviaciones teológicas que proponían una comunidad puramente espiritual destacando los elementos visibles.

En realidad, la Iglesia fue construyendo, a lo largo de su historia, diferentes representaciones de sí misma, influenciada naturalmente por los desafíos que en cada época tuvo que enfrentar. Hay que evitar el juicio anacrónico que no tiene en cuenta que los cristianos piensan la Iglesia desde una situación histórica y cultural determinada; aunque sí es válido descubrir que la necesidad de defender algún elemento constitutivo de la realidad eclesial ha implicado, algunas veces, la acentuación exagerada de otro aspecto. La Iglesia es una realidad compleja y, si uno no tiene en cuenta todas sus dimensiones, ubicando cada cosa en su lugar, corre el riesgo de construir una visión parcial.

Esta perspectiva es una de las mejores demostraciones de lo que aportó la teología de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. La teología conciliar es, por eso, bíblica y patrística, porque propone asumir la visión de la Iglesia de la revelación y de la tradición eclesial. Una visión de Iglesia que pretenda seguir las enseñanzas de este concilio no puede conformarse con dedicar una parte del tratado a repetir citas bíblicas o patrísticas, sino que tiene que incorporar esta perspectiva teológica como inspiración y cimiento de su idea de Iglesia[3]. La Iglesia debe pensarse desde los fundamentos de la teología, no desde una situación sociología o cultural determinada. Los datos de la realidad, las necesidades de una comunidad cristiana particular brindan indicaciones para la adaptación de una realidad que supera las realizaciones que un pueblo o un grupo histórico puedan lograr.

Otro de las expresiones de esta visión esencialmente teológica de la Iglesia es la orientación histórica que incorpora el concilio. La Iglesia es contemplada desde la perspectiva de la historia de la salvación, destacándose así su naturaleza dinámica como pueblo de Dios que peregrina en la historia hacia su meta escatológica. De esta forma, se establece una nueva forma de entender el misterio eclesial, dejando de lado las visiones estáticas que, al ocuparse principalmente de la organización institucional renuncian a la prioridad de la idea de una comunidad en camino hacia Dios[4]. Este nuevo enfoque da cuenta de que uno de los aspectos esenciales de la Iglesia es que se trata no de una comunidad que vive fuera de la historia, sino inserta en ella, pero no del todo, pues su fin no es un estado que puede lograr cambiando este mundo, sino que su fin está en la Iglesia celestial. He aquí una de las tesis más importantes de la eclesiología de San Agustín: la verdadera Iglesia es la Ciudad de Dios celestial; ella es la Iglesia definitiva y el objetivo final de todas sus tareas temporales.

[1] Cf. SALAVERRI J. *El misterio de la Iglesia, in Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia AAVV*, BAC, Madrid, 1966, 123 ss.

[2] Cf. JUAN XXIII Alocución general *Gaudet et mater Ecclesiae*, 11,10,1962, AAS 54.

[3] Cf. POZO C., *Presente y futuro de la teología posconciliar, in Iglesia y secularización*, J. Danielou-C. Pozo, BAC, Madrid, 1973, 145-178.

[4] Cf. ANTÓN A., *El misterio de la Iglesia*, vol II, 870.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

4.1. La visión de la Iglesia en el concilio

4.2.El balance del Vaticano II

4.3.La crisis posconciliar

4.4 La eclesiología en el posconcilio

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

4.2.El balance del Vaticano II

Los teólogos han hecho diferentes balances de lo que ha significado el aporte de este concilio a la eclesiología, por eso, queremos presentar a continuación la opinión de algunos de ellos, a fin de incorporar elementos de su experiencia y sabiduría. Para valorar mejor estas enseñanzas magisteriales, vamos a dejar de lado los juicios superficiales originados en la primera parte del período posconciliar. En efecto, una de las primeras reacciones consistió en hacer una lectura superficial del texto, tratando de determinar cuáles eran las innovaciones y, en función de ellas, colocarse a favor o en contra. Los enfrentamientos entre progresistas y conservadores no contribuyeron a que esta verdadera renovación de la visión teológica de la Iglesia se asumiera en profundidad.

Una de las opiniones más autorizadas al respecto es la de Ángel Antón, jesuita profesor de la Universidad Gregoriana. Este eclesiólogo, uno de los más importantes, con motivo de cumplirse 25 años del concilio, hace un balance de este evento eclesial[1]. En primer término, Antón afirma que las divergencias en las interpretaciones posconciliares de las enseñanzas del Vaticano II son las mismas diferencias de perspectiva presentes en las discusiones durante las sesiones de dicho concilio. Y esos debates entre las diversas corrientes teológicas se prolongaron, dado que el concilio se definió como pastoral y no como dogmático y no quiso proponer nuevas verdades, de manera tal que hubo ciertamente un primer período signado por la confusión y los enfrentamientos. En segundo término, Antón señala que la sociedad ha continuado su proceso de profundos cambios, acentuándose aún más la crisis del modelo clásico de sociedad y presentando nuevos desafíos para la Iglesia: la situación económica, la rebelión del tercer mundo, la emancipación de la mujer, los problemas demográficos y ecológicos, entre otros. A estos desafíos habría que sumar los criterios de conducta social que también se han modificado: el deseo de participación que las personas tienen en todos los niveles sociales, la exigencia de un verdadero diálogo con las otras religiones, iglesias y culturas, y el compromiso con la defensa de los derechos humanos y con la opción por los pobres.

No obstante ello, continúa Antón, uno de los mayores logros del concilio es la introducción de una serie de opciones metodológicas que la eclesiología luego asumió, a saber: 1- el retorno a las fuentes de la misma teología, es decir, a la Palabra de Dios, a los Santos Padres y al Magisterio; 2- la determinación de la dimensión misteriosa como punto de partida para toda la eclesiología, en lugar del aspecto socio-jurídico; 3- la opción por un enfoque histórico-salvífico de la Iglesia, a partir del origen de ésta en la Trinidad; 4- la prioridad del pueblo de Dios por sobre la categoría de personas y la visión de los ministerios en función de la edificación del Cuerpo; 5- el reconocimiento de la dimensión universal de la Iglesia y la conciencia de la necesidad de respetar las particularidades de las comunidades locales. Éste es, dice Antón, según Rahner, la innovación más importante del concilio, es decir, la asunción de una visión verdaderamente universal, hecho similar al que se produjo en la primitiva comunidad cristiana cuando San Pablo decidió predicar a los paganos[2].

Estos aportes que señala Antón son, a nuestro juicio, los criterios con los cuales se debe construir una renovada visión teológica de la Iglesia, pues asumir que la dimensión sobrenatural es prioritaria respecto de la dimensión institucional, aunque ambas conforman la única realidad eclesial, implica la posibilidad de lograr una visión completa y organizada de esta realidad. Sin embargo, el concilio, además establece el camino preciso para plasmar una idea de Iglesia como misterio al poner el inicio de la Iglesia en la Trinidad divina, al afirmar la centralidad de la celebración eucarística y al indicar que el fin de esta comunidad es la construcción de la Ciudad Celestial. Si una reflexión sobre la Iglesia se contenta con repetir estas expresiones pero no asume una visión verdaderamente teológica, no puede decir que sea una eclesiología inspirada en el Concilio Vaticano II. Así sucedería, por ejemplo, si se considerara que la Iglesia surge "de abajo", de la voluntad de los hombres; o si se afirmara que la Iglesia está en el mundo para producir principalmente cambios culturales o sociales, dando preponderancia a la finalidad temporal por sobre la escatológica.

Un buen ejemplo de esta lectura superficial del texto conciliar es lo que sucedió con la imagen

eclesial de pueblo al asumirla como la metáfora única y darle un sentido eminentemente social. Como sucedió con la imagen de Cuerpo Místico luego de la encíclica de Pío XII, se produjo, en este caso, una polarización eclesiológica, fruto de un predominio exagerado de esta noción de pueblo[3]. Este predominio se explica porque se pretendió evitar la presentación de la Iglesia como una continuación directa de la encarnación, con el riesgo de caer en una suerte de divinización de la realidad eclesial; y, además, por que supuso tomar distancia de la identificación entre el Cuerpo Místico y la institución Iglesia católica apostólica romana, que dificultara el diálogo ecuménico.

Sin embargo, la caracterización de la Iglesia con una sola imagen corre el riesgo de representar sólo un aspecto del misterio eclesial y reducir la totalidad de esta realidad. Algo de esto es lo que pasó con la eclesiología posconciliar, pues se produjo un predominio excluyente de la dimensión sociológica de la Iglesia. De la noción de pueblo de Dios, algunos pasaron a hablar de la "Iglesia del pueblo", es decir, de una comunidad que surge como emanación de una base social autónoma, sin configuración alguna más que sus principios sociológicos; una Iglesia que nace "de abajo", porque se reúne a partir de la libre iniciativa de un grupo de hombres que se unen para continuar en el mundo la causa de Jesús y que se presenta como una alternativa a la Iglesia oficial[4].

Algo similar ocurrió con la revalorización de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, llevada a cabo por el concilio Vaticano II. El concilio resaltó la obra del Espíritu en la economía de la salvación, insistiendo en su acción en la edificación eclesial mediante los carismas y ministerios, y destacando los frutos de su obra santificadora. De esta forma, intentó recuperar este aspecto de la teología de la Iglesia que había sido dejado en el olvido por concentrarse sólo en la figura de Cristo. Sin embargo, en el posconcilio se produjo un unilateralismo penumatológico, esto es, una visión eclesial que resalta sólo la obra del Espíritu, presentando a la Iglesia como una estructura social originada exclusivamente en su acción, sin vinculación alguna con la obra de Jesús[5]. El Jesús histórico, dicen algunos, no tuvo intención de fundar la Iglesia, sino que ésta surgió de la voluntad de los apóstoles, luego de la Pascua. Hans Küng afirma que antes de la Pascua no existía la Iglesia, sino sólo un movimiento escatológico colectivo, porque el Jesús prepascual no tuvo intención de fundar una Iglesia. De hecho, sostiene este teólogo, recién después de la Pascua, comienza a existir una comunidad que se funda en la profesión de fe común en el Mesías Jesús y no en un culto o en una organización (*La Iglesia* 1968 y *Ser Cristiano* 1977). La Iglesia en consecuencia es, dice, esencialmente carismática en su estructura, ya que es una creación del Espíritu; en Él tiene su origen y subsistencia.

Esta desviación eclesiológica dio origen a otros errores, pues algunos dedujeron que la dimensión institucional no forma parte de la naturaleza de la Iglesia, sino que se trata más bien de un modo de asegurar la supervivencia de lo carismático. Así, algunos dejaron de lado el rol de Cristo como Fundador y Cabeza de la Iglesia y la función esencial del ministerio sacerdotal en la edificación eclesial[6].

En síntesis, el misterio de la Iglesia no puede reducirse a una visión parcial, porque se corre el riesgo de una verdadera deformación de la teología de la Iglesia. Por este motivo, podemos preguntarnos si la eclesiología de la *Lumen Pentium*, además de introducir algunos cambios de perspectiva, de metodología y de recurso a las fuentes, como señalara Antón, no aporta algo más en orden a la construcción de una verdadera visión teológica e integral de la realidad eclesial. La respuesta a esta pregunta es afirmativa, a nuestro modo de ver las cosas. El concilio pudo plasmar en la constitución sobre la Iglesia y en el resto de los documentos una visión más profunda y teológica de la Iglesia, porque encontró la mejor perspectiva desde la cual enfocar una visión de la Iglesia. El concilio la pensó no en sí misma, sino ordenada totalmente a Dios.

Esta es la tesis de Josef Ratzinger y una de las afirmaciones más valiosas, en nuestra opinión, sobre la contribución de este concilio a la eclesiología. Ratzinger se diferencia de muchos teólogos que sostienen que el concilio habló principalmente de la Iglesia, y afirma que habló principalmente de Dios y luego del sentido de la Iglesia en orden a Dios. El balance del entonces Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe con motivo del Congreso internacional sobre la aplicación del concilio Vaticano II (Roma, Jubileo del 2000), dice así: "El Vaticano II quiso claramente insertar y subordinar el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios; quiso proponer una eclesiología en sentido propiamente teo-lógico, pero la acogida del concilio hasta ahora ha omitido esta característica determinante, privilegiando algunas afirmaciones eclesiológicas; se ha fijado en algunas palabras aisladas, llamativas y así todas las perspectivas de los padres conciliares"[7].

Ratzinger se apoya en el análisis de J.B. Metz, quien sostiene que la crisis que afecta al cristianismo no consiste solamente en una crisis eclesial, sino que es algo más profunda; se trata, dice, de una crisis de Dios que no se presenta con la forma de los ateísmos anteriores. Esta crisis estriba en el

desinterés del hombre actual por el sentido religioso de su existencia, que lo lleva a desvincularse de toda institución religiosa. De allí que, agrega, en la Iglesia se perciba una crisis de aceptación de la predicación eclesial sobre Dios.

El concilio, dice Ratzinger, manifiesta de diversas maneras esta orientación a Dios, así por ejemplo, cuando señala, como lo hace también en el documento sobre la liturgia, que la principal tarea de la Iglesia es la adoración a Dios.

Lamentablemente, agrega el teólogo alemán, la eclesiología posconciliar no siempre incorporó esta visión de la Iglesia, pues en algunos casos, la noción "pueblo de Dios" tuvo una significación preponderantemente social y política, como sucedió con la teología de la liberación. El problema es, entonces, que una visión horizontal deja de lado lo esencial: "una Iglesia que exista para sí misma es superflua. Y la gente lo nota enseguida. La crisis de la Iglesia, tal como se refleja en el concepto de pueblo de Dios, es "crisis de Dios"; deriva del abandono de lo esencial. Lo único que queda es una lucha de poder. Y esa lucha ya se produce en muchas partes del mundo, para ella no hace falta la Iglesia"[8].

Con la noción de "comunión", dice Ratzinger, ha sucedido algo similar, porque para muchos, ha tenido una connotación primordialmente social, cuando, en realidad, se trata de una noción teológica, es decir, con una referencia vertical a Dios, en primer lugar, y con el culmen de su realización temporal en la celebración eucarística. Si se interpreta el término en sentido horizontal entonces, agrega, el tema eclesiológico principal pasan a ser las cuestiones organizacionales, como sucedió con los debates en torno a la relación entre las iglesias particulares y la Iglesia universal. Nuevamente, se desplaza el interés hacia lo institucional y parece, dice Ratzinger, que se repite la situación del encuentro entre el Jesús resucitado y los discípulos en el camino a Cafarnaúm : "¿No sucede lo mismo hoy? Mientras Jesús va hacia su pasión; mientras la Iglesia, y en ella Él mismo, sufre, nosotros nos dedicamos a discutir sobre nuestro tema preferido, sobre nuestros derechos de precedencia. Y si Cristo viniera a nosotros y nos preguntara de qué estamos hablando, sin duda nos sonrojaríamos y callaríamos. Esto no quiere decir que no se deba discutir también sobre el recto ordenamiento y sobre la asignación de responsabilidades. Desde luego, habrá desequilibrios, que deben corregirse. Naturalmente, se puede dar un centralismo romano excesivo, que como tal se debe señalar y purificar. Pero esas cuestiones no deben distraer el auténtico cometido de la Iglesia: la Iglesia no debe hablar principalmente de sí misma, sino de Dios"[9].

Estas observaciones de Ratzinger tienen, sin duda, una profundidad notable, puesto que es un hecho que parece repetirse en la Iglesia: muchas veces pensamos que el principal problema eclesial es de orden organizativo y que se soluciona con modificaciones en la estructura organizacional, cuando, en realidad, el principal tema es el orden. Las diversas instituciones eclesiales dedican mucho tiempo a reuniones para plantear y replantear su organización, sin definir con claridad el fin de las obras que se encaran.

[1] Cf. ANTÓN A., *Eclesiología posconciliar: esperanzas realidades y perspectiva*, in *Vaticano II Bilancio i prospettive 1962-1987*, Citadilla, Asissi, 1988.

[2] Cf. ANTÓN A., o.c., 365-369.

[3] Cf. DOMINGUEZ J.A., *Le interpretazione posconciliari*, in RODRIGUEZ P., *L'ecclesiologia trent'anni dopo la Lumen Gentium*, Armando ed., Roma, 1995, 35-37.

[4] Cf. DOMINGUEZ J.A., o.c., 44.

[5] Cf. Idem, 61.

[6] Así por ejemplo: J.A. Estrada en *La Iglesia, institución o carisma?*; J.L. GONZALEZ FAUS en *Hombres de la comunidad*; L. BOFF, en *Iglesia carisma y poder*.

[7] RATZINGER J., *La eclesiología de la constitución Lumen Gentium*, in *L'osservatore Romano*, 2000, 11 de Agosto,5-7.

[8] Cf. *Idem*, 6.

[9] Cf. *Idem*.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

4.1. La visión de la Iglesia en el concilio

4.2.El balance del Vaticano II

4.3.La crisis posconciliar

4.4 La eclesiología en el posconcilio

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

4.3.La crisis posconciliar

El primer período posterior al concilio puede definirse como una etapa crítica, dado que fue un tiempo caracterizado por los enfrentamientos entre posturas e interpretaciones divergentes. Muchos entendieron que la contribución de este evento eclesial consistía en la modificación de costumbres y actitudes externas, y debatiendo sobre ellas, no supieron apreciar la teología de la Iglesia plasmada en esos documentos. Fue una etapa de confusión en la cual las diferencias internas produjeron un desgaste espiritual que se reflejó también en las deserciones. Nosotros queremos referirnos brevemente a este período para poder comprender la necesidad actual de una lectura más sabia de estas enseñanzas magisteriales.

Antes de referirnos al posconcilio, es preciso que recordemos las reformas más importantes que se llevaron a cabo en el interior de la Iglesia. Comenzamos por las que hiciera Pablo VI, entre las cuales las más significativas fueron: la institución del Sínodo de los Obispos; la reforma litúrgica con la introducción de las lenguas vernáculas; la creación y valorización de las conferencias episcopales; la revisión del código de derecho canónico, la actualización de la vida religiosa; la internacionalización de la curia romana; la ampliación del colegio cardenalicio; la reforma del cónclave; la participación creciente de laicos, especialmente de las mujeres; y la reforma de la curia romana. Pablo VI, sin embargo, era consciente de que no era suficiente con introducir todas estas modificaciones, por eso, enseñaba que, para producir una verdadera renovación eclesial, se precisaba una profunda conversión y práctica de las virtudes[1].

La Iglesia requería indudablemente una innovación, pero, como ya señalamos, no todos interpretaban de la misma forma estas necesidades. Por eso, se explica el debate en torno al juicio crítico sobre estas reformas que inició Pablo VI. En esta discusión hay dos posturas: por un lado, los conservadores que le reprochan al Papa que no haya puesto límites a algunas innovaciones que, según ellos, ponían en peligro la integridad de la fe y la disciplina eclesiástica, abriendo las puertas a un cierto espíritu mundano; y por otro lado, los progresistas que culpan a este Papa de haber frenado el proceso de reforma eclesial con acciones restauradoras y normalizadoras. Pero, más allá de esta discusión, se debe reconocer que este Papa se distinguió por su amor y su fidelidad a la verdad[2].

No obstante las intenciones de una verdadera renovación eclesial, se produjo una verdadera crisis en el interior de la Iglesia, como lo señalan varios fenómenos de la vida cristiana de ésta época. En primer lugar, surgió, a partir de 1968, un espíritu de "contestación" que consistía fundamentalmente en una actitud crítica hacia toda verdad absoluta y hacia las instituciones o personas que las proclamaban. Esta actitud crítica se fundamentó en los principios del marxismo y generó un movimiento de izquierda en las universidades, como el reclamo juvenil del mayo francés. Se cuestionaba de manera radical la fe y la moral cristiana mediante la difusión del ateísmo, la indiferencia religiosa y un estilo de vida hedonista, sin embargo, la crítica hacia la Iglesia no sólo provenía de afuera, sino también del interior de la misma comunidad cristiana, lo cual exigió la intervención del Papa Pablo VI en varias ocasiones. No obstante ello, este Papa quiso más bien promover y profundizar la fe y, por eso, convirtió al Santo Oficio en Congregación para la Doctrina de la Fe, creó la Comisión Teológica Internacional (1969) y reestructuró la Pontificia Comisión Bíblica (1971).

En segundo lugar, aparecieron diversos movimientos de disenso dentro de la Iglesia, como algunos grupos católicos que mostraban una propensión a la crítica distanciándose de la jerarquía. Entre estos movimientos, están: los Cristianos por el Socialismo; los Cristianos Críticos; entre otros. Ellos proponían una reforma de la Iglesia para que ésta se dedicara, principalmente, a la liberación de los pobres y oprimidos.

En tercer lugar, se produjo una profunda crisis en el ámbito sacerdotal y religioso, que se caracterizó por el predominio del subjetivismo teológico, moral, pastoral y disciplinar. En nombre del "espíritu del

concilio", se asumieron confusamente ideales humanistas y criterios revolucionarios. De esta manera, surgieron en la Iglesia el Comité para la Revolución; el grupo Biblia y Revolución y grupos de sacerdotes que se movilizaron y amenazaron con renunciar públicamente, oponiéndose a sus obispos y reclamando mayor libertad doctrinal y moral (Estados Unidos, Brasil, Chile, Suiza). Esta crisis no podía no afectar la vida espiritual del clero y por eso se produjeron numerosas deserciones y un notable descenso en el número de las vocaciones. Uno de los casos más evidentes de esta situación fue la crisis que atravesó la Compañía de Jesús y la gran cantidad de pérdidas de sacerdotes que sufrieron.

En cuarto lugar, fue un momento de gran confusión intelectual, puesto que algunos pensaron que cualquier filosofía podía ser compatible con el cristianismo y asumieron de forma acrítica criterios inaceptables. Así fue como algunos intentaron incorporar a las tareas de la Iglesia una metodología inspirada en el marxismo en sus diversas expresiones (el socialismo marxista leninista; el socialismo democrático; y los socialismos idealistas). Otros trataban de proponer un cristianismo comprometido ideológicamente con el comunismo de Rusia, Polonia u otros países del este de Europa. En Latinoamérica, se conformaron varios grupos para promover el diálogo entre el marxismo y el catolicismo: el movimiento tercermundista (Argentina), el grupo de los ochenta (Chile), el grupo Golconda (Colombia), el movimiento Costegua (Guatemala), Sacerdotes para el Pueblo (México) y el grupo Onis (Perú). Por esta razón, el Papa Pablo VI, con el documento *Ecclesiam Suam*, decidió intervenir aclarando que existen ideas filosóficas y políticas que nunca podrían ser compatibles con la fe cristiana, por contradecir de forma directa sus enseñanzas. Y por ello, también congregó al Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), el cual se inclinó por el objetivo pastoral de la promoción humana, pero promoviendo, a la vez, la necesidad de una verdadera conversión espiritual.

Finalmente, ésta fue una época que también se caracterizó por los contrastes, pues la respuesta a las desvirtuaciones del culto y a la misión de la Iglesia fue el surgimiento de grupos integristas en Europa, entre los que se destacaban los lefebristas. Monseñor Lefebvre (obispo de Dakar) fundó, en 1970, la fraternidad tradicionalista San Pío X en Suiza, que luego abrió casas en otros países. A pesar de la oposición de la Santa Sede, Lefebvre ordenó sacerdotes y, en 1985, con motivo del Sínodo de los Obispos, le escribió al Papa pidiéndole que renunciara a las reformas posconciliares, pues, decía que el Vaticano II había abandonado la tradición del magisterio de los Papas anteriores. El Papa tuvo una actitud paciente y comprensiva, sin embargo, la rebeldía de Lefebvre terminó en un cisma, cuando en Junio de 1988, ordenó cuatro obispos sin la autorización de Roma. Lamentablemente, Lefebvre murió el 25 de marzo de 1991, rechazando los ofrecimientos de reconciliación que el Papa le hiciera.

Para comprender mejor el alcance de los enfrentamientos y la confusión posconciliar, conviene tener presente que hasta el pontificado de Juan Pablo II, tan admirado por la mayoría, ha sido objeto también de duras críticas.

En efecto, la elección de este Cardenal polaco que había participado activamente en las cuatro sesiones del concilio, respondió al deseo de abrir a la Iglesia a una dimensión más universal, pero a la vez de garantizar la continuidad respecto de lo que había iniciado Pablo VI. Wojtila era un hombre reconocido en Polonia y fuera de ella por la firmeza de su fe y por su cultura teológica. Su fortaleza espiritual hizo que su papado se centrara en el tema del encuentro del hombre con Cristo. Por eso, se explica la innumerable cantidad de viajes apostólicos, hecho novedoso en un Papa. De este modo, él quiso llevar personalmente a todos los pueblos el mensaje con el que inició su misión: "Abrid las puertas a Cristo".

Juan Pablo II fue, además, el Papa que llevó a cabo una apertura inusitada al diálogo ecuménico, y así resultan comprensibles los diversos encuentros en Roma y las visitas pastorales, por ejemplo la que hizo en 1979 a Constantinopla, iniciando el diálogo con la Iglesia Ortodoxa, que tuvo como eventos salientes la proclamación de Cirilo y Metodio como copatronos de Europa y la celebración del bautismo de Rusia[3].

Este Papa tuvo notables intervenciones a favor de la Paz en el mundo, evitando conflictos bélicos (Chile y Argentina), exhortando a los poderosos a dejar la guerra y colaborando con la salida del comunismo de Rusia, por eso, se le reconocía una gran autoridad moral a nivel internacional[4].

Este papado se distinguió también por promover una vida cristiana exigente motivada por el ideal de santidad, sobre todo, por el testimonio de su vida, de allí que haya decidido canonizar a gran cantidad de mártires recientes, para señalar el ejemplo de esos testimonios actuales. Por otra parte, Juan Pablo II, en continuidad con lo que pidiera el Vaticano II, dio un gran impulso a la participación activa de los laicos en las tareas de la Iglesia. Más aún, apoyó decididamente los nuevos movimientos laicales a los que consideraba la esperanza del futuro y la primavera de la Iglesia.

Sin embargo, todos estos aportes, y tantos otros que no mencionamos para ajustarnos a los límites de este ensayo, parecen no ser suficientes para algunos que le dirigieron una fuerte crítica. Entre ellos, uno de los que más se enfrentó con este Papa fue el teólogo Hans Küng, quien en una carta abierta, calificó a este pontificado de ser responsable de contradicciones fatales, como la oposición entre la política de apertura al diálogo con el mundo y su postura cerrada a un diálogo interreligioso más profundo[5]. En esta carta, Küng señala diez contradicciones: 1- la proclamación de la defensa de los derechos humanos por un lado, y la falta de justicia interna en la Iglesia por la concentración de poderes; 2- la admiración por María y la negación del sacerdocio a las mujeres; 3- su preocupación por los pobres y su postura opuesta a la anticoncepción, lo que lo hace responsable de la explosión demográfica y de la propagación del sida; 4- la crisis sacerdotal y su negación a cambiar la ley del celibato; 5- su interés por la teología y la persecución de los teólogos disidentes como Schillebeck, Balasuriya, Boff, Bulanyi, Curran y los obispos Gaillot y Huntington; 6- su preocupación por el ecumenismo y su negación a las celebraciones eucarísticas con otras iglesias, además de su falta de renuncia al poder romano sobre las iglesias orientales, lo que significa un obstáculo para el diálogo ecuménico; 7- el ejercicio del papado de manera absolutista en contra del espíritu del concilio; 8- su deseo de reunirse con representantes de otras religiones y el hecho de considerarlas formas deficitarias de la fe; 9- su compromiso por la paz y su moral intransigente y rigorista; 10- el reconocimiento público de las faltas de la Iglesia que quedó sólo en palabras y que sigue siendo acompañada de un mensaje anacrónico.

Como si todas estas críticas no fueran suficiente, Hans Küng sostiene, además, que la caída del imperio soviético no se debe a las intervenciones del Papa, sino a las contradicciones socioeconómicas del propio sistema; y que este Papa vivió una profunda contradicción al ver que no era posible implantar en el mundo su modelo de Iglesia católica polaca inspirada en ideas medievales, contrarreformistas y antimodernas. Küng cierra su carta con una conclusión lapidaria: "este pontificado, a pesar de sus aspectos positivos, se revela a fin de cuentas como un desastre", por eso, el próximo Papa debe cambiar el rumbo.

Lo mismo parecen opinar aquellos que decidieron firmar un petitorio internacional de un nuevo concilio en la Iglesia, con el fin de concluir el proceso de renovación eclesial. Esta carta abierta de abril del 2002 es suscripta por un grupo de personas que se autodenominan seguidores y seguidoras de Jesús, y sostiene que, las personas que firman se declaran católicas (son más de 10.000, entre los cuales se cuentan sacerdotes y obispos) y dirigen esta carta al Papa como persona y como institución, solicitándole la realización de un nuevo concilio. Este debería retomar las enseñanzas del Vaticano II y darle un renovado impulso, incorporando nuevas cuestiones, promover una renovación de la Iglesia; responder a los nuevos desafíos, ser participativo y corresponsable dando espacio a la participación de las Iglesias. Según dice la carta, este pedido se hace con respeto, sin intención de ofender y como un modo de motivar el debate, no pertenece a una organización eclesial, sino que es realizado por personas con responsabilidad en la Iglesia y que desean abrir un espacio de diálogo constructivo[6].

Como se puede ver, el posconcilio ha prolongado el debate entre los que pretendían más reformas y los que querían evitarlas, quizás por eso no hubo espacio para una profundización de la teología del Vaticano II. Lamentablemente, las discusiones han girado en torno a las cuestiones organizacionales y a las propuestas de *aggiornamento* en materia de ética, pero no en cuanto al ser y la misión de la Iglesia.

[1] Seguimos en esto a CÁRCEL V., *La crisis posconciliar, en Historia de la Iglesia*, vol. III, *La Iglesia en la época contemporánea*, Palabra, Madrid, 1999.

[2] Cf. *Idem*, 560.

[3] Cf. CÁRCEL V., o.c. 657.

[4] Así lo afirmaba el Nuncio Apostólico Mons. Adriano Bernardini al hacer un balance de su pontificado en *Homenaje de la Universidad FASTA a Juan Pablo II*, ed. Univ FASTA, 2004.

[5] Cf. KÜNG H., *Un pontificado con contradicciones fatales*, in *Nueva Tierra*, enero 2004, 56-58.

[6] AAVV, *Carta abierta al Papa*, in *Nueva Tierra*, enero del 2004, 51-54.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

4.1. La visión de la Iglesia en el concilio

4.2.El balance del Vaticano II

4.3.La crisis posconciliar

4.4 La eclesiología en el posconcilio

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

4.4 La eclesiología en el posconcilio

En este último punto, vamos a referirnos sintéticamente a las nuevas perspectivas teológicas desarrolladas a partir de la renovación conciliar, a fin de verificar la incorporación de los criterios eclesiológicos propuestos por el Vaticano II. Para este repaso, seguimos la obra reciente de Ziviani y Maraldi[1].

La dimensión histórico-salvífica de la realidad eclesial fue una de las perspectivas más tenidas en cuenta por los teólogos. En efecto, el concilio había querido rescatar la idea de comunidad como espacio para un encuentro salvífico, por eso, resaltó la dimensión histórica de esta obra divina realizada en una sociedad humana. En esta época, aparecieron numerosos estudios acerca de los fundamentos bíblicos, patrísticos e históricos sobre los cuales se funda la eclesiología. Entre las diversas contribuciones, cabe mencionar la obra de O. Koehler, *La Iglesia como historia (Mysterium Salutis,III)*; los primeros intentos de Hans Küng en *La Iglesia*, aunque no se pueda aceptar su conclusión de que no existe una forma universal de la Iglesia, porque ésta es una estructura terrena y provisoria; Jürgen Moltmann (teólogo protestante) que sostiene que la Iglesia es esencialmente una comunidad de esperanza, orientada totalmente hacia su realización escatológica.

Respecto a la naturaleza sacramental de la Iglesia (otro de los aspectos destacado por las enseñanzas conciliares) hay que mencionar algunos aportes significativos. En primer lugar, son importantes las reflexiones de Karl Rahner, quien afirma que la naturaleza íntima de la Iglesia es la comunión íntima con Dios, la cual se logra mediante los sacramentos; la Iglesia es un evento salvífico que se funda en la obra realizada por Cristo para salvar a todos los hombres. En segundo lugar, Edgard Schillebeeckx define a la Iglesia como sacramento de Cristo, pues ella es expresión de la comunión de los hombres con Dios, además es el lugar y la condición donde se hace posible el encuentro entre el hombre y Dios. En tercer lugar, H. U. von Baltasar presenta a la Iglesia como *Sponsa Verbi*, cuya principal realización se da en la celebración eucarística y cuyo vínculo se basa en el amor trinitario del que surge la Iglesia, de esta manera, se complementan la dimensión institucional (principio petrino) con la dimensión carismática (principio mariano).

Otra de las perspectivas eclesiológicas impulsadas por el Vaticano II fue la visión de la Iglesia como comunión y su relación con el misterio eucarístico. La idea de comunión destaca las relaciones interpersonales entre los miembros y de ellos con las Personas Divinas como fundamento de la Iglesia. Es una noción que sintetiza las dimensiones institucional y sobrenatural, sobre todo, el origen que ésta tiene en la Trinidad. Así ocurre, por ejemplo, en la teología que propone Bruno Forte (*La Iglesia de la Trinidad*): la Trinidad divina es aquí la fuente, imagen ejemplar y meta de la Iglesia, la cual es la obra de las Personas Divinas en la historia de los hombres, por eso, se trata también de una eclesiología en clave histórico-salvífica. Para Forte, esta comunión se realiza mediante la Palabra y el sacramento, en consecuencia, resalta la importancia de la celebración eucarística en la vida eclesial. En esta línea eclesiológica de la comunión, están también los aportes de J.M. Tillard (*Iglesia de Iglesias; el Obispo de Roma, etc*), pues la Iglesia es esencialmente una "comunión de comuniones". La clave de comprensión del misterio eclesial, dice Tillard, es la Pascua y Pentecostés con la efusión del Espíritu Santo que la impulsa hacia su realización escatológica. La Iglesia es comunión de comuniones, porque es la comunión de Iglesias particulares y éstas, a su vez, son esencialmente una comunidad eucarística de servicios y ministerios. Esta comunión se funda también en la misión que tiene el Papa de propiciar la comunión de obispos y además favorece la apertura a una perspectiva ecuménica.

De esta manera, la visión conciliar de la Iglesia se fue incorporando poco a poco luego de un primer período crítico de enfrentamientos, sin embargo, en algunos casos, las nuevas perspectivas parecen desarrollarse con otros criterios. Tal es el caso de la propuesta de teología pluralista y la idea de una Iglesia que se construye desde abajo, promovida por las teologías que responden a necesidades culturales o sociales.

En efecto, una de las innovaciones más radicales de la teología contemporánea es la introducción de un nuevo modo de pensar la teología: el pluralismo teológico[2]. Se trata de una nueva manera de comprender el pluralismo, pues no consiste, como antes, la confrontación de dos o más enfoques diferentes sobre una realidad, sino en la construcción de visiones paralelas, sin un lenguaje común para el diálogo y sin criterios de juicios que valgan para determinar la verdad. La teología deja así de ser un saber seguro y se convierte en una mera interpretación de textos, entre los cuales está la Sagrada Escritura; es una teología que prefiere el ensayo al tratado, donde prima la experiencia personal o de una comunidad determinada; es, además, una teología en la que la estructura metafísica tiende a desaparecer, desplazada por el desarrollo de las ciencias, por la experiencia de vida cristiana y por la conciencia crítica de la fe, y por lo tanto, una alternativa respecto al modo de hacer teología dominado por la perspectiva racional. Es, en definitiva, la propuesta de abandonar el paradigma anterior de una teología dogmática por una teología hermenéutica, que ya no tiene por objetivo dar explicaciones racionales de los dogmas de la fe para reafirmar la ortodoxia, sino "interpretar el acontecimiento Jesús" para dar testimonio de Él a los hombres de hoy[3].

Esta propuesta se funda en el rechazo por la metafísica realista, particularmente la elaborada por el neotomismo, pues pretende presentar a Dios en perspectiva histórica y no ontológica. Un objetivo difícil de lograr, a nuestro juicio, si es que se pretende hacer teología católica, porque muchas de las verdades sobre las que se asienta una idea de Iglesia exigen nociones metafísicas claras. ¿Se puede hablar sobre la Iglesia sin definir con claridad la persona de Cristo, y la mediación instrumental de su humanidad respecto del Cuerpo Místico? ¿Cómo sería una eclesiología construida sólo sobre relatos históricos o sobre experiencias personales o de una comunidad determinada? Es cierto que hay que actualizar el lenguaje para los hombres de hoy, pero no es menos cierto que la teología católica no puede renunciar a nociones con fundamento metafísico. Eso es lo que enseñaba Juan Pablo II sobre el aporte de Santo Tomás a la teología contemporánea y, por eso, nos pareció oportuno incorporarlo como apéndice a este ensayo.

Otra de las innovaciones de la teología posconciliar ha sido la idea de hacer teología respondiendo a las necesidades de una comunidad particular, a las inquietudes y a los modos de una determinada cultural o situación socio-política.

Esto ha ocurrido en Asia donde la teología ha intentado dialogar con las culturas locales, con el fin de elaborar una reflexión propia. En este caso, el objetivo ha sido responder al ideal de liberación total del hombre, para lo cual resulta imprescindible un diálogo con las otras religiones locales, dado el contexto cultural. Este diálogo debe superar las ambigüedades propia del sincretismo religioso y presentar una Iglesia como lugar de profunda vivencia religiosa mediante el encuentro con Dios. Naturalmente, en este contexto, es preciso que una reflexión sobre la Iglesia tenga una clara idea de la persona y la obra salvífica de Cristo, como lo han señalado la Comisión Teológica Internacional a algunos teólogos (Pannikar, Dupuis, De Mello, Balasuriya) y la exhortación apostólica *Ecclesia in Asia*, poniendo en el centro de la evangelización de la Iglesia la fe en Cristo Salvador[4].

Algo similar ocurrió en África, donde la reflexión teológica se propuso el desafío de la inculturación, para lo cual se asumieron las profundas raíces religiosas de los pueblos africanos, su sentido de la trascendencia, del respeto a los antepasados y de una energía vital. Como sucedía en Asia, las situaciones sociales de injusticias y enfrentamientos hicieron que uno de los temas centrales fuera la noción de liberación total del hombre, además el arraigo del sentido de familia motivó el uso de la imagen eclesial de familia de Dios.

Finalmente, en América Latina, la teología se propuso el objetivo de responder a las exigencias de la inculturación y a los reclamos de justicia social, por eso también aquí surgieron visiones de la Iglesia condicionadas por estas necesidades. La teología de la liberación se ocupó primero y principalmente de la liberación y de la justicia, de modo que la reflexión eclesiológica, en este ámbito, apareció en un segundo momento. Esta reflexión eclesial gira en torno a la praxis de liberación de los pobres y propone como misión principal el compromiso con la justicia social. La Iglesia es comprendida en función de un fin temporal. Así sucede, por ejemplo, en Gustavo Gutiérrez, para quien la Iglesia debe estar principalmente al servicio de los más necesitados: "la Iglesia debe ser una señal visible de la presencia del Señor en la aspiración por la libertad y en la lucha por una sociedad más justa y más humana. Sólo así la Iglesia hará más creíble y eficaz el mensaje de amor del que ella es portadora"[5].

Para Ignacio Elacurría, la Iglesia debe romper con aquello que impide la realización del Reino de Dios en el orden temporal, es decir, con las estructuras injustas. Así, la Iglesia tiene que ser una Iglesia de los pobres, predominantemente misionera, un verdadero sacramento de liberación. Los pobres,

agrega, son el lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana[6]. Una visión similar de la Iglesia es la que presenta Jon Sobrino, para quién la verdadera Iglesia debe resucitar, es decir, de la resurrección de Cristo debe surgir la verdadera sustancia de su primera eclesialidad, que consiste en ser la Iglesia de los pobres. Se trata, dice, de repensar toda la Iglesia, sus notas tradicionales, en función de este nuevo lugar teológico[7].

También Leonardo Boff sugiere hacer renacer a la Iglesia a partir de los más necesitados, oponiendo al catolicismo oficial un catolicismo popular que se proponga cambiar las estructuras sociales que generan injusticias. Dice así: "El compromiso político nace de la propia reflexión de fe que exige un cambio. Aún cuando se hacen análisis sobre los mecanismos de opresión nunca está ausente la fe, como horizonte de comprensión, como mística poderosa para la acción y como punto de llegada de todo obrar humano...la comunidad eclesial de base es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizarse alrededor de la Palabra, de los sacramentos y de los nuevos ministerios ejercidos por los laicos (hombres y mujeres). Una nueva distribución del poder en la comunidad. Así está en marcha una verdadera eclesiogénesis, una Iglesia que nace de la fe de los pobres"[8]. De esta manera, el pueblo de Dios se confunde con la noción social de pueblo, con el riesgo de identificarse. Esto es lo que también sucede con Juan Luis Segundo, para el cual la Iglesia se confunde no sólo con un pueblo, sino con todo el género humano: "todos los hombres, a menos que retrocedan por mala voluntad, marchan por el mismo camino, y éste conduce a la salvación: es el don de sí en el amor. Sólo que en esta marcha común de la humanidad, orientada por una ley que Dios ha puesto en el corazón de los hombres, hay quienes saben por revelación de Dios, algo que a todos interesa: el misterio de esa marcha"[9].

La necesidad de orientar la acción de la Iglesia principalmente hacia los más pobres sigue siendo un reclamo urgente para varios, por eso, a pesar del tiempo transcurrido desde los inicios de esta teología, algunos continúan proponiendo esta renovación eclesial. Tal es el caso del *Nuevo amanecer de la Iglesia* que sugiere José Comblin, para quien todo el sistema de evangelización de la Iglesia debería girar en torno a los pobres, si quisiera ser auténtico[10]. Este autor manifiesta una cierta esperanza en que la Iglesia abandone la restauración de la ortodoxia iniciada con Juan Pablo II y que los próximos Papas promuevan, junto a los obispos, un verdadero compromiso con la justicia social y una reforma de la institución eclesial en orden a servir mejor a este fin. En la opinión de este autor, el cristianismo auténtico es el de los pobres y el que se opone a una institución clericalista y encerrada en una actitud legalista, donde ser bueno significa cumplir con las normas establecidas; por ello, la Iglesia precisa de una reforma en la mentalidad de la jerarquía[11].

En todos estos ejemplos, hay un legítimo interés por comprometerse con las necesidades de los más desprotegidos de una sociedad cada vez más injusta, sin embargo, la situación social, por más grave que sea, no debería confundir a los cristianos respecto del fin por el cual existe la Iglesia en este mundo. La tarea más importante, en todo caso, es la formación cristiana sólida de los laicos para que ellos, con compromiso social edifiquen un mundo sin tantas desigualdades. Además, habría que decir que, en varias de estas propuestas, se incurre en el error de pensar que la Iglesia se renovarían si modificara su estructura organizacional, cuando, en realidad, ese tipo de cambio sólo produciría una redistribución del poder.

Eso es lo que alcanzamos a ver en la necesidad de reformas institucionales que presentan algunos como Agenor Brighenti. Para este autor, la Iglesia en la actualidad debe retomar el impulso misionero, salir a evangelizar, abriéndose al diálogo con la cultura actual y estableciendo definitivamente que, en este mundo de crucificados, la solidaridad con los pobres es la clave de la opción evangélica[12]. Se trata, dice, de renovar las estructuras de la institución para ponerlas al servicio del carisma, para lo cual hace falta no caer en la idolatría de concebir la organización como un fin en sí mismo cerrándose a todo cambio. La Iglesia, propone, debe incorporar uno de los grandes valores de la humanidad actual: la democracia, mediante una conducción sinodal sin autoritarismos[13].

En la misma dirección, va la moción de Christian Duquoc que presenta como solución a la crisis actual de la Iglesia la idea de encontrar una mejor relación entre la precariedad institucional y el Reino de Dios[14]. La Iglesia, dice, debe tener en claro que, en cuanto institución, es necesaria pero provisional, es decir, una realidad que tiene sentido si se orienta al Reino de Dios. Se trata de no dar un sentido absoluto ni definitivo a la tradición, sino de ser conscientes de que ella debe estar abierta a nuevos desafíos, a cambios estructurales. Su preocupación no debe hacer visible a Dios en la organización, sino trabajar por la liberación del hombre[15]. Ahora bien, para Duquoc, esto significa concretamente modificar el modo de ejercer el poder en la Iglesia y repensar el ejercicio del papado, encarar el diálogo ecuménico en condición de igualdad con las otras iglesias, sin pretensión de poseer la verdad; modificar la disciplina sobre el sacramento del matrimonio; abolir la ley del celibato

sacerdotal; descentralizar el poder romano; dar mayor libertad a los teólogos; asumir el estilo democrático; etc.

En otra obra reciente, Duquoc propone cambiar el modo de hacer teología para que esté al servicio de una renovación eclesial, reasumiendo el estilo y el objetivo de la teología de la liberación, es decir, de una reflexión teológica con el fin en la praxis liberadora y no de una mera especulación intelectual [16]. La teología no puede ser una ciencia definitiva y válida para todos por igual, sino que tiene que responder a las necesidades de las comunidades particulares. Por eso, debería ser algo diferente a la teología especulativa tradicional que se ocupa de justificar la institución; debería ser una teología que mantenga distancia de la filosofía dominante, que tenga un vínculo libre con la Escritura y que surja de las comunidades locales [17]. Lamentablemente, Ducquoc no explica cómo es que esas comunidades locales pueden hacer teología por sí mismas, ya que la realidad indica que son más bien pocos los sacerdotes y laicos que se interesan por una verdadera formación teológica, tampoco dice si la teología católica consiste en la interpretación libre de la Escritura; ni siquiera cuál es la filosofía dominante en la teología actual; o bien, por qué se debería considerar que toda la teología tradicional no es absoluta, privilegio que sí reserva para los principios que él mismo establece.

Seguramente muchas de estas propuestas responden a la exigencia de que la reflexión teológica tiene que ser capaz de hablarle a los hombres de cada época, pero hacer un juicio sobre la situación presente de la Iglesia y de la teología debería tener en cuenta la realidad como es, no se puede afirmar que la falta de avance de la teología se deba al conservadurismo de un pontificado, sin hacer un balance algo más serio sobre los cambios de enfoque introducidos en la teología hace ya varias décadas.

Sin embargo, más allá de la cuestión del compromiso con los pobres, a nuestro parecer, en algunos teólogos se está imponiendo un punto de partida erróneo para una reflexión sobre la Iglesia: la situación de la sociedad. Los diagnósticos de la crisis del cristianismo concluyen en una propuesta que presenta una Iglesia pensada para los hombres y mujeres de un determinado momento histórico y de una comunidad particular. Así sucede, por ejemplo, con el análisis de Gonzalez Faus I., quien afirma que la Iglesia ha sido infiel a la eclesiología del Vaticano II por no abrirse verdaderamente a los problemas del mundo; por asumir la preocupación de Jesús por el sufrimiento, y no sólo por el pecado; por no reconocer que todo lenguaje teológico es contingente, pues se basa en una cultura determinada; por convertir a los sacramentos en meros actos de culto; y por la actitud cerrada de la jerarquía que quiere conservar una identidad cada vez más distante del resto de los hombres. La Iglesia, dice este autor, debería ser una comunidad centrada en el amor [18]. Para Claude Geffré, en cambio, la Iglesia debería asumir seriamente que vive en un mundo signado por el pluralismo cultural y religioso, por lo tanto debería modificar su pretensión de absolutizar la salvación de Cristo como hizo el magisterio oficial con la *Dominus Iesus*. Para evitar ese error, dice, hay que comprender que el mensaje de Jesús es la Palabra de Dios, pero en forma de discurso humano contingente; y además, hay que evitar trasladar la universalidad de Cristo en cuanto Dios a la Iglesia, y ésta debería dejar de lado las formas propias de la cultura europea para inculturarse repensando el cristianismo desde Asia, África y América [19]. Esta moción poco se distingue de la Felix Wilfred, quien sugiere que la Iglesia está en el mundo para promover la tolerancia entre los hombres y, por lo tanto, no debe absolutizar su verdad frente a un compromiso serio con las otras religiones y las otras culturas [20].

Más allá de la necesidad lógica de repensar las estructuras para adaptarlas al hombre contemporáneo, nuevamente se piensa a la Iglesia desde la organización y no desde una visión teológica. Además, en esta perspectiva, no quedan claros los límites que separan a la Iglesia de una comunidad política cualquiera, puesto que el "pueblo" no es católico, menos hoy en día, y no se pueden confundir realidades diferentes sin quitar la legítima autonomía del orden temporal, y sin modificar la verdadera naturaleza teológica de la Iglesia. En este sentido, podemos afirmar que, lamentablemente, la perspectiva teológica de la eclesiología propuesta por el concilio no terminó de asumirse como un camino para lograr una visión integral y equilibrada del misterio de la Iglesia. La *Lumen Gentium* enseña que no se puede pensar a la Iglesia desde abajo, porque la Iglesia no se construye desde abajo, no es una obra humana, una comunidad que elige a Dios, sino que por el contrario es una comunidad de salvación que tiene su origen en la Trinidad, celebra a Cristo en la eucaristía y se dirige a su meta escatológica.

La Iglesia no puede comprometerse con los más necesitados si desea cumplir la misión que le encomendara su Fundador, tampoco puede encerrarse sin dialogar con las diferentes culturas y religiones, pero, sin duda, no puede establecerse uno de estos aspectos como clave eclesiológica, es decir, como perspectiva desde la cual formular una visión de la Iglesia, porque de esa manera se estaría repitiendo un error que se ha dado varias veces en la historia de la eclesiología: una visión parcial surgida de la absolutización de un aspecto particular. Las enseñanzas del concilio Vaticano II merecen, sin duda, una lectura más profunda.

[1] Cf. ZIVIANI G.- MARALDI V., *Ecclesiología*, in *La teología del XX secolo, un bilancio*, Città Nuova, Roma, 2003.

[2] Cf. VILANOVA E. *Historia de la teología cristiana*, vol.III, Herder, Barcelona, 1992, 947-1011.

[3] Cf. Idem, 963.

[4] Cf. ZIVIANI-MARALDI, o.c., 361-367.

[5] GUTIERREZ G., *Teología da libertação*, Perspectivas, Loyola, Sao Paolo, 2000, 320.

[6] Cf. ELACURRÍA I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984; también: *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, Sal Terrae, Santander, 1982.

[7] Cf. SOBRINO J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 1986.

[8] BOFF L., *Igreja, carisma e poder*, Vozes, Petrópolis, 1982, 25

[9] SEGUNDO J.L., *Teología abierta para el laico adulto I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Lholé, Buenos Aires, 1968, 58.

[10] Cf. COMBLIN J., *Un novo amanhecer da Igreja?*, Vozes, Petrópolis, 2003, 11.

[11] Cf. Idem, 60 y 70.

[12] Cf. BRIGHENTI A., *A Igreja perpleja. A novas perguntas, novas respostas*, Paulinas, Sao Paolo, 2004, 119-125.

[13] Cf. Idem, 140.

[14] Cf. DUQUOC Ch., *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 2001.

[15] Cf. Idem, 279 y 283.

[16] Cf. DUQUOC Ch. *A teología no exílio. O desafio da sobrevivencia da teologia na cultura contemporanea*, Vozes, Petrópolis, 2006.

[17] Cf. Idem, 86-91.

[18] Cf. GONZALEZ FAUS I., *Crisis de credibilidad en el cristianismo. España como síntoma*, *Concilium*, 311, Junio de 2005, 43-53, 45.

[19] Cf. GEFFRÉ C., *La crisis de la identidad cristiana en la época del pluralismo religioso*, *Concilium* 311, Junio de 2005, 17-30, 29.

[20] WILFRED F., *El cristianismo, entre la decadencia y el resurgimiento*, *Concilium* 311, Junio de 2005, 31-42, 37.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1 Introducción

Es imposible sintetizar en una exposición breve las enseñanzas de uno de los papados más extensos y más intensos de la historia de la Iglesia. Juan Pablo II recorrió el mundo visitando innumerable cantidad de países durante los 26 años de pontificado, algunos en varias ocasiones; es además, impresionante la cantidad de discursos pronunciados en los encuentros mundiales de Jóvenes, Congresos Eucarísticos, Sínodos continentales y Romanos. Sería un trabajo que requeriría tiempo y espacio de exposición. Nosotros nos propusimos un objetivo más humilde y posible: recuperar las principales enseñanzas de este Magisterio sobre lo que considera, siguiendo la línea de los Papas y Concilios anteriores, considera el aporte original de la doctrina y método de Santo Tomás de Aquino a la teología actual.

Para comprender mejor la perspectiva general de este Magisterio, es preciso tener en cuenta el contexto en el cual el Cardenal Wojtila inicia su pontificado. La década de los años '70 está marcada por la guerra fría, el enfrentamiento entre las ideologías y la lucha de distintos sistemas políticos. Por un lado, el marxismo propone la utopía de una sociedad comunista mediante la lucha de clases; y por otro, el liberalismo procura poner en el centro de la vida social, el éxito económico y al individuo. Ambas ideologías tienen un común denominador: la negación de la trascendencia y las inevitables consecuencias que esto implica para la existencia humana. Por eso, como señala Fósbery[1] (a quien seguimos en esto), el objetivo que el Papa se marcó era proponer una imagen integral y esperanzadora del hombre. El Papa, dice, quiso rescatar la dignidad del ser humano a través de la restauración de un humanismo cristiano, haciendo de esto un verdadero "combate espiritual". De allí que el tema de la cultura adquiriera en él una "primordial significación", siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II, y mas aún, haciendo su más clara interpretación: "El Concilio tiene tres momentos: el de la apertura y realización, inspirado en los discursos de Juan XXIII y continuado, en la misma línea, por Pablo VI, el de su debate, promulgación y aplicación, iluminado por el Magisterio sapiencial de Pablo VI, el más lúcido interprete del Concilio; y el de su culminación, en el sentido de su definitivo esclarecimiento doctrinal, que es el de Juan Pablo II. Y en este sentido, se pueden considerar tres aspectos en el magisterio conciliar de Juan Pablo II: uno, el que mira a la renovación y enriquecimiento doctrinal y disciplinar; otro, el del cierre o culminación doctrinal y disciplinar; y un tercer aspecto que dice relación a la cultura como una de las claves desde la cual Juan Pablo II va a interpretar el Concilio"[2]. Dicho esto, podemos adentrarnos en esta doctrina que bien puede ser asumida como la continuación y profundización de ese gran evento eclesial del siglo XX que fue el Vaticano II.

Naturalmente la primera fuente a la que nos dirigimos fueron los documentos más importantes: las Encíclicas, las Constituciones Apostólicas, las Exhortaciones, Cartas y otros documentos. Sin embargo, prosiguiendo nuestra búsqueda, hallamos los discursos que el Papa dirigió en diferentes ocasiones a los Congresos tomistas internacionales, a la Pontificia Universidad Santo Tomás de Roma y a la Academia Pontificia Santo Tomás, en los que expresa con mayor extensión y claridad, el valor de la filosofía y teología del Aquinate. Por este motivo, decidimos modificar el enfoque original de la exposición, que era centrarnos en su Magisterio oficial, para rescatar la mayor riqueza de las enseñanzas del Papa sobre Santo Tomás.

En dichas enseñanzas, podemos ver, por un lado, un conocimiento profundo y directo de la teología tomista, y por otro, la propuesta de promover el diálogo con las otras corrientes filosóficas y teológicas. De allí que hemos considerado oportuno comenzar por los datos de la biografía de Karol Wojtila que revelan el conocimiento y aprecio por la doctrina tomista y por el método fenomenológico.

Así pues, consideraremos en primer lugar, la formación teológica de Juan Pablo II; en segundo lugar, sus discursos; en tercer lugar, las referencias a Santo Tomás en su Magisterio; y finalmente, resumiremos algunas conclusiones.

[1] Cf. FÓSBERY A., *La cultura católica*, Tierra Media, Buenos Aires, 1999, 641-643.

[2] FÓSBERY A., o.c., 644.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo [Creative Commons Attribution 2.5 License](#)

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

2 La formación teológica de Karol Wojtila

El seminarista Karol tuvo el primer contacto con la filosofía tomista a través de un libro de metafísica: *Metaphysics* de Kasimierz Wais, el cual determinó el fundamento de su pensamiento posterior[1].

Wojtila quedó deslumbrado por la claridad de la metafísica, tanto que en sus primeros años de capellanía en la universidad organizó cursos de lectura de textos tomistas en torno al tema de la naturaleza[2].

En diciembre de 1946, dos meses después de su ordenación, llegaba el padre Karol Wojtila a Roma para continuar sus estudios. El Cardenal Sapieha lo mandaba a inscribirse en el entonces Instituto Angelicum, porque prefería la formación de los dominicos a la de los jesuitas de la Gregoriana[3]. Allí, el joven sacerdote Wojtila (26 años) tendría oportunidad de profundizar sus conocimientos sobre la doctrina de Santo Tomás, teniendo varios profesores notables como los que luego fueron cardenales: Michel Browne de Irlanda, Aloisio Ciappi de Italia, y el francés Pierre Paul Philippe. Además de haber participado en las clases de estos ilustres docentes, el padre Karol tuvo el privilegio de tener como guía de estudio al famoso tomista, al padre Réginald Garrigou-Lagrange, un dominico francés profesor de teología dogmática y espiritual en el Angelicum, a quien Juan Pablo II consideró, más tarde, como su maestro[4].

A fines de 1947, el p. Karol aprobó el examen para el certificado de enseñanza (maestría) con la calificación *summa cum laude*, y en los dos años siguientes, frecuentó cursos sobre teología espiritual y tomismo: "Contemplación y unión mística con Dios", "La doctrina de Santo Tomás sobre la beatitud", "Metafísica", "Sicología religiosa" y con el p. Garrigou-Lagrange: "Unión sacerdotal con el sacerdote Jesús". Este mismo sacerdote dominico se convirtió en su asesor para la tesis sobre San Juan de la Cruz, que Wojtila comenzaba entonces a escribir. Desde entonces, él asumiría los principios filosóficos- teológicos del personalismo tomista, aunque sin inscribirse dentro de la "escuela tomista" que, en ese momento, comenzaba un enfrentamiento con la escuela de la Nueva Teología que proponía una renovación teológica. En Julio de 1948, defendió su tesis aprobando con las más altas notas, y regresó a Cracovia[5].

El mismo Juan Pablo II, con motivo del 50º aniversario de sacerdocio, resaltaría la importancia que había tenido en su ministerio la formación recibida durante esta estadía en Roma: "A principios de Julio de 1948 defendí la tesis doctoral en el Angelicum e inmediatamente después me puse en camino de regreso a Polonia. He aludido antes a que en los dos años de permanencia en la Ciudad Eterna había "aprendido" intensamente Roma: la Roma de las catacumbas, la Roma de los mártires, la Roma de Pedro y Pablo, la Roma de los confesores. Vuelvo a menudo a aquellos años con la memoria llena de emoción. Al regresar llevaba conmigo *no sólo un mayor bagaje de cultura teológica, sino también la consolidación de mi sacerdocio y la profundización de mi visión de la Iglesia*. Aquel período de intenso estudio junto a la tumba de los Apóstoles me había dado tanto de todos los puntos de vista. Ciertamente podría añadir muchos detalles de esta experiencia decisiva. Prefiero, sin embargo, resumirlo todo diciendo que gracias a Roma mi sacerdocio *se había enriquecido con una dimensión europea y universal*. Regresaba de Roma a Cracovia con el sentido de la universalidad de la misión sacerdotal, que sería magistralmente expresado por el Concilio Vaticano II, sobre todo en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*. No sólo el obispo, sino también el sacerdote debe vivir la solicitud por toda la Iglesia y sentirse, de algún modo, responsable de ella"[6].

Sin embargo, esta formación tomista que recibió en el Angelicum de Roma fue complementada con el aporte de otras corrientes de pensamiento. Esto es lo que seguramente le permitió descubrir el valor fundamental del pensamiento de Santo Tomás: el hecho de ser una reflexión con fundamento en el ser y, por esto, abierta al diálogo con las otras corrientes: "Por lo que a mi respecta, como he dicho antes, inmediatamente después de la ordenación sacerdotal fui enviado a Roma para perfeccionar los estudios. Más tarde, por decisión de mi obispo, tuve que ocuparme de la ciencia como profesor de ética en la Facultad teológica de Cracovia y en la Universidad Católica de Lublin. Fruto de estos estudios fueron el doctorado sobre San Juan de la Cruz y después la tesis sobre Max Scheler para la enseñanza libre: más en concreto, sobre la aportación que su sistema ético de tipo fenomenológico

puede dar a la formación de la teología moral. Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales"[7].

Un ejemplo claro de la impronta aristotélico-tomista de la formación filosófica-teológica de Juan Pablo II es la síntesis expuesta en el libro de entrevistas *Memoria e identidad*[8]. Esta obra consiste en una serie de preguntas al que se considera como uno de los protagonistas más importantes del siglo XX con el fin de hacer un balance de sus luces y sombras. Por esto, ya desde su inicio, se ocupa de la cuestión del bien y del mal, tema que tiene un fundamento metafísico, y por eso, el Santo Padre recurre a la filosofía del Aquinate para presentar con claridad y profundidad, esas nociones. El Papa comienza señalando la diferencia fundamental entre esta filosofía del ser y el pensamiento moderno basado en el cogito, para concluir en que las ideologías han surgido como consecuencia de este idealismo. Más adelante, el pontífice se expresa de una forma más contundente al afirmar la necesidad de un fundamento realista y la insuficiencia de la fenomenología en este análisis: "Si queremos hablar sensatamente del mal y del bien, hemos de volver a santo Tomás de Aquino, es decir, a la filosofía del ser. Con el método fenomenológico, por ejemplo, se pueden analizar ciertas experiencias, como la moral, la religiosa e incluso la de ser hombre, enriqueciendo así de modo significativo nuestro conocimiento. Pero no se puede olvidar que todos estos análisis admiten en cierto modo, de manera implícita, la realidad de la existencia humana como un ser creado, y también la realidad del Ser absoluto. Si no se parte de tales presupuestos «realistas», se acaba moviéndose en el vacío"[9].

Juan Pablo II luego pone de manifiesto su conocimiento y opción por la ética tomista al referirse al concepto de "bien deleitable" en Santo Tomás y al señalar que, en la raíz del mal que ocasiona el hombre, se halla, muchas veces, la confusión entre bien honesto, bien deleitable y bien útil: "La cuestión de la moralidad de la acción sigue aún abierta: sólo cuando la acción que comporta un provecho es honesta, y son honestos también los medios utilizados, el fin pretendido por el sujeto puede considerarse honesto. Justamente en este punto comienza la separación entre la tradición aristotélico-tomista y el utilitarismo moderno"[10]. La ética cristiana expuesta por el Angélico, continúa el Papa, se centra en la persona y tiene como fundamento la ética natural aristotélica que orienta la realización humana a las virtudes y que, por lo tanto, permite descubrir el verdadero sentido de la libertad en orden al bien. Luego, en su análisis crítico de la situación actual de Europa y de las democracias, se refiere a dos conceptos claves citando directamente las definiciones de Santo Tomás; a la noción de mal (nº16), y la de ley (nº22).

De esta manera, podemos concluir que como él mismo lo reconoce, la formación teológica de Juan Pablo II se funda en la doctrina aristotélica-tomista, aunque no de manera exclusiva, puesto que es también evidente su opción por la metodología de la fenomenología de Scheler[11]. Además, podemos concluir en que los años de enseñanza de la ética lo han marcado de forma tal que ésta constituyó una de las principales preocupaciones de su magisterio. Pero, lo que quizás le haya dado mayor profundidad a su formación es su gusto por la teología espiritual, aunque no como una mera cuestión intelectual, sino como la expresión de esa íntima vivencia del misterio divino que lo acompañó toda su vida, y, particularmente, durante su pontificado. La valoración de la doctrina de Santo Tomás, como veremos a continuación, es el resultado de la conjunción de estas fuentes dentro de su formación y elección teológica

[1] Cf. WEIGEL G., *Testigo de esperanza, Biografía de Juan Pablo II*, ed. Plaza y Janes, Barcelona, 1999,107.

[2] Cf WEIGEL G., o.c. 148

[3] Cf. WEIGEL G., o.c.126.

[4] Cf. SZULC Tad, *El Papa Juan Pablo II. La biografía definitiva*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1995,117.

[5] Cf. idem 125.

[6] Juan Pablo II, *Don y misterio. En el 50º aniversario de mis sacerdocio*, Conf. Episc. Argentina, Buenos Aires, 1996, 67.

[7] Juan Pablo II, *Don y misterio*, 104.

[8] Juan Pablo II, *Memoria e identidad*,

[9] *Idem*, nº 2,

[10] *Idem* nº 5.

[11] Cf. WEIGEL G., o.c., 184.

[« Anterior | Siguiente »](#)

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

En los textos que a continuación presentaremos, hemos encontrado la más interesante y extensa exposición del pensamiento de este Papa sobre la actualidad del pensamiento del Aquinate. Por este motivo, hemos querido sintetizar sus principales afirmaciones teniendo en cuenta que el tiempo de exposición que tenemos. Nuestro objetivo es lograr luego una síntesis de las razones por las cuales Juan Pablo II propone el estudio de los principios y métodos de la doctrina tomista.

En los inicios de su pontificado, Juan Pablo II dirige un mensaje a los profesores y alumnos de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino de Roma con motivo del primer centenario de la Encíclica *Aeternis Patris*[1]. En este discurso, el Papa señala la finalidad primera del Papa León XIII: reanudar y desarrollar la enseñanza sobre las relaciones entre fe y razón, pues la Iglesia se hallaba aún sometida a los ataques provenientes del racionalismo que cuestionaban la Revelación y las enseñanzas del Magisterio eclesial. En ese contexto, dice Juan Pablo II, aquel Papa encontraba en Tomás de Aquino una obra teológica apropiada por su profundidad y síntesis, y por eso, quiso proponerla como un modelo incomparable de investigador cristiano.

En efecto, agrega este Papa, Santo Tomás fue declarado como Doctor de la Iglesia y puede considerarse el mejor modelo para la teología cristiana por tres razones: en primer lugar, por haber dedicado la mente y el corazón a la Revelación divina y por haber tenido suma reverencia por los sagrados Doctores; en segundo lugar, Tomás es modelo de investigador cristiano, por el respeto que profesó por el mundo visible, como obra y, por lo tanto, como vestigio e imagen de Dios Creador, y a través del cual supo extraer las esencias de las cosas, por último, el Aquinate merece ser seguido por su adhesión sincera y total al Magisterio de la Iglesia a cuyo juicio sometió todas sus obras.

Por este motivo, el mismo Magisterio incorporó el método, los principios y la doctrina del Angélico Doctor a lo largo de la historia de la Iglesia, como lo demuestran las enseñanzas de los últimos Papas y especialmente los documentos del Concilio Vaticano II (*Optatam totius, Gravissimum educationis*).

Más adelante, el Papa agrega: "La filosofía de Santo Tomás merece estudio atento y aceptación convencida por parte de la juventud de nuestro tiempo por su espíritu de apertura y de universalismo, características que es difícil encontrar en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo....Esta apertura tiene su fundamento y su fuente en el hecho de que la filosofía de Santo Tomás es filosofía del ser, esto es, del *actus essendi*, cuyo valor trascendental es el camino más directo para elevarse al conocimiento del Ser subsistente y Acto puro, que es Dios"[2].

Esta filosofía del ser es la que le permite a Tomás de Aquino, dice el Papa, reconocer el valor y la dignidad de la persona humana, y a la vez, superar los datos de la experiencia humana para llegar al fundamento de su ser en Dios. Esta característica de la filosofía del Angélico es perfectamente abierta a incorporar datos valiosos de las diferentes culturas y filosofías. Sin embargo, hay otro motivo para asegurar la validez perenne de la filosofía de Santo Tomás: la preocupación dominante por la búsqueda de la verdad, lo cual hace que su doctrina sea objetiva, sea una filosofía del ser y no de la apariencia.

El Papa destaca, luego, el aporte del Aquinate a la teología con su tratado sobre el Verbo Encarnado, pues reconoce que se trata del tema clave de la teología; de hecho alude a su encíclica *Redemptor hominis*. La cristología, agrega el pontífice, es el fundamento y la condición primera para la elaboración de una antropología más completa. En realidad, se le debe a Tomás, señala, una teología profunda sobre el hombre como imagen de Dios, y su relación con el Dios que es la causa de su ser. Es el pensamiento que el Papa reconoce haber asumido en su magisterio: "Ésta es la doctrina

que me he propuesto plantear de nuevo y poner al día en la encíclica *Redemptor hominis*, señalando en el hombre "el camino primero y fundamental de la Iglesia" (nº 14)[3].

Juan Pablo II concluye esta exposición con una referencia a lo que fue el fundamento de la doctrina del Angélico: la oración y la contemplación. Sobre esta teología, dice: "Antes que metodología técnica de un maestro, la suya ha sido la metodología del santo que vive en plenitud el Evangelio, en el que la caridad es todo. Amor a Dios, fuente suprema de toda verdad; amor a las cosas creadas, que son también cofres preciosos llenos de tesoros que Dios ha volcado en ellas. He aquí cuál fue la fuerza inspiradora de todo su afán de estudioso"[4].

Un año más tarde, se reúne en Roma el primer Congreso Tomista internacional y el Papa dirige un discurso a los participantes[5]. En ese discurso, Juan Pablo II reitera los motivos por los cuales el Magisterio de la Iglesia propone seguir el método y la doctrina de Santo Tomás, con preferencia ejemplar, no exclusiva, es decir, como el más importante entre los Doctores de la Iglesia. Y esto debido tanto a la amplitud, equilibrio, profundidad y claridad de su estilo, como a la fidelidad a la verdad y a las enseñanzas de la Iglesia.

Santo Tomás, continúa el Papa, es un pionero del realismo científico en cuanto propone un filosofía que sigue el orden de las cosas y no la construcción racional de la realidad. Este realismo, dice, no excluye el sentido histórico, sino que le da un fundamento. Luego agrega: "no es posible hacer una síntesis de todos los motivos que han inducido al Magisterio a elegir como guía segura en las disciplinas filosóficas y teológicas a Santo Tomás de Aquino, pero uno es, sin lugar a dudas, éste: el haber puesto los principios de valor universal, que rigen las relaciones entre la razón y la fe. La fe contiene, en modo superior, diverso y eminente, los valores de la sabiduría humana, por esto, es imposible que la razón pueda contradecir la fe"[6].

Sin embargo, no es éste el único motivo por el que la doctrina del Aquinate es válida hoy, sino que además, dice el Santo Padre, su actualidad se debe a su altísimo sentido del hombre, la más noble criatura, en cuanto imagen de Dios. En esta perspectiva, sería interesante, continúa, desarrollar aún más la filosofía moral y social de Santo Tomás para los hombres de hoy, teniendo en cuenta los aportes científicos, puesto que también la filosofía y la ciencia pueden complementarse mutuamente: "Santo Tomás ha señalado un camino, que puede y debe ser seguido y actualizado, sin traicionar el espíritu y los principios de fondo, sino teniendo en cuenta también las conquistas científicas modernas. El verdadero progreso de la ciencia no puede contradecir la filosofía, como la filosofía no puede contradecir la fe"[7]. En la conclusión, el pontífice exhorta a los estudiosos a seguir en esta línea, imitando a su maestro que merece ser llamado no sólo *Doctor Communis Ecclesiae*, sino también *Doctor Humanitatis*, por su apertura a los aportes de las diferentes filosofías, ciencias y culturas.

Con ocasión del IX Congreso Tomista Internacional, Juan Pablo II retoma las recomendaciones del estudio de la doctrina de Santo Tomás, pero esta vez no sólo repite las razones expuestas antes, sino que agrega unas consideraciones respecto de su valor en el diálogo con las otras corrientes y el motivo por el cual el Magisterio la recomienda[8].

En efecto, en los primeros párrafos de este discurso, reitera la causa por la que llamó en el congreso anterior (1980) "Doctor Humanitatis" a Tomás de Aquino, destacando que esta doctrina resalta, sobre todo, la dignidad de la naturaleza humana. En efecto, los textos de Santo Tomás sobre el hombre se centran en la perspectiva teológica que presenta al hombre como imagen y semejanza divina, es decir, se trata de una antropología teocéntrica. Por eso, continúa el Papa, el Angélico insiste en el valor sobrenatural de la fe como "luz infusa por Dios" que mueve la voluntad a aceptar las verdades infusas por Dios, y esto le da a la ética una fortaleza que hoy en día precisa más que nunca, pues la conciencia ha perdido su referencia a una verdad última. De aquí que, sigue diciendo, el Magisterio lo recomiende tanto: "Es necesario, pues, desear y favorecer de todas las formas posibles el estudio constante y profundo de la doctrina filosófica, teológica, ética y política que Santo Tomás dejó en herencia a las escuelas católicas y que la Iglesia no dudó en hacer suya, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza, capacidades, perfectibilidades, vocaciones y responsabilidades del hombre en la esfera personal y social, como se ve también en las directrices del Concilio Vaticano II (cf. decreto *Optatam Totius*, nº16, declaración *Gravissimum Educationis* nº9, con las notas)"[9].

Las palabras del Pontífice se vuelven más contundentes aún cuando señala el valor de esta doctrina de cara al pluralismo reinante en la cultura actual: "El hecho de que no se haya insistido en los textos conciliares y posconciliares sobre el aspecto vinculante de las disposiciones sobre el seguimiento de Santo Tomás como "guía de estudios", así lo llama Pío XI en la encíclica *Studiorum duce*, no tiene

que ser interpretado como una autorización para dejar la cátedra del antiguo Maestro y abrirse así a los criterios del relativismo y del subjetivismo en los diversos campos de la "sagrada doctrina". Sin duda, el Concilio quiso estimular el desarrollo de los estudios teológicos y reconocer, para los que lo cultivan, un legítimo pluralismo y una sabia libertad de investigación, pero con la condición de permanecer fieles a la verdad revelada que está contenida en la Sagrada Escritura, que se transmite en la Tradición cristiana y que es interpretada con autoridad por el Magisterio de la Iglesia y profundizada teológicamente por los Padres y Doctores, sobre todo por Santo Tomás. En cuanto a su función de guía en los estudios, la Iglesia prefirió, para confirmarlo, apoyarse más que en las directrices de tipo jurídico, en la madurez y sabiduría de los que intentan acercarse a la Palabra de Dios con deseo sincero de descubrir y conocer cada vez más a fondo su contenido y comunicarlo a los demás, especialmente a los jóvenes que se les confía para que les enseñen"[10].

En este discurso, el Santo Padre agrega un motivo más por el cual la Iglesia tiene como guía de estudios a Tomás de Aquino: por su relación con aquellos que tienen un pensamiento diferente, puesto que no sólo fue un hombre abierto a considerar con atención el planteo de una cuestión proveniente de una perspectiva diferente, con el deseo de encontrar la verdad, sino que además, se destacó por la caridad con que trató a sus adversarios; dos actitudes fundamentales para el estudio de la teología en el contexto actual de una sociedad pluralista.

Otro de los textos que ponen de manifiesto el conocimiento y aprecio que Juan Pablo II tenía de la doctrina de Santo Tomás es la carta apostólica *Inter munera academiaram*[11], en la que establece un nuevo estatuto para la Academia Pontificia de Santo Tomás. En el primer número de esta carta, el Papa reconoce que al Aquinate se le puede llamar, con razón, "apóstol de la verdad", pues "la intuición del doctor Angélico radica en la certeza de que existe una armonía fundamental entre la razón y la fe", a partir de la cual se puede articular un conocimiento de forma conceptual y argumentativa del mundo y del hombre; hecho que resulta particularmente valioso en el contexto de las antropologías contemporáneas.

El Papa, luego de recordar que él mismo lo llamó Doctor Humanitatis, formula una propuesta: "En las condiciones culturales de nuestro tiempo, parece muy oportuno desarrollar cada vez más esta parte de la doctrina tomista que trata de la humanidad, dado que sus afirmaciones sobre la dignidad de la persona humana y sobre el uso de su razón, perfectamente acorde con la fe, convierten a Santo Tomás en maestro para nuestro tiempo"[12]. Por eso, recordando su encíclica *Fides et Ratio*, en la que reconoce los méritos de la "memorable" carta encíclica *Aeternis Patris* de León XIII, sostiene que la teología tomista constituye un aporte fundamental para la ciencia y la fe, no sólo en cuanto al valor pedagógico, sino también por lo que constituye el valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás. En efecto, el objetivo de esta Academia creada por León XIII tiene que ser el siguiente: "estudiar mejor y con más esmero la doctrina de Santo Tomás, de modo que el realismo metafísico del *actus essendi* que impregna toda la filosofía y la teología del doctor Angélico, pueda entrar en diálogo con los múltiples impulsos de la investigación y de la doctrina actuales"[13].

Juan Pablo II renueva dicha recomendación un par de años más tarde en el mensaje a los participantes de la tercera sesión plenaria de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino[14], con las siguientes palabras: "Es necesario, ante todo, volver a la metafísica. En la Encíclica *Fides et Ratio*, entre las exigencias y misiones actuales de la filosofía, indicaba como "necesaria una filosofía de corte auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a aquello absoluto, último fundante"[15]. El Papa dice, en este discurso, que el tema del mal (sobre el cual trata esa sesión plenaria) requiere, además, un enfoque metafísico que responda también a la cuestión del bien; por eso, asegura que la Academia hace bien en desarrollar y presentar el humanismo cristiano de Tomás de Aquino.

Un año más tarde, el pontífice se dirige a los participantes del III Congreso Tomista Internacional organizado por la SITA (Sociedad tomista internacional Santo Tomás de Aquino) en Roma, reiterando su valoración de lo que él considera es el aporte más valioso del pensamiento de este Doctor de la Iglesia[16]. En efecto, a este congreso que se proponía estudiar el humanismo cristiano a la luz del pensamiento tomista, le dice, en su salutación que Santo Tomás se "anticipó" a la antropología cristiana desarrollada en el Concilio Vaticano II, en la que, partiendo de la unidad sustancial de cuerpo y alma, se afirma la dignidad de la persona humana creada a imagen de Dios y abierta a una relación de amistad con Él. El Aquinate, agrega el Papa, mira la realidad humana desde Dios, y esto le permite captar su orientación a lo divino como una dimensión trascendental. Ésta es la nota distintiva de la antropología tomista, concluye, perspectiva que le permite conjugar los aspectos antropológicos, metafísicos y teológicos.

A continuación, el Papa recurre al esquema mismo de la *Suma Teológica*, a su orden, para destacar

el lugar que ocupa el hombre en el mundo según Tomás de Aquino, y su retorno a Dios a partir de la Encarnación y Redención de Cristo. En la *III Parte* de la *Suma*, se presenta a Cristo como la vuelta de las cosas a Dios y la manifestación de la dignidad de la criatura humana, es decir, como el verdadero camino del hombre. Por esto, dice: "Por tanto, el humanismo de santo Tomás gira en torno a esta intuición esencial: el hombre viene de Dios y a él debe volver. El tiempo es el ámbito en el que puede llevar a cabo su noble misión, aprovechando las oportunidades que se le ofrecen tanto en el plano de la naturaleza como en el de la gracia. Ciertamente, sólo Dios es el Creador, pero ha querido encomendar a sus criaturas, racionales y libres, la tarea de completar su obra con el trabajo. Cuando el hombre coopera activamente con la gracia, llega a ser "un hombre nuevo", que se apoya en la vocación sobrenatural para corresponder mejor al proyecto de Dios (cf. *Gn* 1, 26). Por tanto, santo Tomás sostiene con razón que la verdad de la naturaleza humana encuentra su realización plena mediante la gracia santificante, en cuanto que ella es "*perfectio naturae rationalis creatae*" (*Quodlib.*, 4, 6)"[17].

Este modo de comprender al ser humano, concluye Juan Pablo II, es especialmente válido en la actualidad, puesto que el humanismo de cara al futuro necesita recuperar la confianza en las posibilidades de la razón para la búsqueda de la verdad, y la esperanza en la apertura a lo sobrenatural, como la realización más profunda de la persona humana. En efecto, el relativismo, la cerrazón a la trascendencia, el olvido del ser, el nihilismo, el predominio de los sentimientos, etc., se han vuelto obstáculos para una visión optimista e integral del hombre. Las enseñanzas de Santo Tomás pueden proporcionar, por lo tanto, orientaciones fundamentales para la reflexión contemporánea.

Nos hemos referido a estos mensajes porque son los textos en los que Juan Pablo II expresa mejor lo que considera el aporte de la doctrina propuesta por el Angélico. Por este motivo creemos conveniente resumir su visión del pensamiento tomista en los siguientes puntos:

es un pensamiento fundado en el acto de ser, lo cual hace que se distinga por su espíritu de apertura y universalismo, respecto de las otras corrientes, siendo apta para el diálogo con las investigaciones actuales.

Este fundamento le permite también un análisis más profundo de la realidad, cosa que no sucede con las filosofías que se detienen en las apariencias.

El realismo metafísico tomista es el que mejor destaca el valor y dignidad de la persona humana.

La claridad de su teología del Verbo Encarnado ilumina el misterio del hombre y su salvación.

El método tomista se basa en la confianza en la razón y en una visión armoniosa de ésta con la fe que le permite elaborar una síntesis lógico-metafísica sólida.

El desafío que nos propone el Papa consiste, entonces, en hacer una relectura de los textos de Santo Tomás, para lograr un diálogo fecundo y un aporte cristiano a la investigación filosófica y teológica actuales. Hoy más que nunca, ambas precisan revalorizar el fundamento al que se accede desde un realismo metafísico: hoy es imprescindible recuperar la confianza en que la razón puede alcanzar la verdad.

En efecto, en el ámbito de la filosofía, la conciencia de las debilidades del intelecto humano tal como la presentan los filósofos posmodernos, impide superar el ámbito de análisis del lenguaje. Y esto ha llevado a los hombres a caer en una suerte de desilusión respecto de sus deseos de conocer la verdad. Por otra parte, los prejuicios contra la metafísica realista del Aquinate no sólo han prevalecido en la filosofía racionalista, sino que en algunas ocasiones, fueron incorporados por la teología, hasta el punto de rechazar sin razones claras una reflexión teológica con base ontológica.

[1] *La obra filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino, guía y modelo para los estudios eclesiales*, Roma, Noviembre de 1979.

[2] *Idem*, nº6

[3] Idem, nº9

[4] Idem nº 10.

[5] *Discurso a los participantes del Congreso Tomista internacional*, Castelgandolfo, 13 de Septiembre de 1980.

[6] Idem, nº 4.

[7] Idem, nº 6.

[8] Cf. *Discurso a los participantes del IX Congreso Tomista internacional*, Roma, 29 de Septiembre de 1990: Favorecer el estudio constante y profundo de la doctrina filosófica y teológica, ética y política de Santo Tomás de Aquino.

[9] *Discurso a los participantes del IX Congreso Tomista internacional*, nº5

[10] idem.

[11] Carta Apostólica del 28 de Enero de 1999 sobre las Academias teológicas pontificias.

[12] *Inter munera academiaram*, nº 4.

[13] *Inter munera academiaram*, nº 4 .

[14] 21 de Junio de 2002.

[15] *Mensaje a la III Sesión Plenaria de la Pontificia Academia Santo Tomás del 21 de Junio de 2002*, nº2.

[16] *Mensaje a los participantes del III Congreso Tomista Internacional sobre el humanismo cristiano*, Castelgandolfo, 20 de Septiembre de 2003.

[17] *Mensaje a los participantes del III Congreso de la SITA*, Septiembre 2003.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

- Inicio
- Portada
- Prólogo
- Introducción
- Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia
- Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo
- Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II
- Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

- 1 Introducción
- 2 La formación teológica de Karol Wojtila
- 3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

- a) En la Veritatis Splendor
- b) En la Fides et Ratio
- c) En la Ecclesia de Eucaristía (2003)

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

Como hemos dicho al inicio de esta exposición, nos excede completamente la posibilidad de un examen exhaustivo de todo el Magisterio de este largo y rico pontificado, por eso, hemos optado por seleccionar las referencias a Santo Tomás en algunas de las Encíclicas, las más significativas para nuestro propósito.

No obstante ello, tenemos que decir que son varias las citas de textos tomistas que hemos hallado en los documentos más importantes. Así por ejemplo, el Papa lo cita en: la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* (15 de Abril de 1979), sobre la educación católica, en la que se trata de la finalidad de las Facultades eclesíásticas (art. 71 y 80), reiterando la orden de que se respete las indicaciones del Magisterio anterior (*Optatam totius* y *Lumen ecclesiae* de Pablo VI, de seguir la filosofía y teología de Tomás de Aquino. También el Papa cita a Tomás en la Exhortación Apostólica *Redemptoris custos* (15 de agosto de 1989) sobre San José esposo de la Virgen María, al referirse a la naturaleza del matrimonio (nº7) cita la *Suma Teológica* (III,29,2) para decir que se trata, sobre todo, de una unión espiritual entre el hombre y la mujer. Lo mismo hace el pontífice cuando, al referirse a la vida de San José como hombre de oración, retoma las enseñanzas del Aquinate quien sostiene que la vida activa y contemplativa se sintetizan en la caridad, puesto que ésta implica el amor a la verdad y la exigencia del amor (*Suma Teológica* II-II,182,1,ad3.). Otro ejemplo de esta referencias tomistas es la que hace en la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis* (16 de octubre de 2003), sobre el ministerio de los obispos. Esta vez el Papa se apoya en el comentario bíblico *Super Ioannem* (X,3), para decir en el nº 1, que el pastor bueno es el que se hace uno con Cristo. Más adelante, en el nº 17 (cita 76) refiere la doctrina de la *Suma Teológica* (II-II, 17,2).

También en las Encíclicas, Juan Pablo II se refiere a la doctrina del Aquinate, como lo dejan entrever algunas de las citas. Así por ejemplo, en la *Redemptor Hominis* nº 9, cita 63, se apoya en la cristología tomista (*Suma Teológica* III,46); en la *Laborens exercens* asume sus nociones de trabajo y de virtud (nº9) y de sentido de la propiedad privada (nº15); en la *Dominum et vivificantem*, retoma la teología trinitaria del Aquinate en el nº 10, nota 36, y habla sobre el Espíritu Santo en los nº 25,46,58; además, se refiere a la gracia de unión en Cristo en el nº 50. Finalmente, también en la *Sollicitudo rei socialis*, nº42, nota 48, sostiene la idea del destino universal de los bienes. Sin embargo, aunque estas referencias sean valiosas, pensamos que es mejor detenerse en las Encíclicas donde son más importantes las citas y los juicios del Papa sobre la doctrina de Santo Tomás. Por eso, proponemos las siguientes tres:

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3. La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

Conclusiones

La teología no es sólo una construcción intelectual, una explicación racional de los misterios de la fe; es la óptica desde la cual se mira lo que se ama: Dios, los hombres, la Iglesia. Por eso, podemos juzgar los logros de una teología al ver los frutos que produce en aquel que la estudió, es decir, teniendo en cuenta su vida de oración y su predicación o enseñanza.

Por este motivo, al intentar una síntesis que resuma la estima que Juan Pablo II tenía por la teología de Santo Tomás de Aquino, tenemos que comenzar diciendo que su estilo de vida es la mejor expresión de lo que produce en el hombre una buena teología. El mismo Papa reconocía en *Don y misterio* cuánto ha determinado su tarea pastoral la formación teológica que recibió.

En realidad, un buen creyente, más aún si es sacerdote o laico, tiene tres o cuatro ideas teológicas firmes y claras a partir de las cuales mira la Iglesia y comprende como trabajar para su edificación.

Por esto, al hablar de tomismo, no se puede decir que se esté hablando de "manuales" de teología ortodoxa, sino de la teología escrita por la mente brillante de un santo que dedicaba largos ratos a la contemplación de Dios ¿No es eso, acaso, lo que reconoce el Papa en el párrafo final de su última encíclica al citar la poesía de este gran Doctor?

Naturalmente, no se puede decir que la teología de Santo Tomás sólo sea fruto de la contemplación y conduzca a una vida de oración. Sin embargo, sí se puede decir, con el Magisterio de la Iglesia, y en especial de Juan Pablo II, que esta doctrina se distingue por su claridad, profundidad y universalidad. En efecto, las enseñanzas de este Papa nos permiten afirmar que el aporte de la teología del Aquinate es el realismo metafísico y la perspectiva sobrenatural, es decir, su mirada puesta en Dios. Este realismo metafísico permite, no sólo construir una reflexión teológica que siga las enseñanzas del magisterio eclesial; sino, además, elaborar un pensamiento más claro, con conceptos definidos, y con un orden que permite mantener siempre en primer lugar la perspectiva divina por sobre la humana en la tarea teológica. Una teología con estas características no debería concluir en una exposición racionalista y fría de formulaciones, silogismos, esquemas y rechazo de los aportes de las otras investigaciones. Por el contrario, debería ser una teología que sustente una vida espiritual profunda.

Por eso, el seminarista que se deslumbra al conocer la metafísica tomista es el Papa que, luego, le aconseja los estudiantes y profesores que profundicen en el conocimiento de esta doctrina y en el diálogo con las investigaciones contemporáneas, no perdiendo de vista que esta filosofía se funda en el ser. Es el Papa que en medio de la crisis moral actual, propone rescatar, de la mano del Angélico, una armoniosa relación entre lo natural y lo sobrenatural. Es el mismo que le dice a los teólogos que la teología precisa de la metafísica para ser una reflexión profunda y universal. Y es el Papa, que al final de su misión, con tono emocionado, enseña que hay que mirar a la Iglesia desde la Eucaristía, porque ella se edifica desde arriba.

Eso es, a nuestro parecer, lo que puede aportar la teología de Santo Tomás según Juan Pablo II, que se puede ver reflejado en la vida y en el ministerio de este gran Papa, y en la vida y misión de aquel que quiera estudiarlo.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1 Ubicación del tratado en la Suma Teológica

2 El orden del tratado en la Suma Teológica

3 El método en la construcción de las cuestiones y artículos

1 Ubicación del tratado en la Suma Teológica

El orden es la clave, porque el orden manifiesta el camino de la inteligencia; revela la inteligencia misma y la naturaleza de lo que se estudia. De allí que *ordenar es propio del sabio*. Ese orden adquiere una especial significación cuando se trata del saber teológico, ya que la unidad de esta ciencia exige una sistematización adecuada de su materia. Comenzamos nuestro estudio por el orden externo, es decir, por la relación con los demás tratados.

A propósito de este tema, Santo Tomás fue objeto de una dura crítica por parte de K. Rahner, quien lo culpa de haber separado el *De Deo Uno* del *De Deo Trino* en perjuicio del estudio teológico de Dios.

En efecto, este autor sostiene que esta división de los tratados se generalizó con la Suma, que desplazó a las Sentencias de Pedro Lombardo. Esta distinción, dice, no responde a la tradición de la Sagrada Escritura y de los Padres Griegos, para quienes Dios significa primariamente el Padre, de allí que la Trinidad comience por Él. En cambio, con la distinción tomista, que es asumida por todos, "el tratado de la Trinidad se va quedando cada vez más en un espléndido aislamiento, debido al cual corre el riesgo de perder todo interés para la existencia religiosa, como si todo lo que en Dios es importante se hubiera dicho ya antes en el tratado de Deo Uno"[1]. De esta manera, agrega, "se llega a un tratado de Divinitate con un enfoque muy filosófico y abstracto y muy poco histórico-salvífico y concreto. Se habla de las propiedades metafísicas necesarias de Dios y, en cambio no se explicitan las experiencias histórico-salvíficas que se han ido teniendo del comportamiento libre de Dios con su creación....Con lo cual la teología de la trinidad se ve abocada a hablar de las personas divinas de una manera absolutamente formal (con la ayuda del concepto de las procesiones y relaciones), y aun esto mismo no se refiere sino a una trinidad encerrada en sí misma y que no se abre hacia afuera en su realidad "[2].

Rahner concluye que, con esta división, no se elabora suficientemente la unidad y la mutua interconexión de ambos tratados; lo cual se pone de manifiesto en la naturalidad con la que se considera esta división y ordenación como algo sencillamente necesario y evidente[3].

A primera vista, se trata de una consideración atractiva y aparentemente cierta, pero Santo Tomás no se merece una consideración tan superficial y prejuiciosa. Lamentablemente, la crítica fue asumida por varios que no tuvieron la posibilidad de profundizar en el pensamiento de Tomás.

Se trata de una descalificación de la teología tomista considerada como una teología racionalista que no tiene en cuenta la historia de la salvación. En realidad, se pretende un cambio en la perspectiva misma de la teología, por una teología más histórica. Quizás sea precisamente éste el concepto clave, la consideración de la historia, que a partir de Hegel, adquiere un valor distinto, un valor absoluto, como lugar donde los seres se desarrollan, se hacen, en el devenir. Para nuestro Doctor, en cambio, lo que cuenta es el ser en sí mismo, sobre todo cuando hablamos de Dios mismo.

Por otra parte, las afirmaciones de Rahner nos dejan una serie de interrogantes pendientes. Primero, el tratado tomista sobre la Trinidad concluye con una cuestión sobre las misiones divinas (q.43); ahora bien, ¿se puede sostener que es un tratado cerrado? Segundo, si bien la teología debe seguir el *ordo revelationis*, ¿debe tomar la Escritura como un libro de teología y seguirla tal cual? Tercero, en algún momento dice que la distinción se podría tomar en sentido didáctico, ¿por qué no hacerlo? Cuarto, para elaborar un tratado en el que Trinidad se manifieste como comunicación personal de amor, ¿no habría que aceptar antes su tesis que sostiene que todo lo que se puede saber y decir de la trinidad inmanente se sabe y se dice de la trinidad económica? Quinto, es cierto que los medios de explicación teológicos son abstractos, sin embargo, el objeto que se considera ¿no es el Dios de la

Alianza?[4] Hay aún una razón de más peso: ¿se puede sostener que ambos tratados no estén íntimamente unidos?

Sobre este último punto, vamos a tratar de reflexionar ahora. Es cierto que una lectura rápida de los tratados deja en claro las diferencias de enfoque, pero es también cierto que una lectura atenta revela varias veces y de distintas maneras esa unidad esencial que existe entre ambos.

En efecto, en el prólogo de la q.27, dice: "consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis", anunciando ya desde el inicio que la recta consideración de la trinidad supone necesariamente una clara idea sobre la unidad esencial en Dios. Es como si dijese de entrada que la otra cara del *Ipsum esse subsistens* es la consideración de las Personas divinas, poniendo así luz sobre esta aparente aporía: unidad esencial-trinidad de personas. Así es, como se demostrará luego en el estudio de las procesiones, que la clave para no caer en herejía es tener una idea clara sobre el *de Deo Uno*, pues hay una serie de tesis fundamentales que tienen una gravitación importante en la trinidad[5]. Nos referiremos a algunas de ellas, para comenzar, la de la simplicidad divina.

La tesis más importante del tratado de Deo Uno es la de la simplicidad absoluta en Dios: "manifestum est quod nullo modo compositum est, sed est omnino simplex.... quia in omnino compositio oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est.... quia Deus est ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositum esse potest"[6]

Esta tesis es el fundamento de la perfección, de la infinidad, de la inmutabilidad, de la unidad entre esencia y existencia, etc. Y esta tesis de la simplicidad divina se halla también presente en todo el tratado de la Trinidad, sobre todo, como base de las explicaciones analógicas de las procesiones y relaciones. Intentaremos dar algunas citas que prueben lo que afirmamos.

En la q.27, a.2, ad.1, Tomás afirma que: "objectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis", esto supone la demostración previa de la simplicidad absoluta en Dios, cosa que nuestro Doctor hizo en la q.3, a.1 y 2, y especialmente, en la síntesis del a.7, c. Mas adelante, sostiene lo mismo con otras palabras: "secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas"[7]. O bien: "quidquid est in divinis, est unum cum divina natura"[8].

También en la cuestión siguiente, sobre las relaciones en Dios, se afirma en este principio de la simplicidad para las conclusiones más importantes: "nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summan Dei simplicitatem"[9]. Más adelante dice: "unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum eam absolutam, quae est essentia, in qua es summa unitas et simplicitas"[10].

A partir de esta afirmación fundamental se deducen otros principios ya demostrados en el tratado anterior y que Tomás repite en estas primeras cuestiones del *De Trinitate*, por ej.: "nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia"[11]; o dice que no hay cantidad en Dios[12], o bien que no tiene materia que sea el principio de individuación[13].

Otra de las tesis del Deo Uno sobre la cual se asienta la construcción de nuestro tratado es la de la perfección divina, así es pues cuando lo afirma, se refiere a lo ya demostrado anteriormente: "quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est"[14], en este pasaje, Tomás se refiere a la q.14 de la 1 pars, donde sostiene que Dios es perfecto porque es Acto Puro (a.1), y que tiene todas las perfecciones (a.2).

Sin embargo, existe una tesis importante del *de Deo Uno* a la cual recurre frecuentemente: la de la identidad entre el ser y el conocer en Dios. Las conclusiones en la Trinidad dependen directamente de las siguientes afirmaciones: Dios es el Supremo inteligente, porque la inteligencia de un ser depende del grado de inmaterialidad que posea; Dios es absolutamente inmaterial, y además su objeto primario de conocimiento es Él mismo[15]. Por otra parte, en Dios se identifican el conocimiento y el objeto conocido, ya que es Acto Puro su intelecto no carece nunca de las especies inteligibles, ni éstas son otras que su mismo intelecto[16]. En definitiva, en Dios el ser y el conocer se identifican[17].

Las referencias al primer tratado son varias, lo cual demuestra la dependencia; esas referencias a veces son explícitas. A continuación, citaremos algunas: "cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate"[18]. Más adelante, dirá que Dios conoce con un acto solo: "sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actum tantum omnia intelligit"[19]. Reitera luego lo mismo aplicándolo a la voluntad: "sicut supra habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult"[20].

Para probar la existencia de una procesión intelectual que tenga razón de generación en Dios, es necesario haber demostrado que el conocimiento divino se identifica con su esencia, dice así: "sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est: unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens"[21].

También para explicar la segunda procesión en Dios, la del amor, y el orden respecto de la primera, el Aquinate vuelve sobre el principio de la identificación entre el entendimiento y conocimiento divino y agrega la identidad de la voluntad con el ser en Dios, reiterando la afirmación que ya hizo en el de Deo Uno[22]: "sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita licet in Dei sit eadem voluntas et intellectus, tamen, quia de rationem amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus"[23]. A modo de síntesis de todo lo dicho, Tomás dirá de Dios: "quod est maxime per se ens et perfectissime intelligens"[24].

Todo cuanto llevamos dicho prueba, creemos, la unidad y dependencia de ambos tratados. No se pueden separar, si se desean entender rectamente.

Sin embargo, hay algo más, la crítica de Rahner parece no tener en cuenta un aspecto importante del estudio de la teología tomista, y es el hecho de respetar el encadenamiento dinámico entre las partes y los tratados, por eso: "hay que evitar a toda costa de tomar la Suma en manera lineal y abstracta, y de quedarse en una lectura estática y aislada de las distintas partes, es necesario en cambio, permanecer siempre sensible a las relaciones incesantes y múltiples que se establecen entre ellas"[25]. Este dinamismo también se manifiesta en la finalidad que tienen las partes, así por ejemplo, como dice Patfoort, el objeto de la I pars es fundamentalmente especulativo: Dios en sí, Dios como principio de todas las cosas; pero tiene, además, una finalidad moral, como toda la teología tomista, esto es, la de comunicar como Dios es en sí mismo. Mostrar a Dios es un modo llamar al hombre a esa vida teologal. De este modo, la q.3 sobre la simplicidad divina (clave para nuestro tratado, como venimos de ver), nos lleva a la contemplación del misterio más grande en el silencio místico; o bien, la q.4 sobre la perfección divina motiva nuestra piedad y la acrecienta.

En realidad, podemos afirmar que toda la Suma se presenta como un camino hacia Dios en clave cristológica, como lo señala el prólogo a la q.2: "quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, quid secundum quod homo, via nobis tendendi in Deum".

Es la contemplación de la divina esencia, de esta I Pars, la que prepara al hombre para adorar en Cristo a Dios; y es la meditación de la distinción de las personas, la que ilumina la intimidad y conformidad con la voluntad del Padre y del Espíritu. Tomando la estructuración de la Suma, podemos asignarle distintos modos de darse la presencia divina en cada una de las partes, así en la primera parte, se trata de la presencia común de Dios; en la segunda, de la presencia por la gracia; y en la tercera, de la presencia en Cristo.

[1] RAHNER K., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis II*, Cristiandad, Madrid, 1992, 269-293, cf. .275.

[2] idem.

[3] idem, 277.

[4] Esta es la respuesta que NICOLAS J.H., da a todas las objeciones de Rahner, cf. *Synthèse*

[5] Así lo demuestra en las qq.27 y 28 de la Suma; en los cap.4 al 10, 16 al 23 de Contr. Gent.IV,¹¹; y en las qq. 8,a.1, q.9,a.8 y 9, q.10,a.1 y 2 del de Pot.

[6] l,q.3,a.7, c.

[7] q.27,a.3, ad.2.

[8] *idem*, a.4, ad.1.

[9] q.28,a.2, ad.1.

[10] q.28, a.3, c.

[11] q.28, a.2, c.

[12] *cf. idem* a.4, c.

[13] q.29, a.3, ad.4.

[14] q.28, a.2, ad.3

[15] *Cf.* 1, q.14, a.1,c.

[16] *Cf. idem* a.2, c.

[17] *Cf.* q.16, a.5, c.

[18] q.27, a.1, ad.3. La cita se refiere a la q.14, a.1.

[19] q.28, a.4, ad.2.

[20] q.27, a.5, ad.3. la cita es de la q.14, a.7

[21] q.27, a.2, ad.2. La cita es de q.14, a.4.

[22] *Cf.* q.19, a.1, c. :*"in Deun voluntatem esse sicut in eis est intellectus, voluntas enim intellectus sequitur..et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle"*.

[23] q.27, a.3, ad.3.

[24] q.29, a.3, ad.1.

[25] PATFOORT A., *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Marietti, Génova, 1988, 55.

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1 Ubicación del tratado en la Suma Teológica

2 El orden del tratado en la Suma Teológica

3 El método en la construcción de las cuestiones y artículos

2 El orden del tratado en la Suma Teológica

Después de haber visto brevemente la relación de este tratado con el *de Deo Uno*, intentaremos dar un paso más y conocer mejor su orden interno para descubrir la trayectoria del pensamiento de nuestro Doctor.

Quizás la comparación con la organización del mismo tratado en las distintas obras sea el mejor camino para percibir la claridad de orden en la Suma, por esto, comenzamos por dicha comparación.

Antes, recordaremos rápidamente las fechas de composición de las distintas obras: *El comentario a las Sentencias* (1252-54), *Contra Gentiles* (1259-65), *De Veritate* (1256-59), *De Potentia* (1265-66), *Suma* (I Pars 68).

Una lectura rápida de los índices de estas obras nos da un dato importante: en la Suma el Angélico le dedica 14 cuestiones a las personas (consideradas en absoluto) y 2 a las procesiones y relaciones. Este dato tiene una significación más que numérica, es reflejo de la importancia que tiene en esta obra el tema de las personas, éste es el tema central. En efecto, Tomás profundiza notablemente el *De Trinitate* de San Agustín, porque le ha dado un verdadero fundamento metafísico a las relaciones por las que se explican las personas. La metafísica de las relaciones aplicada a la Trinidad conduce a una clara concepción de las procesiones y a caer en la cuenta de que no es éste el tema central del tratado, sino el de las personas. Ésta es una conclusión a la que Santo Tomás arriba después de haber meditado bien en esto; eso es lo que manifiesta una primera comparación de las obras. Así es, pues el *De Potentia* tiene una perspectiva distinta de la Suma, el orden de ésta es un orden de exposición más conforme al objeto revelado considerado en sí mismo. "El *De Potentia* nos manifiesta mejor el orden de invención de la doctrina; desde este punto de vista su proceso es más agustiniano que el de la Suma. Del estudio de la esencia divina pasa al de los Nombres divinos y éste lleva al estudio de las relaciones y de *his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno* (q.8): parece más lógico. De ahí pasa a las personas, puesto que son las susceptibles de las expresiones relativas (q.9). Llega finalmente al fundamento ontológico de las relaciones y de las personas: las procesiones (q.10). La exposición de la Suma, al enfocar de manera inmediata la procesión, fundamento de la relación, permite luego reflexionar con mayor calma sobre el objeto esencial del misterio: las personas"[1].

La Suma contra los Gentiles se acerca más al planteo de la Suma Teológica, sin embargo, no coincide totalmente por el propósito mismo de la obra, es decir, la refutación de los errores trinitarios. De los capítulos 2 al 10, se dedica a responder a Fotino, Sabelio y Arrio; recién en el capítulo 11, explicita la doctrina de las procesiones, que completa con la procesión del Espíritu (c.19 y 24). La doctrina sobre las relaciones aparecen en el c.14. Finalmente, el tema de las personas lo trata especialmente en el último capítulo (26), cuando recapitula todo el tratado.

Sin lugar a dudas, las 14 cuestiones de la Suma dedicadas a las personas hablan de un estadio superior en el conocimiento del tratado.

De todas maneras, es posible constatar estas diferencias de enfoque en otro nivel, en el desarrollo de un mismo tema. Así, por ejemplo, si comparamos dos textos paralelos sobre las personas, uno del *de Potentia* (q.9, a.4) y otro de la Suma (q.29, a.4), podremos ver que: 1- en la Suma se simplifica notablemente los adversarios, 2- es ésta una presentación mucho más sintética, sin una definición formal, 3- el desarrollo es más directo, con menos referencias a la persona humana; 4- en la Suma, se sintetizan además las repuestas a las objeciones (se responde a la relación con la esencia, a la razón de incomunicabilidad y a la univocidad del concepto aplicado a las criaturas y a Dios).

Por otra parte, esta comparación de los textos nos permite descubrir la importancia de los textos del

De Pontentia y del *De Veritate*, no sólo respecto de la profundidad de su desarrollo, a veces superior al de las Sumas, sino también porque representan un eslabón importante en el estudio de la evolución del pensamiento de Santo Tomás[2].

En el caso de nuestro tratado, el Aquinate, no sólo sistematiza mejor la materia de estudio con el tiempo, sino que, además, progresa en su pensamiento, corrigiendo errores anteriores, o iluminando temas pocos claros. Esto sucede con la *processio per modum naturae* de la que hablan los teólogos escolásticos de su época, quienes, además, estructuraban todo el tratado en base a la donación de naturaleza. Nuestro Doctor parece haberla adoptado al comienzo de su carrera, pero luego abandona esta explicación del origen de la segunda persona a modo de naturaleza, por la procesión del Verbo en la operación del intelecto, ya que da razón suficiente de su carácter de generación y explica suficientemente el contenido de todas las denominaciones que la segunda persona recibe en la revelación divina, iniciando así un verdadero progreso en la teología trinitaria[3].

Santo Tomás de joven sigue el esquema común a la Edad Media, porque en nosotros la generación se da así, según la naturaleza, porque la forma que determina esta operación es la naturaleza. La dificultad surge cuando aplicamos esto a Dios, puesto que en Dios no hay prioridad de la naturaleza sobre la voluntad; en Dios esa prioridad es sólo conceptual. Además, tanto la primera como la segunda procesión son una operación natural.

El cambio de opinión se da en el *De Potentia*:

Sicut ergo Filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus Sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen Spiritus Sanctus procedit per modum naturae: hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturae quod procedit sicut ea quae in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo dicit naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit[4].

Respecto a la Suma Contra Gentiles, podemos decir que al tratarse de una obra muy personal del Angélico, en la que logra su primera gran síntesis, encontramos en ella textos importantes sobre nuestra materia. Importantes por la riqueza bíblica, como por ejemplo: c. 4 del L.IV; importantes por su extensión y profundidad: c.11; importantes, también, por la claridad, como el c.19 sobre el Espíritu Santo.

[1] LAFONT G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964, 80, nota 111.

[2] Cf. RAMÍREZ S., *Introducción al tratado de la Trinidad*, in *Suma Teológica III*, B.A.C., Madrid, 36.

[3] Cf. NICOLAS, J.H., o.c., 98.

[4] q.10, a.2, ad.4, 11.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

1 Ubicación del tratado en la Suma Teológica

2 El orden del tratado en la Suma Teológica

3 El método en la construcción de las cuestiones y artículos

3 El método en la construcción de las cuestiones y artículos

Dijimos al comienzo que nuestro objetivo era descubrir la perspectiva formal de la elaboración teológica del Aquinate, por eso, ahora damos un paso más para entrar directamente en la arquitectura interna de su pensamiento. Comenzamos por recordar algunos elementos propios de su método, seguiremos en esto el desarrollo sintético y rico de Garrigou-Lagrange[1].

Santo Tomás trata sobre su método científico en el Comentario a los *Posteriora Analítica* de Aristóteles, donde habla sobre la "caza" de la definición real por la división de géneros y la inquisición inductiva y comparativa de las diferencias específicas; y además, sobre la demostración.

Respecto al estilo expositivo, él sigue la técnica de exposición escolástica, que consiste en el progreso normal de la inteligencia en la investigación filosófica y teológica de la verdad, por eso comienza por las objeciones. Además, Tomás comienza así porque siguiendo a Aristóteles, hay que poner al principio el *status quaestionis* y el *punctus formalis difficultatis solvendae* acerca de lo cual versa la duda.

El Angélico expone en el comentario a la *Metafísica* L.III, c.1, lect.1 la necesidad de este método, hay que tratar primero, sostiene, de las dificultades a resolver; y agrega: "Sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas....Ille qui vult inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant"

En la Suma Teológica, Tomás es mucho más breve que en las cuestiones disputadas; reduce a tres las objeciones principales; además, no desarrolla el *sed contra*. El cuerpo del artículo se constituye de acuerdo a las distintas cuestiones a resolver, a saber cuatro: *an res sit, quid sit, an sit talis y propter quid sit talis*. La primera, *an res sit*, supone la definición nominal y vulgar de la cosa.

Cuando se pone *quid sit*, se busca la definición real según las leyes expuestas en II *Poster. Analyticorum*, c.8, l.7 y 8. Esta búsqueda se hace por la causa final y eficiente. A partir de aquí, se deducen las propiedades que se fundan en la esencia de algo. Ésta y la cuestión 4 constituyen una verdadera demostración, no sólo por los principios comunes, sino también por los propios.

El título del artículo da los dos términos de la conclusión, el menor y el mayor. El término medio que une estos dos es lo que asigna la razón de algo. En la composición de un artículo, Santo Tomás comienza a veces por la mayor, y por la menor, desciende a la conclusión. Sin embargo, a veces, comienza por la menor que ya viene dada en el título, y luego asciende por el medio demostrativo; al final, agrega la mayor.

Normalmente, en la explicación del artículo, se buscan los medios subordinados comenzando por los principales, para llegar al medio demostrativo y así a las conclusiones. Este mecanismo le permite evitar excesivas objeciones, concentrándose directamente en lo formal.

Por otra parte, en Santo Tomás se da una perfecta unión entre el análisis y la síntesis. Él aplica perfectamente las reglas del método analítico en el orden de la invención, en la consideración del sujeto, lo que éste tiene *per se* y no *per accidens* hasta llegar a las nociones trascendentales y a los primeros principios. Este método es óptimo como inquisición comparativa de las diferencias específicas de las cosas para descubrir distintas definiciones reales.

No menos perfecta es la síntesis. Para proponer cuestiones, siempre comienza por lo más universal y desciende progresivamente a lo menos universal, de la esencia a las propiedades, de las causas a los efectos. Para resolver las cuestiones, comienza por los principios revelados o conocidos por sí mismos, o por experiencia. Un claro ejemplo de esto es la organización de la Suma: 1- Dios naturaleza-existencia, 2-trinidad, 3-creación, etc.

Por la vía del análisis, Santo Tomás asciende bajo la luz de los primeros principios de la razón, desde las cosas sensibles y desde los hechos de la experiencia. Por la vía de la síntesis, el Aquinate juzga desde lo alto todo. Esta conjunción perfecta es la clave de oro de todo el edificio tomista.

El mérito de Tomás en su elaboración científica es reducir a los principios universales que son el fundamento necesario y perpetuo de las leyes no sólo de la mente, sino de los entes.

Podemos agregar que, Santo Tomás usa diversos procedimientos en la construcción de su pensamiento[2]. En primer lugar, utiliza la exégesis dialéctica; ésta es una de las características del pensamiento medieval, es decir, la inserción de la especulación en el tejido del texto. Esto se hace siguiendo distintas modalidades: en primer lugar, se hace una interpretación de textos por la reducción a categorías racionales, tomadas a menudo del aristotelismo. Muchos de los tratados de Tomás de Aquino comienzan poniendo un enunciado tradicional en el cual se encuentra el género y la diferencia específica de una definición: a veces, las cuatro causas constitutivas, a veces la calificación propia de un estado psicológico; a veces, el aspecto material y formal de un acto humano; a veces, la integración de todos los elementos componentes.

En segundo lugar, usa el análisis: muchos de los artículos se apoyan sobre la exégesis de un texto, desarrollando análisis psicológicos, morales, metafísicos, de diversa índole, pero todos hechos como esfuerzo de la razón por encontrar la unidad concreta de una realidad. Gran parte de su método teológico consiste en el análisis de conceptos humanos transferidos al conocimiento de Dios.

En tercer lugar, construye las definiciones. Todo el análisis, desde la observación inductiva hasta la crítica negativa del teólogo, tiende a concentrarse en una definición. Esta "caza" de la definición pasa, a veces, por tomar distintas definiciones clásicas y construir una nueva *ut recte intelligantur*. Se comienza por el análisis de las denominaciones mismas de la realidad, en busca de una definición nominal; y también hace clasificación de los usos de la palabra; o bien emplea comparaciones y metáforas. Pero la definiciones más perfectas las construye por el género y la diferencia específica o por las causas.

En cuarto lugar, plantea las distinciones. Se trata de una metodología muy frecuente en el Aquinate. Hay artículos contruidos sobre el *uno modo...alio modo*, respuestas a las objeciones mediante una distinción por la cual es medida el valor de la respuesta dada en el cuerpo. La gran distinción que Santo Tomás asume de la filosofía aristotélica es la de sustancia y accidente, pero él fue más allá con la distinción de esencia y existencia, modificando no sólo el plan de los predicamentos, sino también el alma misma de la metafísica. Otra distinción clave, sobre todo desde la perspectiva psicológica, es la de lo más cognoscible en sí y, para nosotros, es la que domina toda la noética.

El Angélico usa también silogismos, demostraciones por la causa y por el efecto, axiomas (razonamientos desarrollados por proposiciones en los cuales se enuncian juicios muy generales, indemostrables en primera instancia, aceptados por su claridad intrínseca) y resoluciones (demostraciones por deducción).

En conclusión, podemos decir que el método teológico de Tomás de Aquino se fundamenta en una sólida base metafísica y lógica. Sin embargo, esto no convierte su teología en "racionalista y estéril", por el contrario, se trata del humilde reconocimiento del orden que las cosas tienen en sí mismas.

El tratado de la Trinidad Divina supone la explicación de su fundamento: la unidad de la esencia divina, con el fin de evitar los errores teológicos anteriores. La consideración de la unidad del ser precede necesariamente al tratamiento de las personas, porque la distinción de las personas divinas se asienta sobre la simplicidad esencial y sobre la identificación del ser con el conocer y el amar en Dios; prioridad que, por otra parte, responde también al orden manifestado en la historia de la salvación según las distintas etapas de la revelación.

Por otra parte, su modo de enfocar el objeto de estudio hace que naturalmente busque el fundamento metafísico del tema en cuestión. En este caso, no podría ser otro sino el ser de las personas divinas. Por lo tanto, todo el resto de las cuestiones apuntan a este núcleo que se ha convertido en el centro del tratado. De esta manera, se evita que la consideración de un aspecto particular haga perder su dimensión y sentido.

Finalmente, también en el estudio de un tema (artículo) en particular prevalece y organiza la perspectiva metafísica a la lógica, porque se propone de entrada determinar la perspectiva formal del problema en cuestión, y para ello, se propone concluir en una definición, utilizando utiliza el silogismo; y también porque de los métodos analíticos y sintéticos tiene siempre prioridad lo más formal, lo más universal. El gran mérito de su método científico consiste en llegar a los principios universales que constituyen el ser de la cosa analizada.

Sin embargo, no basta con la perspectiva metafísica. La materia que se estudia en este caso es la realidad que ama profundamente. La centralidad del tema de las personas no es fruto de un mero esfuerzo intelectual, sino el resultado de una relación (amistad) permanente con ellas. Como sostiene el padre M.D. Philippe, Santo Tomás es un contemplativo y su teología es fruto de la tarea del Espíritu Santo que ilumina su inteligencia e inclina su corazón al amor de Dios[3].

Obviamente, el pensamiento moderno desarrolla nuevos aspectos en la consideración del misterio trinitario, sin embargo, no se puede desconocer los logros de una teología fundada en una lógica y metafísica realista. No se puede negar que su valor radica en que con ella se aprende a pensar, aunque haya nuevos temas y nuevos modos de expresarlos.

Su teología no sólo se funda en la metafísica y en la lógica, sino en la oración, por esto, bien podemos concluir este artículo con sus palabras sobre la luz divina y el alma: "Quia vera luz corporale deficere potest per occasum, contingit quia quae sequitur eam habens lumen indeficiens, scilicet vitae. Lumen enim visibilem non dat vitam, sed coadiuvat exterius operations vitae corporalis. Lumen vero istud vitam dat, quia vivimus in quantum intelletus habemus, quia es quaedam participatio illius lucis. Quando autem lux illa perfecte irradiabit, tunc habebimus vitam perfectam, sicut Ps. 35,10: Apud te est fons vitae, et in lumine tuis videbimus lumen, quasi dicta: tunc ipsam vitam perfectae habebimus quando ipsum lumine per speciem videbimus"[4]

[1] Cf. *De Methodo Sancti Thomae, speciatim de structura articulorum Summa Theologicae*, Pio X, Roma, 1928, 8 y ss.

[2] Seguimos en esto a M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Montreal, 1993, 132ss.

[3] Cf. PHILIPPE M.D., *Bulletin du circle Thomiste du Saint Nicolas de Caen*, 43. Puede verse también: *Santo Tomás el teólogo del misterio de la Santísima Trinidad*, in XIV Semana de filosofía tomista, UCA, Buenos Aires.

[4] *In Ioannem*, c. VIII, no. 1145 (ed Marietti).

« Anterior

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

a) En la Veritatis Splendor

b) En la Fides et Ratio

c) En la Ecclesia de Eucaristía (2003)

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

a) En la Veritatis Splendor

Ésta es una de las encíclicas más importantes del legado doctrinal del papado de Juan Pablo II. Se trata de un documento rico en contenido teológico- moral y en aplicaciones espirituales y preciso en sus afirmaciones. Pero también es un escrito complejo que llevó unos seis años de elaboración[1]. Su objetivo es doble: por un lado, responder a la crisis de la teología moral en la Iglesia; por otro, formular una propuesta ante la crisis moral y cultural de nuestra época. En efecto, después de la renovación teológica que motivó el Concilio Vaticano II, se produjeron algunos desvíos y confusiones en el ámbito de la teología moral. Además, en la sociedad, prevaleció un pluralismo relativista y subjetivista que invadió también el campo de las normas morales, junto a una exaltación sin límites de la libertad y al avance de la ciencia y la tecnología sin criterios éticos[2].

La encíclica está dividida en tres capítulos, una introducción y una conclusión. En la introducción que lleva por título: "Jesucristo luz verdadera que ilumina a todo hombre", señala las razones que justifican esta intervención magisterial y anuncia brevemente los temas que va tratar. Pero, sobre todo, allí enuncia la clave de comprensión de todo el texto: Cristo, como imagen perfecta del Dios invisible, esclarece definitivamente el misterio del hombre y de su vida moral. Ahora, vamos a referirnos a las principales citas de Santo Tomás en este texto magisterial.

El capítulo primero es una meditación sapiencial, profunda y bella sobre el encuentro de Cristo con el joven rico, que enmarca la cuestión moral en la búsqueda humana de la felicidad y de un sentido para la existencia. Esta cuestión es, en definitiva, un planteo de orden religioso, porque Dios es el Bien Supremo que nos atrae y el Fin último en el que el hombre se realiza plenamente, y es Dios mismo quien ha respondido a esa pregunta en la Revelación en diferentes ocasiones. En este primer capítulo, en el que comenta el diálogo de Jesús con el joven rico (Mt.19,16), el Papa sostiene que Dios responde a la pregunta sobre el bien, porque Él es el Bien, y esa respuesta la da cuando crea al hombre y lo ordena a su fin mediante la ley natural. Citando a Santo Tomás dice: "Ésta no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios dio esta luz y esta ley al hombre en la creación" (nº 12).

En este mismo capítulo, Juan Pablo II vuelve a citar a Santo Tomás, pero esta vez se trata de una referencia acompañada de un reconocimiento del valor de la teología del Aquinate. El Papa, para explicar cómo Dios puede hacer que el hombre imite el amor de Cristo, se refiere a la gracia citando la autoridad del gran Doctor (*Suma Teológica* I-II, q106,a.1, c., y ad.2):

"Resumiendo lo que constituye el núcleo del mensaje moral de Jesús y de la predicación de los Apóstoles, y ofreciendo en admirable síntesis la gran tradición de los Padres de Oriente y de Occidente -en particular de San Agustín-, santo Tomás afirma que la *Ley nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo*" (nº 24).

El capítulo segundo es más bien un discernimiento argumentativo de las nuevas teorías que cuestionan la moral cristiana tradicional. En ellas, reconoce lo legítimo, útil y válido del desarrollo de la ética cristiana, pero al mismo tiempo, señala sus ambigüedades y peligros, alertando acerca de las influencias que sobre estas teorías tienen las corrientes subjetivistas, pragmatistas y positivistas. La afirmación central de este capítulo es: la libertad depende de la verdad. Por eso enseña que la Ley divina está al servicio de la libertad, la garantiza y la promueve, y la libertad alcanza su auténtico desarrollo cuando se ejerce conforme a dicha Ley.

En este capítulo, Juan Pablo II habla de uno de los replanteos de la teología moral actual, esto es, del reconocimiento de la legítima autonomía de la razón y de la moral natural; planteo que ha promovido la doctrina del Concilio Vaticano II siguiendo las enseñanzas del Angélico Doctor, por eso, a pie de página, el Papa cita la *Suma Teológica* I-II, q.71, a.6 y ad.5.

Más adelante, Juan Pablo II vuelve a citar a Santo Tomás (*Suma Teológica* I-II, q.93, a.3 ad 2.) para definir la Ley Eterna cuando tiene que explicar que el libre albedrío supone el ejercicio autónomo de la razón y el respeto a esta norma:

"Por otro lado, la razón recibe su verdad y su autoridad de la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina" (nº 40).

En el mismo párrafo vuelve a referirse al concepto tomista de Ley Natural, esta vez citando: *In duo precepta caritatis et in decem legis precepta. Prologus: Opuscula Theologica*, II, nº.1129. Luego, el Santo Padre, retomando el tema de la ley natural, incorpora en su texto un comentario de Santo Tomás a los Salmos:

"A este respecto, comentando un versículo del Salmo 4, afirma Santo Tomás: "El Salmista, después de haber dicho: "Sacrificad un sacrificio de justicia" (Sal.4,6), añade, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: "Muchos dicen ¿quién nos mostrará el bien? Y, respondiendo a esta pregunta dice: "La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes", como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo -tal es el fin de la ley natural-, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros""(nº.42).

Esta cita corresponde a la *Suma Teológica* I-II, q.91, a.2. Más adelante, cita nuevamente la definición tomista de Ley Eterna de la q. 93, a.1 de la *Suma Teológica*:

"santo Tomás la identifica con "la razón de la sabiduría divina, que mueve todas las cosas hacia su debido fin" (nº 43).

La realización del hombre depende de la puesta en acto de todas las potencialidades contenidas en su naturaleza y del respeto por esa ley natural que lo lleva a hacer el bien y a evitar el mal y a desarrollar sus capacidades físicas y espirituales. Esto es lo que enseña el Aquinate (*Suma Teológica* I-II, q.94, a.2) y, por eso, el Papa lo cita como argumento de autoridad en el no. 51. Al respecto, el texto presenta la visión optimista del cristianismo: el hombre puede realizar el bien, no sólo el que corresponde al orden natural, sino el que sólo puede hacer en virtud del impulso sobrenatural de la gracia. Y esto es posible, dice el Santo Padre, en virtud de la Encarnación de Cristo. De esta forma, él asume uno de los principios fundamentales de la teología de la gracia tomista (*Suma Teológica* I-II, q.108, a.1).

La cuestión moral exige una doctrina clara sobre la conciencia y, por eso, el texto al referirse a este tema (nº63), se apoya nuevamente en la doctrina moral del Angélico Doctor (*De Veritate*, q.7, a.4) para enseñar que no es lícito confundir un error subjetivo sobre el bien moral con la verdad objetiva de un acto; o bien, para afirmar, en el número 64, que el juicio de la conciencia requiere de una cierta

connaturalidad del hombre con el bien verdadero (*Suma Teológica*, q.45,a.2).

El Papa se refiere nuevamente a las enseñanzas del Aquinate para definir los actos humanos. Por eso, en el nº 71, usa la definición de la *Suma Teológica* (I-II,q.1,a.3): "Los actos humanos son actos morales porque expresan y constituyen la rectitud y malicia del hombre que realiza esos actos"; con ella, establece también los principios de la moralidad, como necesidad de la ordenación de los actos morales al fin último, para que dichos actos sean buenos. Así en el nº 72, cita a la *Suma Teológica* II, q.148,a.3. Más adelante, el Santo Padre no sólo cita (nº 78), sino que, además, alaba los méritos de este Doctor de la Iglesia:

"La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada, como lo prueba el penetrante análisis aún válido, de Santo Tomás (*Suma Teológica* I-II,q.18.a.6)"

Luego, Juan Pablo II retoma la doctrina sobre la ley natural cuando la definición del mal moral intrínseco exige una referencia a los contenidos de dicha ley. Así lo hace en el nº.79 citando la *Suma Teológica*, I-II, q.100,a.1. En el nº 81, usa a las *Quaestiones Quodlibetales* (IX,q.7ª.2) para reafirmar que hay actos morales que son malos por más motivos buenos que se persigan.

El tercer capítulo, en el cual no aparecen referencias directas a Santo Tomás, es una exhortación pastoral en la cual el Papa habla de la diferencia entre la moral cristiana y el estilo de vida de la actualidad, y le pide a los cristianos que sean luz en el mundo con su palabra y su testimonio de vida. El esplendor de la verdad brilla en todo el mundo, pero especialmente en el hombre, que tiene en Cristo el Camino, la Verdad y la Vida.

De cuanto hemos visto en esta encíclica, podemos deducir que uno de los referentes de la doctrina moral que propone el magisterio de la Iglesia es Santo Tomás, pues sus enseñanzas siguen siendo vigentes a pesar de los cambios de mentalidad y comportamiento de los hombres en la historia. Las referencias a los textos tomistas sirven, en algunas ocasiones, para aportar definiciones; en otras, principios; y muchas veces, como fundamento de autoridad. No obstante, la diversidad de temas podemos identificar la presencia del pensamiento del Aquinate como fundamento en las grandes cuestiones de la teología moral católica: la ley natural, la ley nueva, la conciencia, los actos humanos, la ley eterna, etc.; pero especialmente las dos primeras sobre cuyos conceptos se construye la teología moral cristiana y a propósito de los cuales el Papa se refiere en varias oportunidades al Angélico.

Respecto de la incorporación de la doctrina tomista de la ley nueva bien vale el balance de uno de los moralistas más importantes de la actualidad: S. Pinckaers. Este teólogo dominico sostiene que la encíclica es mucho más innovadora de lo que parece y que su aporte a la renovación de la moral católica consiste en la reintroducción de la doctrina de la Ley Nueva[3]. En efecto, se trata de una superación del enfoque demasiado legalista y casuista de los manuales de teología moral, a partir de la respuesta a cuestiones nuevas, y la propuesta de un nuevo punto de partida que, en este caso, es la pregunta por la naturaleza del bien moral, asumida del texto bíblico. Hay, además, una reinterpretación del decálogo desde la caridad, puesto que los mandamientos son tratados en la perspectiva de la Alianza, como lo hace el Doctor Angélico. Por eso, dice Pinckaers, la encíclica se inspira claramente en Santo Tomás, en *Los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la Ley*.

Como afirma Pinckaers, en el tratado teológico de la Ley Nueva en Santo Tomás, confluye toda la tradición bíblica y patristica, que ve en ella una ley interior, que no sólo señala el bien a cumplir, sino que es fuente de energía espiritual: la gracia del Espíritu Santo. Esta Ley Nueva comprende también las enseñanzas del Sermón de la Montaña y los Sacramentos. En esta doctrina ocupa un primer lugar la acción del Espíritu y las virtudes teologales por sobre el cumplimiento de las normas morales. Lamentablemente en la enseñanza de la ética después del concilio de Trento, prevaleció la preocupación legalista.

Con estas referencias a la doctrina de este gran Doctor de la Iglesia, el Papa señala uno de los caminos para una genuina renovación de la teología moral; pues él mismo califica a la teología de la Ley Nueva de Tomás de Aquino de "admirable síntesis" y propone seguir el análisis tomista de la moralidad del acto humano, al que estima de "aún válido"; consideración que se corrobora en el hecho de que cada vez que en el texto aparece la cuestión de la ley natural y de la gracia, inmediatamente surge una cita de la Suma, lo cual nos permite pensar legítimamente que el camino señalado es Santo Tomás. Y esto, nos parece un gran acierto de las enseñanzas de Juan Pablo II, puesto que precisamente uno de los temas más profundos de la teología del Aquinate es la doctrina sobre la gracia. Él supo exponer, con claridad, la verdadera gratuidad del sobrenatural creado. Él fue el primer teólogo que logró definir claramente la diferencias y relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, definido éste último sobrenatural como aquello que supera todo el ámbito de lo creado y de las posibilidades y deseo de los seres de este mundo[4], y el sobrenatural está constituido, en su realidad sustancial, por la misma vida íntima de Dios, puesto que es una participación que recibe el hombre de esa vida divina, una participación que es siempre un accidente respecto de la sustancia del alma. Se trata de un ofrecimiento libre de Dios, algo que no constituye al hombre y que, por lo tanto, no puede ser debido o exigido, sino sólo donado[5].

Esta concepción de la gratuidad del sobrenatural es, en la actualidad, más necesaria que nunca, puesto que, ante la secularización creciente, la tentación de los hombres de Iglesia puede consistir en buscar una justificación teológica para declarar a los hombres ya salvados, o ya cristianos, sin necesidad de este don gratuito y ajeno a la naturaleza humana. En nuestra opinión, la teología de Santo Tomás ayudaría a resaltar que, en la obra de la salvación, la gratuidad y la iniciativa son divinas y no humanas. La teología de la gracia, en efecto, es la piedra angular de una visión teológica de la Iglesia. Si todos son "cristianos anónimos", la Iglesia y sus sacramentos pierden su consistencia teológica como causa instrumental de la salvación.

Por otra parte, es imprescindible que la Iglesia hoy en día tenga en claro el concepto de naturaleza, puesto que es precisamente el tema más cuestionado desde la filosofía y la cultura contemporáneas que pretenden liberar al hombre de todo límite ético. La Iglesia no puede perder la confianza en la verdad, ni pensar que porque sean muchos los que niegan la existencia de una naturaleza humana, esta se halle en vías de disolución. Lo que se disuelve es el pensamiento y la vida de quienes niegan la realidad. El lenguaje de la Iglesia tiene que ser el lenguaje de Dios, y Dios habla por medio de la realidad

[1] Esta encíclica fue anunciada por Juan Pablo II el 1 de Agosto de 1987 en la carta apostólica *Spiritus Domini*, fue firmada por el mismo Papa el 6 de Agosto de 1993, y fue publicada en las *Actas Apostolicae Sedis* el 9 de Diciembre de ese año. Su elaboración pasó por seis redacciones.

[2] Cf. DEL POZO ABEJÓN G., *La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu*, in *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC, Madrid, 1994,190-229

[3] PINCKAERS S., *La ley nueva y el papel del Espíritu Santo*, in *Enséñame tus caminos para que siga en tu verdad, Comentarios al texto de la encíclica Veritatis Splendor de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia, 1993, 171.

[4] Cf. GALLI A., *La teologia della grazia secondo San Tommaso e nella storia*, Studio Domenicano, Bologna, 1987, 62.

[5] Cf. El tratado de la gracia en la *Suma Teológica* (II-II,q.109-114), especialmente la q.109.

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

a) En la Veritatis Splendor

b) En la Fides et Ratio

c) En la Ecclesia de Eucaristía (2003)

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

b) En la Fides et Ratio

Juan Pablo II, en esta encíclica, del 14 de Noviembre de 1998, aplica los principios por los cuales desde el comienzo de su pontificado expuso en diversos discursos la vigencia del pensamiento tomista. Podríamos decir, desde esta perspectiva, que es el punto de llegada y profundización del valor actual del pensamiento y método de Santo Tomás.

En efecto, ya en los discursos a los Congresos tomistas, al Angelicum y a la Pontificia Academia Santo Tomás, el Papa señala el núcleo de la doctrina tomista: se trata de una filosofía del ser, y por eso, consiste en un pensamiento abierto a otras corrientes. En esta encíclica, no sólo va a reiterar esa afirmación, sino que, haciendo un breve balance de la situación de la filosofía y la teología contemporáneas, va a insistir en la necesidad de recuperar este "aporte" de la reflexión tomista para que ambas puedan dar más frutos en su misión de buscar la verdad. Esta exposición de la fructífera relación que existe entre el pensamiento filosófico y el teológico concluye, a nuestro parecer, en la siguiente afirmación que bien podríamos tener como clave del documento: la teología necesita de la metafísica realista para ser una exposición clara y profunda de los misterios de la fe revelada.

La encíclica, que asume las enseñanzas anteriores del Magisterio eclesial, pero que es novedosa en cuanto al contexto actual[1], comienza explicando la naturaleza de la verdad que se conoce por la fe, es decir, la verdad revelada por Dios. Esta verdad que es de naturaleza distinta a la que pueden alcanzar los hombres por el esfuerzo de su razón, no es contradictoria a ésta, pues ambas tienen origen en Dios. Esta verdad se funda en el testimonio divino y se expresa de manera plena en Cristo, se manifiesta en la historia humana, pero su contenido supera las capacidades de la inteligencia del hombre, por eso, permanece siempre como un misterio y un desafío para el ser humano que quiere profundizar en el conocimiento de estas verdades a las que llega por la fe. De aquí, surge el vínculo profundo entre el conocimiento de la fe y el de la razón, del cual trata en la segunda parte. En efecto, aparece, de esta manera, la posibilidad de un conocimiento sapiencial, como lo manifiestan la Sagrada Escritura. Y a partir de aquí, el esfuerzo de la razón del hombre puede servir para conocer y explicar mejor lo que se cree (tercera parte). La búsqueda de la verdad está profundamente enraizada en la naturaleza humana, verdad que no puede ser parcial, o sólo científica, sino que se pregunta por el sentido de la vida humana, por el bien, etc.

En la cuarta parte de la encíclica que lleva por título "la relación entre la fe y la razón", Juan Pablo II va a dedicar un apartado especial a Santo Tomás. Esta sección comienza con una perspectiva histórica, señalando los primeros esfuerzos del cristianismo en su encuentro con la filosofía, esfuerzo expresado en la obra de los Padres de la Iglesia cuyo legado doctrinal es asumido por la teología escolástica. De esta manera, el Papa llega al apartado: la novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Aquí, va a sintetizar lo que él considera la expresión más alta de la unión entre la fe y la razón, reiterando la actitud de apertura al diálogo de este gran Doctor:

"Un puesto singular en este largo camino corresponde a Santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe" (nº43).

Y más adelante agrega:

"Precisamente por este motivo, la Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología" (idem).

A pie de página, el texto se refiere al Discurso que el Papa dirigiera a los participantes del IX Congreso tomista de 1990, al cual nos referimos anteriormente y, por esta razón, es que consideramos esta exposición como la aplicación de los criterios señalados entonces. Lo mismo hace más adelante en el nº 60 (cita 84), al completar con la cita del resto de los discursos mencionados. A continuación, el Papa destaca dos aspectos salientes de las enseñanzas del Angélico: en primer lugar, la intuición de que esta sabiduría que se origina en la revelación es un fruto de la acción del Espíritu Santo en los hombres; en segundo lugar, que Santo Tomás tiene el mérito de haber sido uno de los primeros en reconocer la autonomía de la filosofía respecto de la teología. De esta manera, no se pierde la relación armoniosa entre ambas. Lo que hay que evitar, concluye en el nº 48, es que la razón, alejada del aporte de la revelación, pierda su misión de conducir al hombre a la verdad y que la fe, privada de la razón y subrayando el sentimiento y la experiencia, deje de ser una propuesta universal.

En el capítulo siguiente, el V, el pontífice expone las razones por las cuales el Magisterio eclesial debe indicar lo que es incompatible con la fe en un sistema filosófico, puesto que es su misión servir a la búsqueda de la verdad. Ejemplo de esto son las intervenciones oficiales en torno al fideísmo, al tradicionalismo, al racionalismo y al ontologismo. En la actualidad, continúa el texto, una de las convicciones culturales que requieren una iluminación particular es la desconfianza radical en la razón que ha llevado a algunos a hablar del final de la metafísica, señalando un nuevo objetivo a la filosofía: la investigación sobre hechos particulares, sobre una ciencia, o sobre una estructura conceptual (nº 55).

En este marco, el Papa va a hacer un reconocimiento especial al aporte de la filosofía tomista en la vida actual de la Iglesia. Retomando las indicaciones de León XIII en la *Aeternis Patris*, va a destacar el "valor incomparable" de esta filosofía que tuvo notables avances y aportes:

"Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de la renovación de esta filosofía tomista. La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo XX, de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico" (nº 58).

No obstante ello, el papa constata también la falta de una adecuada recepción de estas recomendaciones magisteriales, debido a los prejuicios que, en algunos sectores eclesiales, hay respecto de la filosofía escolástica, y en general, respecto de los estudios filosóficos en la formación sacerdotal (nº 61).

Pero es recién en el capítulo 6, donde tratando de la interacción entre la teología y la filosofía, el Papa va a expresar con mayor claridad lo que él considera el aporte de la teología de Santo Tomás a la reflexión actual. La teología dogmática, afirma, debe ser capaz de explicar las verdades de fe de manera universal y argumentativa, lo cual no es posible sin una filosofía de perspectiva metafísica:

"La teología dogmática especulativa, por lo tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva" (nº 66).

Ahora bien, puede ser que alguien pretenda reinterpretar estas palabras de Juan Pablo II, señalando como filosofía del ser la filosofía moderna, entonces el Papa, después de mostrar cómo la filosofía sirve a la estructuración de los partes de la teología y sus tratados, agrega:

"A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de Santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón"(nº 78).

Con estas palabras, a nuestro juicio, el Papa no sólo deja en claro a qué filosofía del ser se refiere, sino que, además, explica en qué sentido la Iglesia propone asumir sus enseñanzas. Y estas explicaciones resultan más que oportunas, puesto que, en más de una ocasión, se menosprecia la doctrina de Santo Tomás por identificarla con un esquema racional artificial, o bien, por pensar que se trata de la "opción" teológica del sector conservador que busca una "teología segura" y que se encierra en círculos de especialistas. La teología de Santo Tomás no es nada de eso, es "la síntesis más alta del pensamiento", síntesis no cerrada al diálogo.

En el capítulo VII, el Papa va a señalar de manera sintética lo que considera debe ser la tarea a futuro de aquellos que siguen las enseñanzas del Angélico Doctor. A diferencia de la filosofía fenoménica o relativista a la que considera "inadecuada" para profundizar la riqueza de la palabra de Dios (nº 82), la metafísica aportaría claridad, profundidad, coherencia y universalidad:

"Un gran reto que tenemos a final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno al fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación" (nº 83).

Y cierra con una afirmación concisa y precisa:

"Una teología sin horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada"(idem).

Esto es lo que la teología de Santo Tomás puede aportarle al pensamiento contemporáneo, una doctrina con fundamento metafísico. La teología de Santo Tomás es, en la actualidad, más necesaria

que nunca, porque hay algunos teólogos que proponen una teología sin fundamento metafísico, sin conceptos; una reflexión que sea sólo narración, en la que predomine la perspectiva histórico-fenomenológica pretendiendo dejar de lado la doctrina que enseñó la Iglesia por más de 20 siglos. Así es por ejemplo, la propuesta que presenta Ghislai Lafont[2], quien sostiene que es preciso hoy reemplazar la teología clásica por una nueva que se construya como narración, puesto que el estilo narrativo resulta similar al de la Revelación, tiene la posibilidad de significar, y por ende, de llegar más a los hombres actuales, porque supone un compromiso con la verdad. En el contexto de una mentalidad pluralista hace falta, según otros teólogos una teología también pluralista, es decir, que se presente con múltiples interpretaciones de los textos de la Sagrada Escritura y del Magisterio. Naturalmente, ésta sería una teología sin fundamento metafísico, con una mayor vinculación con las investigaciones científicas actuales, y consistiría en una reflexión centrada en la experiencia personal o comunitaria de la fe[3].

En realidad, en estos casos se asume como punto de partida una contraposición entre una teología metafísica y una narrativa, como si fueran excluyentes, y de esta forma ellos caen en el mismo error que pretenden criticar, es decir, en una actitud cerrada al diálogo. Como dice Juan Pablo II, el pensamiento más abierto, más universal es el que se asienta en el ser de las cosas, y éste es algo que no se modifica por más que los filósofos se pongan de acuerdo para decretar su desaparición. Lo que deberíamos decir, en todo caso, es que ciertamente el estilo del lenguaje debería tener en cuenta la mentalidad actual, pero esto no significa cambiar el contenido de las verdades fundamentales de la fe cristiana, sino su modo de expresarla.

A nuestro modo de ver las cosas, si asumiéramos las enseñanzas de Juan Pablo II, deberíamos pensar una teología que, hablando con un lenguaje contemporáneo, asuma los conceptos que estructuran los tratados teológicos de la teología del Aquinate; esto nos daría una visión de la teología de la Iglesia con un fundamento en el ser, profundidad de análisis, apertura a las investigaciones actuales y, sobre todo, una marcada perspectiva espiritual de los temas abordados. Por eso, creemos que no se trata de estudiar a Santo Tomás para pertenecer a un grupo de especialistas, ni siquiera sólo por aferrarse a una "teología segura"; sino de asumir la estructura lógico-metafísica de su teología a partir de la cual uno puede pensar con libertad y solidez las cuestiones actuales, puesto que no basta con "repetir" a Santo Tomás, sino de hacer, cómo él hizo con los grandes pensadores: incorporar sus mejores contribuciones en pos de la verdad.

Un ejemplo de esto es la claridad y profundidad de la exposición y organización del tratado de la Trinidad en la *Suma Teológica*. El orden del tratado se estructura a partir de la noción metafísica de persona, la cual ocupa el lugar central. Esto le permite no sólo evitar poner demasiado la atención en cuestiones accidentales, sino encontrar las más profundas razones para explicar el misterio trinitario y las raíces de las herejías[4]. Si uno quisiera seguir las recomendaciones de Juan Pablo II, debería estudiar la exposición, descubrir su orden lógico-metafísico ubicando cada tema en su lugar, y para poder expresar con claridad la forma en que se realiza la noción analógica de persona en Dios, la cual se podría, naturalmente, completar con el desarrollo que la teología trinitaria ha tenido en los últimos años. Algo similar podemos afirmar respecto del tratado del Verbo Encarnado, el cual también tiene como centro a la persona, por ser su núcleo metafísico. También en este caso, evitaríamos quedarnos con las descripciones insuficientes de la llamada "cristología de abajo", como afirma el mismo Juan Pablo II en esta encíclica (nº 97), que prefieren una descripción fenomenológica de la conciencia que Jesús va tomando de ser el Hijo de Dios, a una exposición más diáfana del misterio de Cristo, de la unión de las dos naturalezas en la persona divina[5].

[1] Cf. MELENDO T., *Para leer la Fides et Ratio*, Rialp, Madrid, 2000.

[2] Cf. LAFONT G., *Imaginer l'Eglise Catholique*, Cerf, Paris, 1996, 112 ss.

[3] Cf. VILANOVA E., *Historia de la teología cristiana*, vol.III, Herder, Barcelona, 1992, 961.

[4] Cf. RAMOS A. *El método teológico de Santo Tomás en el tratado de la Trinidad*, in *Videtur 30*, Centro de Estudios medievales, Univ. de Sao Paulo, Brasil, 2005, 57-69.

[5] Nos referimos, entre otros, a los siguientes teólogos: SCHILLEBEECKX E., *Jesús la historia de un viviente*, DUQUOC CH., *Cristología*; RAHNER K., *Problemas actuales de la cristología*; GONZALEZ FAUS J., *Relectura de Calcedonia*, GONZALEZ DE CARDEDAL O., *El es nuestra salvación*; etc.

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008

El futuro de la Iglesia. Alejandro Ramos

Inicio

Portada

Prólogo

Introducción

Capítulo 1. La Naturaleza de la Iglesia

Capítulo 2. La misión de la Iglesia en el mundo

Capítulo 3 La visión eclesial antes del Vaticano II

Capítulo 4. La Iglesia como misterio en el Vaticano II

Conclusión

Apéndice 1. El aporte de Santo Tomás según JUAN PABLO II

1 Introducción

2 La formación teológica de Karol Wojtila

3 El aporte de Santo Tomás según Juan Pablo II

4 Las referencias a Santo Tomás en el Magisterio de Juan Pablo II

a) En la *Veritatis Splendor*

b) En la *Fides et Ratio*

c) En la *Ecclesia de Eucaristía* (2003)

Conclusiones

Apéndice 2. El método teológico de Tomás de Aquino en el Tratado de la Trinidad

c) En la *Ecclesia de Eucaristía* (2003)

De las 14 encíclicas que nos dejó el pontificado de Juan Pablo II, esta última es la que manifiesta un tono más personal e íntimo, tanto que no cabe lugar a dudas sobre la intervención directa de la pluma de Karol Wojtila. El texto se presenta como una meditación espiritual sobre el valor de la Eucaristía en la vida de la Iglesia. Pero la apreciación sobre el significado de la celebración sacramental no es el fruto de una elaboración teológica que supone un esfuerzo meramente intelectual. Como no lo había hecho antes, en un documento del magisterio oficial, el Papa asume como punto de partida su experiencia sacerdotal: "Cuando pienso en la Eucaristía, mirando mi vida de sacerdote, de Obispo y de Sucesor de Pedro, me resulta espontáneo recordar tantos momentos y lugares en los que he tenido la gracia de celebrarla".

El Santo Padre define, desde el inicio, su objetivo con este documento: suscitar el "asombro" eucarístico, contemplando el rostro de Cristo junto con María. En este párrafo señala algo que a nuestro entender resulta clave en la comprensión de su teología: "La Iglesia vive del Cristo eucarístico, de Él se alimenta y por Él es iluminada"[1].

Esta "iluminación" del misterio de la Iglesia a partir de la Eucaristía tiene, a nuestro juicio, una importancia fundamental, pues, no se trata sólo de la iluminación que significa la proclamación de la Palabra de Dios en la celebración sacramental, ni tampoco de la presencia de la luz divina que conlleva la comunión eucarística; sino de la claridad que aporta la comprensión de la naturaleza profunda del misterio eucarístico a la difícil construcción de una visión teológica de la institución eclesial. En efecto, en ninguna otra acción eclesial se percibe con mayor claridad la relación entre la obra divina y la obra humana como su instrumento en la edificación eclesial. No hay otra actividad o celebración que ponga mejor de manifiesto que la Iglesia es obra del descenso divino, en primer lugar, y que orienta a los hombres al culto divino.

En el capítulo I que lleva por título el misterio de la fe, el pontífice profundiza en el significado de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, apoyado en las enseñanzas de Trento, las cuales, a su vez, se fundan en la teología de Santo Tomás. El Papa sostiene que se trata del don por excelencia de Dios a su Iglesia, pues Dios se entrega a sí mismo; se trata de la celebración memorial del sacrificio de la cruz. Esta representación sacramental implica una presencia especial de Dios en medio de los hombres, una presencia que se puede llamar "real", es decir, real por antonomasia, porque es sustancial, ya que por ella se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro. Éste es el misterio de la fe cristiana. La celebración eucarística, además, tiene la virtud de expresar toda la tensión escatológica propia de la naturaleza de la Iglesia, puesto que manifiesta y consolida la comunión con la Jerusalén Celestial. Una consecuencia de la misa es que da impulso al camino histórico, da la energía de la esperanza al pueblo que peregrina en la historia.

En el capítulo II, Juan Pablo II se refiere a uno de los aspectos fundamentales de la eucaristía, la misión que tiene en la edificación eclesial. La Iglesia crece por el poder de Dios, dice el Papa, recordando las enseñanzas de la *Lumen Gentium* (nº 3), pues hay un influjo causal en el desarrollo del Cuerpo Místico. En efecto, en la celebración eucarística, está presente Dios, por eso la comunidad eclesial recibe allí las energías espirituales para cumplir con su misión de prolongar en la historia la obra salvífica del Hijo de Dios.

En el capítulo III, el Santo Padre hace aún más explícita la relación que existe entre la Iglesia y la Eucaristía cuando dice que se puede afirmar de una lo que se dice de la otra, teniendo en cuenta que se trata de realidades diferentes. "Como he recordado antes, si la Eucaristía edifica la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía, se deduce que hay una relación sumamente estrecha entre una y otra. Tan

verdad es esto, que nos permite aplicar al misterio eucarístico lo que decimos de la Iglesia cuando en el Símbolo niceno-constantinopolitano, la confesamos una, santa, católica y apostólica." (nº 26). Luego desarrolla la dimensión apostólica de la Iglesia, en cuanto ellos son los que reciben el mandato de celebrarla, y la celebraciones se hacen en conformidad a la fe apostólica. La eucaristía es también el centro de la vida de la Iglesia y especialmente del ministerio sacerdotal en ella.

En el capítulo IV, el Papa se refiere a la comunión eclesial que expresa y produce la Eucaristía en la Iglesia. En efecto, dice, la comunión invisible que une a los cristianos con Dios y entre sí alcanza su máxima realización en este sacramento, pues se trata de la culminación de toda la vida espiritual. Éstas son las enseñanzas de Tomás de Aquino que asume el santo Padre, por eso, cita el tratado de Eucaristía de la *Suma Teológica* (III, 73, a.3, c.) cuando dice que la Eucaristía exige la integridad de los vínculos de la comunión por ser: "como la consumación de la vida espiritual y la finalidad de todos los sacramentos" [2].

En la conclusión de la encíclica, el Papa retoma la afirmación de la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia. Recuerda que, en la comunidad eclesial, no debe haber otro programa que el conocer, amar, imitar a Cristo, y se refiere nuevamente a la doctrina del Aquinate citando la *Suma Teológica* (III, 83, a.4, c.): "en este Sacramento se resume todo el misterio de nuestra salvación".

Finalmente, en la conclusión, Juan Pablo II cierra esta encíclica con una alabanza a la teología y a la poesía de este Doctor de la Iglesia: "Hagamos nuestros los sentimientos de Santo Tomás de Aquino, teólogo eximio y, al mismo tiempo, cantor apasionado de Cristo eucarístico, y dejemos que nuestro ánimo se abra también en esperanza a la contemplación de la meta, a la cual aspira el corazón, sediento como está de alegría y de paz: Bone pastor, panis vere, Iesu nostri miserere...."

Juan Pablo II conocía, admiraba y seguía la teología de Santo Tomás; de esto no cabe duda. Ahora deberíamos agregar también que tenía una gran estima por la teología espiritual que trasluce la poesía de este Santo Doctor. Sin embargo, nosotros hemos querido referirnos a esta encíclica no por las citas, pues como hemos visto no son muchas, sino más bien porque encontramos coincidencias entre la visión teológica de Iglesia de este Papa y la de Santo Tomás. En efecto, la idea de que el centro del misterio y la vida eclesial está en la Eucaristía es el resultado de una eclesiología que privilegia la dimensión sobrenatural por sobre la institucional, de una Iglesia que se construye "desde arriba" y se edifica por la acción del Cristo Resucitado. En realidad, deberíamos decir que la teología de la Iglesia es la síntesis de los diversos tratados teológicos y, como en la exposición tomista de ella, prevalece la perspectiva del realismo metafísico. También la eclesiología tomista se estructura a partir de la presencia real de Cristo, explicada mediante la causalidad instrumental de la humanidad de Cristo.

El Aquinate tiene una idea de Iglesia, aunque no haya escrito un tratado, pues no existía entonces. El primer tratado teológico fue escrito en el 1302 por Juan de Viterbo, el *De Regimine Christiano*. La visión que Tomás tenía de la realidad eclesial está expresada en diferentes pasajes de sus comentarios bíblicos, en las metáforas que usa, en algunos temas de la teología moral, y sobre todo, en las cuestiones dedicadas a Cristo como Cabeza de la Iglesia y centro de la vida cristiana. Él usa distintas metáforas para referirse al misterio eclesial, siguiendo las Escrituras y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia. Una de ellas es la de Ciudad de Dios, metáfora que desarrolla en varios pasajes de los comentarios a San Pablo y en algunas de las cuestiones disputadas. Veamos a continuación cuáles son las ideas fundamentales de esta Ciudad de Dios en Santo Tomás[3].

El Angélico no sólo conocía las Escrituras, sino también la doctrina patrística, especialmente la de su gran maestro, Agustín de Hipona. De este Padre toma la idea de una teología sobre la Ciudad de Dios, pero al desarrollarla, le incorpora elementos propios de la filosofía política de Aristóteles. La ciudad, en definitiva, es una metáfora eclesial de naturaleza política. Pero, a partir de la doctrina expuesta por San Agustín en su gran obra *La Ciudad de Dios*, la realidad eclesial es comprendida en el marco de una teología de la historia, lo cual le da una profundidad poco frecuente a la reflexión sobre la Iglesia, ya que, a menudo, cada vez que se piensa en la Iglesia se tiende a mirar sólo su edificación temporal. La Iglesia en San Agustín y también para Santo Tomás, es vista en una perspectiva dinámica y ascendente, es la parte peregrina de la Ciudad de Dios y está totalmente orientada a la edificación de la *Vera Ecclesiae*[4].

Esta Ciudad de Dios se edifica de acuerdo a los planes de la predestinación divina por medio de la gracia[5]. Y así como toda ciudad se edifica por medio de las virtudes que orientan las acciones de los hombres hacia un bien común, en esta Ciudad sus miembros se dirigen al bien común que es Dios, a través de las virtudes teologales[6]. En esta Ciudad, todo gira en torno a Cristo, quien, en cuanto Jefe y Cabeza, la edifica desde el cielo porque los actos salvíficos de su vida terrenal siguen

causando la santificación. En efecto, la eclesiología de Santo Tomás tiene la particularidad de conceder a la humanidad de Cristo un rol fundamental, con su explicación de la causalidad instrumental. La Iglesia se edifica por los sacramentos y, en particular, por aquel que hace presente real y sustancialmente al mismo Cristo, como el Papa nos enseña en esta encíclica. Al final de su pontificado, y como expresión de una maduración teológica y espiritual sobre el misterio de la Iglesia, como una síntesis de su Magisterio, Juan Pablo II ve a la Iglesia iluminarse y edificarse en la Eucaristía.

No hay ninguna referencia explícita a la eclesiología tomista en esta encíclica, tampoco la consideramos imprescindible para afirmar que, luego de todo el recorrido que hicimos por sus enseñanzas sobre Santo Tomás, también en este caso, Juan Pablo II piense como pensaba su Maestro, el cual fiel al realismo metafísico escribe con admirable claridad y profundidad sobre la naturaleza de la Iglesia.

[1] *Ecclesia de Eucaristía*, nº 6.

[2] *Ecclesia de Eucaristía* 38.

[3] Cf. RAMOS A., *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, ed. Univ. FASTA, Mar del Plata, 1997.

[4] Cf. SANTO TOMÁS, *De Caritate*, a.2,c.

[5] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q.7,a.1,c.

[6] Cf. SANTO TOMÁS, *De Virtutibus in communi*, a.9,c.; *In Ephesios* c.2, l.6 y c.4.l.2..

« Anterior | Siguiente »

Este artículo está licenciado bajo Creative Commons Attribution 2.5 License

Edición electrónica a cargo de José Miguel Ravasi Agosto 2008