
«*Christus transformat se in Ecclesiam*»

(In Ps. 21, n. 1).

Eclesiología de santo Tomás de Aquino
en la perspectiva del *Mysterium*

«*Christus transformat se in Ecclesiam*»

(In Ps. 21, n. 1).

*Ecclesiology of St Thomas Aquinas
in the Perspective of the Mysterium*

RECIBIDO: 15 DE OCTUBRE DE 2009 / ACEPTADO: 10 DE DICIEMBRE DE 2009

Piotr ROSZAK

Facultad de Teología
Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Toruń. Polonia
piotr.roszak1@wp.pl

Resumen: El artículo se centra en el análisis de los textos de santo Tomás de Aquino que hacen referencia a la Iglesia como «presencia del misterio». Se trata de descubrir en la misión de la Iglesia la continuación del misterio de Jesucristo. De ahí viene la dignidad de los miembros de la Iglesia que son *participes mysteriorum Christi* y depositarios de los misterios de Dios. La clave consiste en la búsqueda de la «plenitud católica» que nos ha sido dada definitivamente en el acontecimiento de Jesucristo. Por tanto, la labor ecuménica se convierte en la búsqueda de la plenitud del misterio de Cristo en comunión con todas las comunidades cristianas.

Palabras clave: Misterio, Iglesia, Ecumenismo.

Abstract: The article centers on the analysis of the texts of St Thomas Aquinas referring to the Church as a «presence of the mystery». In the mission of the Church it is possible to discover the continuation of the mystery of Jesus Christ. From this derives the dignity of the members of the Church who *participate in the mysterium Christi* and in whom the mysteries of God are deposited. The key lies in seeking the «Catholic plenitude» that has been given to us in Jesus Christ. The ecumenical task thus becomes a quest for the plenitude of the mystery of Christ in communion with all the other Christian communities.

Keywords: Mystery, Church, Ecumenism.

La ausencia de un tratado sobre la Iglesia en la *Summa Theologiae* ha llamado siempre la atención de los tomistas y ha inspirado la búsqueda profunda de la verdadera intención de santo Tomás, dentro de su proyecto teológico, al no abordar la cuestión en un tratado claramente delimitado entre los segmentos de la *Sacra Doctrina*¹. Ya antes del Concilio Vaticano II, Yves Congar apuntaba en los *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (1953) el carácter peculiar de la eclesiología tomista que ha provocado a lo largo de los siglos, entre los mismos investigadores, una notable diferencia de opiniones: «Hasta hace pocos años era corriente afirmar que santo Tomás no había escrito ningún tratado sobre la Iglesia (...). Es cierto que santo Tomás no ha dejado ningún tratado específico sobre la Iglesia, de su organización en forma de reino, de la autoridad que la rige. Pero parece ser que a lo largo de su obra, propone respuestas bastante firmes, aunque discretas, a estas cuestiones (...) santo Tomás sabía lo que hacía al no redactar ningún tratado específico de la Iglesia (...). Lo que digo de santo Tomás es igualmente válido para san Buenaventura, Alejandro de Hales, Alberto Magno y otros grandes escolásticos de la época. Salvo pequeñas diferencias, que no alcanzan a las líneas generales de la construcción, poseen la misma eclesiología que santo Tomás»².

Los tomistas contemporáneos enfocan de distinta manera la cuestión eclesiológica en santo Tomás: desde la «eclesiología de la historia de la salvación» (A. Bandera)³, hasta la «eclesiología del cuerpo» (B. Mondin)⁴, pasando

¹ Cfr. SABRA, G., *Thomas Aquinas' Vision of the Church: Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987, 10ss.

² CONGAR, Y., «La idea de la Iglesia según santo Tomás», en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona: Estela, 1961, 59.

³ BANDERA, A., *En la escuela de santo Tomás de Aquino: eclesiología histórico-salvífica*, Barcelona: Esin, 1996, 47. Merece la pena citar aquí las palabras de este autor, su opinión sobre la falta del tratado dedicado a la Iglesia: «(...) lo hecho por santo Tomás es para nosotros una "suerte", una ventura. Ver en la Iglesia la morada de la permanente presencia del misterio pascual, contemplarla como la comunidad que está naciendo incesantemente de este misterio, al que sirve de instrumento para salvación de la humanidad» (p. 198). Con su particular estilo lo resume así: «¿Santo Tomás, eclesiólogo? Sí. Respondo afirmativamente, y sin la menor duda. Desde la eclesiología se contempla un santo Tomás de "rostro" considerablemente distinto. Se comprende que lo sistemático no puede ser el aspecto más sobresaliente, puesto que él no escribió ningún tratado específico. Desde la eclesiología, santo Tomás aparece sobre todo como el hombre del misterio, el hombre del misterio cristiano, el hombre que acoge el designio divino y se esfuerza por explicarlo en sintonía y de acuerdo con la palabra divina que lo revela» (p. 11).

⁴ MONDIN, B., «I modelli eclesiologici di Agostino, Pseudo-Dionigi, Bernardo e Tommaso», en *Cinquant'anni di Magisterio Teologico. Scritti in onore di Mons. Antonio Piolanti nel 50.mo del suo sacerdozio*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985, 75-98.

por la «eclesiología sacramentaria»⁵. No es el objetivo de este estudio presentar toda la doctrina eclesiológica de santo Tomás de Aquino, sino centrarnos en los principios de su teología sobre la Iglesia vista desde aquella perspectiva que nos parece importante en toda la teología del Aquinate: la perspectiva del *mysterium*. Basándose en la idea paulina del *mysterium*⁶, santo Tomás desarrolla su propia comprensión filosófica y teológica –junto con otros dos términos claves: *sacramentum* y *secretum*– del misterio como fundamento de la teología.

Para santo Tomás, lo propio del misterio no es lo negativo, el oscurecimiento de la verdad, sino la verdad de salvación que ha sido manifestada a los pueblos. Este misterio no es otro que el misterio de Cristo, en quien Dios se ha revelado definitivamente⁷. Se trata del insondable designio salvífico de Dios que llama a los hombres a ser *participes mysteriorum Christi* y, en consecuencia, hijos en el Hijo. La Iglesia forma parte del misterio en cuanto está unida a Cristo, con quien forma una persona mística⁸. Por tanto, el santo de Aquino habla del *mysterium coniunctionis Christi et Ecclesiae*⁹, del *mysterium Christi et Ecclesiae*¹⁰ o simplemente del *mysterium Ecclesiae*¹¹.

Para santo Tomás, la Iglesia se enraíza en el misterio en distintas etapas de su presencia: desde la cuestión de sus orígenes hasta la continuación de la obra de Cristo, es decir, hasta el cumplimiento del misterio y del papel de los miembros como partícipes en los misterios de Cristo. Todo esto permite descubrir las líneas generales de la peculiar «eclesiología del misterio» como pro-

⁵ Comenta la situación actual en el campo de la investigación sobre la teología de la Iglesia en santo Tomás: ICETA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 2004.

⁶ El Nuevo Testamento utiliza la palabra griega «*mysterion*» 27 veces, de las cuales 20 aparecen en el «*corpus paulinum*» en el sentido de la acción salvífica de Dios, en principio oculta y que se ha ido revelando y se ha realizado en la cruz y en la resurrección de Cristo. El misterio para san Pablo es «Cristo entre vosotros» (Col 1,27), conocer el misterio significa conocer al mismo Dios y a Cristo (Ef 5,32); es la sabiduría oculta que tiene forma de misterio (1 Co 2,6-9) que se adquiere no sólo por la escucha, sino amando a Cristo. Cfr. AUER, J. y RATZINGER, J., *Curso de teología dogmática*, tomo VI: *Sacramentos, Eucaristía*, Barcelona: Herder, 1975, 30-31.

⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II, q.2, a.8c. El Aquinate indica tres componentes fundamentales del *mysterium Christi*: *in mysterio Christi hoc continentur quod Filius Dei carnem assumpsit* (1), *quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit* (2) *et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit* (3).

⁸ Señalamos simplemente el gran tema de la persona mística que fue desarrollado por el mismo Aquinate a lo largo de su enseñanza teológica y utilizado en distintos sentidos.

⁹ *Sent.* IV, d.26, q.2, a.2c.

¹⁰ *Sent.* IV, d.26, q.2, a.4 exp.

¹¹ *In Ioann.*, cap. I, lect. 15. Santo Tomás observa que el misterio de la Iglesia se manifiesta en el cambio del nombre de Kefas a Pedro, porque así se demuestra que la Iglesia *in confessione fidei eius fundata erat*.

puesta del Aquinate, es decir, toda la fecundidad de la presencia del misterio que es el acontecimiento de Cristo¹². Sabemos que no es un tema expresamente expuesto por el santo; sin embargo, un análisis detallado de los textos de la *Summa*, de las *Quaestiones disputatae de Veritate* (q.29)¹³, de los comentarios bíblicos al Nuevo Testamento y del comentario al Credo (*Expositio in Symbolum*), nos muestra la importancia del concepto de misterio como eje de su eclesiología. Al considerar la Iglesia en la clave del *mysterium*, se ofrece a la eclesiología un nuevo horizonte metodológico que garantiza la pluriformidad en la unidad, abriéndola, como ya lo veía Le Guillou, a una auténtica confrontación ecuménica.

Antes, sin embargo, es importante hacer una observación de carácter general. Santo Tomás describe siempre la Iglesia desde el plan de Dios mismo. Definiendo su postura eclesial, el Aquinate se autodefine¹⁴ exponiendo a San Pablo, sobre todo en la carta a los Efesios. Ya los primeros capítulos de esta carta nos introducen en el tema del misterio de la divina voluntad (elección) y de la acción salvadora de Jesús como punto central y fundacional de la nueva realidad eclesial. Comenta el Maestro de Aquino: «El misterio de la redención humana lo realizó Dios por sí mismo; lo cual presupone que este misterio estaba escondido en él solo (...), o sea que solamente él lo conocía. (...) El misterio estuvo tan escondido en Dios, que los principados y potestades no le conocieron desde la eternidad, sino a partir de un tiempo, porque toda criatura tiene comienzo»¹⁵.

Con estas palabras, el Aquinate expone que la revelación del misterio tiene lugar en la Iglesia –entendida en toda su extensión temporal¹⁶–, y por la fe

¹² Al aplicar el lenguaje del Vaticano II, se podría formular la idea eclesiológica de santo Tomás según la cual la Iglesia es el «sacramento del misterio». Sería interesante comparar la doctrina de «*Lumen Gentium*», nn. 2-5, con el pensamiento del Aquinate: cfr. SCOLA, A., «Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas», *Revista Española de Teología* 1 (2003) 15.

¹³ Fue el mismo Y. Congar (y antes Geiselman) quien destacó la importancia de la q.29 de la obra tomasiana *De Veritate*. Su importancia viene de la observación del notable desarrollo teológico relacionado con la causalidad de la humanidad de Cristo provocado por la lectura de los Padres griegos, cuyo pensamiento le influyó a la hora de formular la q.29: cfr. CONGAR, Y., *Ensayos*, 70 (nota 20).

¹⁴ Sobre los distintos niveles del análisis textual y meta-textual de las obras de santo Tomás, cfr. ROSSI, M., «Methodological guide to interpreting the texts of saint Thomas Aquinas», *Angelicum* 85 (2008) 519-537.

¹⁵ *In Eph.*, cap. III, lect. 3.

¹⁶ Tomás habla de la participación de los ángeles en la Iglesia celeste, formando *una societas hominum et angelorum*. Esta unidad se actualiza en la celebración eucarística.

en Jesucristo. Al poner el acento en que sólo Dios conocía el *mysterium*, santo Tomás demuestra que en su proyecto teológico llega a la Iglesia siempre desde el plan de Dios mismo (*mysterium*) que se realiza en la Iglesia. No parte de la Iglesia como realidad ya existente en el mundo, sino que el punto de partida es el misterio.

I. LA COMUNIÓN INTRATRINITARIA COMO FUENTE DE LA IGLESIA

La eclesiología del Aquinate ve el núcleo constitutivo de la Iglesia en el desplegarse del misterio; se sitúa, por tanto, dentro del designio original del Padre que envía a su Hijo y, con Él, comunica el Espíritu. Por esto, la Iglesia en santo Tomás no es algo que se añade después, sino que pertenece desde siempre al designio original. Se trata de participar en la comunión que tiene su arquetipo en la vida del misterio trinitario.

En la Iglesia la misma Trinidad se dona, a través del acontecimiento de Jesucristo, porque es ella, como lo expone en *De Veritate*, la causa eficiente principal de la Iglesia¹⁷.

La Iglesia enraizada en el misterio de la Trinidad trastoca profundamente nuestro planteamiento sobre el origen y fundación de la Iglesia¹⁸. La Iglesia no puede reducirse a las puras coordenadas de la historia y del tiempo; viene preparada desde los orígenes del género humano (por eso la tradición teológica medieval, incluido santo Tomás, hablaba de la *Ecclesia ab Abel*¹⁹). Ha sido reunida por la acción del *Logos* encarnado (*Ecclesia creatura Verbi*), y es vivificada permanentemente por el Espíritu Santo (*ædificium spirituale*). Dice

¹⁷ *De Ver.*, q.29, a.4: *Sicut principale agens... solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesie.*

¹⁸ Para la teología ortodoxa, la Iglesia como imagen de la Trinidad tiene sus consecuencias en su vida histórica (aunque hay considerables diferencias dentro de la corriente teológica ortodoxa, entre los teólogos dependientes de Moscú y los de San Sergio). Un interesante estudio sobre esta cuestión lo encontramos en VILLAR, J. R., *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, iglesia local, Pedro*, Pamplona: Eunsa, 1999, 112: «si la Iglesia debe introducir a los hombres en esta vida [trinitaria], también su vida histórica debe manifestar la imagen de la Trinidad, conservando la distinción de las personas en la unidad de la sustancia. La expresión visible de esta esencia, en el plano canónico, es la *sobornost*, y la autocefalia garantiza la igualdad perfecta y absoluta autonomía de las Iglesias hermanas, unidas en el amor».

¹⁹ *In Symb. Apost.*, n. 9: (...) *Ecclesia incipit a tempore Abel, et durabit usque ad finem sæculi (...). Sed post consummationem sæculi remanebit in celo.* Cfr. BANDERA, A., *Eclesiología histórico-salofica...*, 28. Véase también HORST, U., «Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin», en BERNATH, K. (dir.), *Thomas von Aquin. Band 1: Chronologie und Werkanalyse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 373-395.

santo Tomás: *Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit*²⁰. Vemos cómo santo Tomás insiste en reconocer que Cristo es la cabeza de la Iglesia incluso antes de la Encarnación²¹.

La Iglesia viene de la Trinidad, y el Aquinate, en consecuencia, se referirá a todas las personas de la Trinidad, exponiendo el papel de cada una de ellas. La perspectiva de santo Tomás consiste, como señala A. Bandera, en «poner en primer plano la *Iglesia de la Trinidad*, es decir, una Iglesia que “nace” en virtud de un designio divino, atribuido siempre al Padre, el cual lo realiza históricamente por medio de su Hijo encarnado, sobre quien derrama la plenitud del Espíritu Santo»²².

El Espíritu Santo es quien une el cuerpo de Cristo. La asistencia del Espíritu, aunque invisible, crea vínculos de unión y promueve el orden y la belleza de la Iglesia. Observa el Aquinate que «la Iglesia está regida por el Espíritu Santo, que nada hace de manera desordenada»²³. Al indicar las raíces trinitarias de la Iglesia, el Aquinate afirma que la Iglesia es al mismo tiempo el templo o la morada de la Trinidad, en el cual se establecen relaciones de profunda familiaridad divina. De esta «familiaridad» trinitaria conseguida en la Iglesia trata santo Tomás en el comentario a la carta a los Hebreos: «después señala la situación del Nuevo Testamento mediante la expresión “os acercásteis”. Nos pone delante lo que en él nos ha ofrecido. Y son tres promesas, a saber: la esperanza de la futura gloria, la participación en la Iglesia y la familiaridad con Dios»²⁴.

En el texto de este comentario tomasiano llama la atención la idea de la Iglesia celeste que está supuesta en la frase. Para describir la familiaridad con las Personas divinas de la Trinidad, santo Tomás está convencido de que es mejor apoyarse en la familiaridad celeste, de la que participamos ya en la tierra²⁵. La Iglesia, en la teología del Aquinate, no se limita a la realidad mundana; la trasciende, ya que la forman también los redimidos que gozan de la visión de Dios y los ángeles. La familiaridad de la que habla santo Tomás es con todas las personas divinas: «en primer lugar, se refiere [el Apóstol] a la familiaridad del Pa-

²⁰ *De Ver.*, q.29, a.4c.

²¹ *De Ver.*, q.29, a.4, ad 9.

²² Cfr. BANDERA, A., *Eclesiología histórico-salvífica...*, 17.

²³ *S. Tb.*, III, q.66, a.10, sed contra.

²⁴ *In Hebr.*, cap. XII, lect. 4.

²⁵ Cfr. *De Verit.*, q.29, a.4; *In Eph.*, cap. I, lect. 8.

dre; juez de todos es el Padre, de quien, en el interior de Dios, se deriva todo el poder de juzgar (...) La familiaridad con el Espíritu Santo está indicada al hablar del “Espíritu de los justos” (...). Finalmente, la familiaridad con el Hijo está indicada cuando se hace mención de “Jesús, mediador de la alianza nueva”»²⁶.

El Padre es quien envía al Hijo y a quien se atribuye el plan de la salvación. Santo Tomás lo percibe en su unidad y totalidad, ya que precisamente dentro de este plan es donde habla el Aquinate de la universalidad de la Iglesia, que se remonta hasta la creación, hasta los orígenes de la humanidad. Al explicar el símbolo de la fe, el Aquinate ponía de manifiesto que la Iglesia es católica, entre otras razones, porque abarca todo los tiempos²⁷.

La familiaridad con Cristo va vinculada, en el pensamiento teológico del Aquinate, con el hecho de que es Él quien instituyó la Iglesia para ser reconocido en ella y a través de su ministerio. En otras palabras, Tomás ve la Iglesia en orden a Cristo: la Iglesia está llamada a reflejar los misterios de Cristo y por este motivo es la Iglesia histórica. Este perfil del pensamiento de nuestro autor ha sido descrito como «historicismo eclesiológico» (Bandera) que es «encarnado en hechos históricos que tienen valor de misterio, porque son algo así como la vía por la cual Dios se acercó y sigue acercándose al hombre»²⁸. La presencia de Cristo en la Iglesia llega a su cima en la Eucaristía. Al leer los textos de santo Tomás, sobre todo los dedicados a la Eucaristía –que define como «el bien común espiritual de toda la Iglesia»²⁹–, se muestra la convicción del Aquinate de que la Iglesia se hace en torno y en función de la Eucaristía.

Al final, la familiaridad de los miembros de la Iglesia con el Espíritu Santo la presenta el Aquinate al hablar de Él como el «corazón» de la Iglesia. Así lo explica el maestro de Aquino: «La cabeza tiene una superioridad manifiesta sobre los miembros exteriores, mientras que el corazón tiene una influencia oculta. Por esto, el Espíritu Santo se compara con el corazón, porque invisiblemente vivifica y une la Iglesia, mientras que Cristo, por su naturaleza visible, se compara a la cabeza, porque en cuanto hombre es superior a todos los hombres»³⁰.

²⁶ *In Hebr.*, cap. XII, lect. 4.

²⁷ *In Symb.*, art. 9; cfr. también *S. Th.*, III, q.8, a.3, ad 3. Un amplio comentario al comentario sobre el Símbolo: BERMEJO, I., «Santo Tomás y la Iglesia. A propósito de unos sermones de cuaresma (1273)», *Studium* 46 (2006) 269-319.

²⁸ Cfr. BANDERA, A., *Eclesiología histórico-salvífica...*, 49.

²⁹ *S. Th.*, III, q.65, a.3, ad 1.

³⁰ *S. Th.*, III, q.8, a.1, ad 1.

Al tratar de la eficacia del Espíritu Santo, tema que en su totalidad supera los límites de nuestro estudio, hay que subrayar un aspecto importante para la eclesiología del misterio en santo Tomás. Se trata de la idea expuesta en su comentario al «Símbolo de los Apóstoles» (llamado también «Símbolo de la Trinidad» por resumir el triple *credo* vinculado con cada Persona divina) sobre el artículo de la fe relacionado con la Iglesia. Santo Tomás, ya a nivel lingüístico, observa la diferencia entre «creer en Dios Padre... en Jesucristo... en el Espíritu Santo» y creer en la Iglesia. Si en lo referido a la Trinidad, la fórmula es *credo in (Deum Patrem...)*, sin embargo, en el caso de la Iglesia no aparece la preposición «in». Esto sirve al Aquinate para subrayar el hecho de que creer en la Iglesia remite al mismo tiempo al Espíritu Santo en cuanto santificador de la Iglesia. «Creo en la Iglesia» para el maestro de Aquino, equivale a la afirmación: *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam*³¹ o *in Spiritum Sanctum unientem Ecclesiam*³².

Santo Tomás pone de relieve el origen trinitario de la Iglesia: ella no sólo «viene» de la Trinidad como de su causa, sino también es Iglesia «para» la Trinidad, en el sentido de ser su morada en el mundo y en definitiva, para proclamar su misterio. A este proceso «descendente» corresponde otro, de dirección contraria, de retorno hacia Dios. Por tanto, para el Aquinate, la realización culminante de este camino ascendente es la Eucaristía.

1.1. *Carácter misterioso de la Iglesia: «de Trinitate»*

Probablemente, el uso del mismo término («misterio») en el caso de Cristo, puede provocar alguna confusión. Para el santo, no cabe ninguna duda de que el misterio no significa lo mismo aplicado a Cristo que a la Iglesia³³. Es en Cristo donde Dios se ha hecho para nosotros –en el sentido apuntado en los capítulos anteriores de esta investigación– «*mysterium*»: como alguien que en sus designios se da libremente a conocer y en cuyo conocimiento es siempre posible ir avanzando, sin perspectiva de agotarlo.

³¹ Cfr. *In Symb.*, art. 9; más claro incluso en *S. Th.*, II-II, q.1, a.9, ad 5. Merece la pena mirar el comentario de DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1959, 25-29. Seguiremos aquí la lectura del texto de santo Tomás de Aquino que ofrece de Lubac.

³² *Sent. III*, d.25, q.1, a.2, ad 5.

³³ Ha de tenerse en cuenta esta observación a lo largo de esta parte de nuestro trabajo: que el misterio de la Iglesia depende del misterio de Cristo. En el mismo sentido se usa en el primer capítulo de *Lumen Gentium (De Ecclesie mysterio)* que de alguna manera refleja también la idea de Pío XII en *Mystici Corporis*, n. 11.

Santo Tomás, siguiendo las huellas de San Pablo, al hablar del *mysterium Christi*, engloba en el término «misterio» toda la revelación. Fuera de Cristo no hay ningún otro misterio, y por tanto no cabe duda de que la Iglesia es un misterio «derivado». Es así porque viene de Dios (*de Trinitate*) y se sitúa al servicio de su designio de salvación. En su proveniencia trinitaria se esconde la idea de imitación y de participación que evoca la preposición latina «*de*»³⁴. Hay que afirmar incluso que el carácter misterioso de la Iglesia viene de su dependencia total de Cristo. La Iglesia es misterio porque se relaciona con Cristo y, por tanto, no tiene ninguna otra eficacia fuera de Él³⁵.

Santo Tomás habla de la triple prioridad de Cristo respecto a la Iglesia, que es consecuencia de ser su cabeza³⁶. Primero, por razón de su *dignitas* (siendo Hijo de Dios), luego por ser *gubernator* (ya que existe un orden interno en la Iglesia en el cual los miembros se sirven constantemente y se ordenan hacia Dios), y por último por su «*influencia*», es decir, por la transmisión de la gracia a los miembros de su Cuerpo. Esta última afirmación del Aquinate indica como «fuente de la Iglesia» al mismo Cristo, el cual, siendo la cabeza de su cuerpo, también en su condición humana –aunque «*instrumentaliter*»– transmite la gracia. Por tanto, el Aquinate, al referirse al texto de san Pablo en su carta a los Colosenses, repite claramente: *Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesie secundum tres condiciones predictas*³⁷.

No se puede perder de vista que en la eclesiología de los Padres –recogida por el Aquinate– se percibe el misterio de la Iglesia como el *mysterium lune*: es como la luna que refleja la luz verdadera que viene de la Trinidad³⁸. Brilla

³⁴ Cfr. FORTE, B., *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, 3 ed. Salamanca: Sígueme, 2003, 30s. El autor propone la eclesiología trinitaria apoyada en una triple distinción: la *Trinitas* como origen, forma y destino de la Iglesia.

³⁵ Cfr. DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, 54ss.

³⁶ *De Ver.*, q.29, a.4c: *Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesie caput. Est enim eiusdem nature secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesie sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesie caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentie.*

³⁷ *De Ver.*, q.29, a.4c: *Has tres condiciones apostolus probat, ad Coloss. I, 18-20, Christum Ecclesie caput, sic dicens: ipse est caput corporis Ecclesie, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quoad gubernationem; quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, quoad dignitatem; et per eum reconciliare omnia, quoad influentiam.*

³⁸ Cfr. DE LUBAC, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 3 ed. Salamanca: Sígueme, 2002, 37-61. El autor recoge la rica documentación de esta «constitución lunar de la Iglesia» (Didimo el Ciego),

pero no gracias a su propia luz, sino gracias a Cristo, Luz del mundo³⁹. Su naturaleza «lunar» –sigue santo Tomás la metáfora– hace que atraviese siempre por diversas fases, unas veces creciendo, otras decreciendo, no dejando de soportar las contradicciones y vicisitudes humanas⁴⁰. Esta convicción –de que la Iglesia es como un misterio esencialmente «relativo» (ya que no tiene en sí misma su razón de ser)– constituye el fundamento de la eclesiología tomasiana⁴¹. La Iglesia «depende» del misterio de Dios, existe en función de su misterio: de él procede como de su principio, y hacia él se encamina como a su término⁴².

1.2. *La Iglesia «ex hominibus» y su destino trinitario*

De esta manera se presenta el origen trinitario de la Iglesia, tal como lo entiende santo Tomás de Aquino, y también el hecho de que ha sido convocada a imagen de la Trinidad (aspecto de la *communio*⁴³). Pero no termina aquí su eclesiología, sino que el Aquinate recuerda el destino final de la Iglesia, que –tomando la imagen del Nuevo Testamento– se encamina hacia la Jerusalén celeste. La Trinidad, fuente e imagen ejemplar de la Iglesia, es al mismo tiempo su meta. Esta escatología trinitaria, cada vez más llamativa para los investigadores tomistas (como p.ej. M. Levering⁴⁴), se corresponde con la

desde los Padres (Orígenes, Agustín, Ambrosio) hasta la tradición medieval (Buenaventura). De Lubac se apoya en otro trabajo de Hugo Rahner publicado bajo el título: «Mysterium Lunæ. Zur Kirchentheologie des Väterzeit», *ZKT* (1939) 311-340.

³⁹ Tomás frecuentemente utiliza la metáfora de sol y luna: *Sent.*, II, d.15, q.1, a.1, ad 3; *ScG*, III, cap. 147, n. 4; *S. Th.*, I-II, q.68, a.2c; *De Ver.*, q.27, a.4.

⁴⁰ Cfr. *Expositio in Cantico Canticorum*, cap. 6: *sive pulchra ut Luna, in presenti vita, ubi aliquando concessa sibi pace et securitate crescit, aliquando adversitatibus obscurata decrescit*. Esta obra, como señala el *Corpus Thomisticum*, durante muchos siglos fue atribuida a santo Tomás, pero hoy el análisis demuestra la autoría de Haymus Altissiodorensis.

⁴¹ Cfr. VELASCO, R., «La Iglesia en la tercera parte de la Suma de santo Tomás», *Claretianum* 10 (1970) 109-138.

⁴² Cfr. RAMOS, A., *La ciudad de Dios en santo Tomás de Aquino: estudio de eclesiología tomista*, Roma: 1995, 78ss.

⁴³ Ya que no nos dedicamos a presentar en esta investigación todos los aspectos de la eclesiología tomista, sólo tomamos nota del profundo vínculo entre «misterio» y «comunidad». El misterio de la Iglesia es una constante invitación a la comunión, en sentido horizontal y vertical, en la vida trinitaria. Por tanto, es imprescindible para conseguir una eclesiología completa, partir del misterio de la Trinidad, tal como propone el Aquinate. Cfr. VILLAR, J. R., *Eclesiología y ecumenismo*, 23.

⁴⁴ Cfr. LEVERING, M., *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Oxford: Blackwell, 2004.

insistencia de santo Tomás en recordar que la Iglesia en este mundo está de paso.

La índole escatológica de la Iglesia militante permite descubrir que está en tensión hacia un cumplimiento que no se conseguirá más que en la gloria del cielo. El «ahora» de la Iglesia como *congregatio fidelium*⁴⁵ está marcado por esta orientación hacia el futuro⁴⁶.

Comprendida en clave de misterio, la Iglesia tiene su centro en la Eucaristía, lugar privilegiado para conocer la verdad. En ella, el misterio de Dios alcanza su máxima intensidad⁴⁷. Es así porque con santo Tomás de Aquino la expresión *corpus mysticum* pasa, de forma novedosa, de la Eucaristía (los Padres) a la Iglesia que se percibe ahora como «cuerpo de Cristo» significado por el «sacramento de la caridad»⁴⁸. Al hablar de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, el Aquinate remite a la analogía «con el cuerpo natural del hombre, que realiza diferentes actos de acuerdo con la diversidad de miembros»⁴⁹, y recuerda que de esta manera es «como una persona mística»⁵⁰, con Cristo como Cabeza de la Iglesia⁵¹. Este cambio en la teología es muy llamativo ya que demuestra la originalidad de nuestro autor y no carece de importantes consecuencias. Por tanto, para el Aquinate la unidad del Cuerpo Místico de Cristo es considerada como *res sacramenti*, la realidad última del sacramento de la Eucaristía, la auténtica realidad que ésta significa⁵².

⁴⁵ Cfr. *In Symbolum Apostolorum*, a.9.

⁴⁶ Cfr. HEDWIG, K., «Sobre el “ahora” (*nunc*) en Tomás de Aquino», *Anámnesis* 13 (2003) 47-70.

⁴⁷ GONZÁLEZ, J. M., «Para una teología trinitaria de la Eucaristía», *Salmanticensis* 47 (2000) 203-239.

⁴⁸ Cfr. *S. Th.*, III, q.73, a.3, ad 3. Cfr. también *Sent.* IV, d.8, q.2, a.1, qc.4, ad 3: «(...) *corpus mysticum, scilicet Ecclesiam, quae propter distinctionem officiorum habet similitudinem cum toto corpore ratione distinctionis membrorum*».

⁴⁹ *S. Th.*, III, q.8, a.1c: «*sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus (...)*».

⁵⁰ Cfr. *S. Th.*, III, q.48, a.2, ad 1: «*caput et membra sunt quasi una persona mystica*»; también *De verit.*, q.29, a.7, ad 11; *In Col.*, cap. I, lect. 6.

⁵¹ *S. Th.*, III, q.49, a.1c: «*Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus*». Es muy interesante ver la dimensión eclesiológica de los comentarios del Aquinate a los Salmos que se convierte en una regla de su lectura: «*Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positis, quodea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et Ecclesia; et ideo loquuntur sicut una persona, et Christus transformat se in Ecclesiam, et Ecclesia in Christum*» (*In Ps.* 21, n. 1).

⁵² Lo subraya también RATZINGER, J., *Nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiológica*, Barcelona: Herder, 1972, 243s.

El misterio de Cristo se actualiza anamnéticamente en la celebración de la Eucaristía, donde se hace presente la nueva pascua⁵³. El pensamiento del Aquinate hace constantemente referencia a este sentido de la Eucaristía que fue constituida como «sacramento pascual»⁵⁴. En ella la historia de Jesús se actualiza «eucarísticamente»⁵⁵ y, por tanto, la Iglesia expresa plenamente su identidad cuando celebra y por celebrar la Eucaristía⁵⁶. El Aquinate llegará incluso a decir que lo que ocurrió a Cristo personalmente «es figura de lo que ha de ocurrir en la Iglesia y de las cosas que en ella se realizan»⁵⁷. Por eso santo Tomás subrayaba con tanto énfasis que, celebrando la Eucaristía, la Iglesia renace cada día.

El planteamiento de la eclesiología del misterio que hace santo Tomás se caracteriza precisamente por este enfoque eucarístico: para el maestro de Aquino es sumamente importante ver la principalidad de la Eucaristía como verdadero centro de la vida cristiana que transmite, por la voluntad de Cristo, la vida nueva. Para santo Tomás, toda la vida sobrenatural tiene carácter «crístico» y sacramental. En la Eucaristía se nos orienta hacia la vida de Cristo en nosotros.

II. LA IGLESIA COMO «PLENITUD DEL MISTERIO»

Santo Tomás afirma con decisión que Cristo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia que es *corpus ecclesiae mysticum*⁵⁸. Ésta fue –como lo subrayan los comentaristas del Aquinate (Rikhof⁵⁹, Iceta⁶⁰)– la metáfora eclesiológica preferida del Maestro de Aquino: la que destaca a la Iglesia como *plenitudo eius*, es decir, plenitud de Cristo⁶¹. Como fiel lector de san Pablo, santo Tomás sigue

⁵³ Cfr. GRASSO, G., «Validità, oggi, del trattato sull'Eucaristia di san Tommaso d'Aquino», *Angelicum* 69 (1992) 55-68. Cfr. también ROSZAK, P., «Elementy "ekleziologii eucharystycznej" św. Tomasza z Akwinu. Uwagi na kanwie komentarza Akwinaty do słów ustanowienia Eucharystii w *Super I ad Corinthios Lectura*, cap. XI, lect. V-VI», *Theologica Thorunensia* 8 (2007) 150s.

⁵⁴ *In Matth.*, cap. XXVI, lect. 3, nr. 2167.

⁵⁵ Cfr. *Sent.* IV, d.12, q.1, a.3, qa 3, ad 2: *Hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio.*

⁵⁶ Cfr. *S. Tb.*, III, q.65, a.3c.

⁵⁷ *Quodl.* 7, a.15, ad 5.

⁵⁸ *S. Tb.*, III, q.8, a.3c.

⁵⁹ RIKHOFF, H., «Corpus Christi Mysticum. An Inquiry into Thomas Aquinas' Use of a Term», *Bijdragen* 37 (1976) 149-171.

⁶⁰ ICETA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia: perspectiva eclesiológica de la moral en santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 2004.

⁶¹ Cfr. *In Eph.*, cap. I, lect. 2: «*Et quia ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod ecclesia est plenitudo eius, scilicet Christi, id est, ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in mem-*

aquí sus intuiciones y presenta con esta expresión dos temas: la supremacía de Cristo respecto la Iglesia, y, por otro lado, la comunión entre la Iglesia y Cristo.

El Aquinate observa que, al ser la Iglesia cuerpo de Cristo, cada uno de los miembros está unido con Él. Por tanto, no puede extrañar la visión tomista que habla de la Iglesia orgánicamente vinculada con la Encarnación, o, en otras palabras, como presencia del misterio de Cristo más allá de los límites del tiempo. Siguiendo esta lógica, la Iglesia se define, según santo Tomás, no primeramente como «continuación» de la Encarnación, sino más bien como comunicación de los efectos de la obra salvífica de Cristo⁶². Un análisis detallado detectará dos líneas generales que permiten ver cómo entiende el Aquinate el término «Iglesia»: por un lado, como «comunidad que vive en la gracia de Cristo en el Espíritu Santo»; por otro, como comunidad que se hace visible a través de los sacramentos⁶³. Por tanto, la Iglesia no puede separarse ni de su origen ni de su fin; siempre está subordinada a la relación íntima con Dios. Precisamente por esto, para santo Tomás de Aquino, la Iglesia como tal no puede ser descrita en un tratado autónomo: al privilegiar el aspecto misterioso-teológico, no ve necesario elaborar un tratado especial de eclesiología.

La plenitud del misterio, que es la Iglesia con su Cabeza, se revela, según nuestro autor, en su catolicidad. Cómo entiende la expresión *catholica id est universalis*, santo Tomás explica en un comentario muy singular, dedicado a los artículos del «Símbolo de los Apóstoles»⁶⁴. En el artículo noveno, recuerda que el Espíritu Santo es como el «alma» de la Iglesia, lo que le da pie para tratar de ella inmediatamente después de confesar la fe en el Espíritu Santo⁶⁵.

bris ipsius ecclesie impleantur; dum scilicet omnes sensus spirituales, et dona, et quidquid potest esse in ecclesia, que omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra ecclesie et perficiantur in eis».

⁶² Cfr. ScG, IV, cap. 76.

⁶³ Cfr. MITCHELL, W., *The relationship between kingdom and church in the writings of St. Thomas*, Roma: Pusta, 1973, 12.

⁶⁴ La *Expositio in Symbolum* es el único lugar donde santo Tomás trata expresamente el tema de la Iglesia. Como advierte Y. Congar, hay que partir de esta obra a la hora de profundizar las cuestiones de la eclesiología tomista «no sólo porque es uno de los más sintéticos, sino porque proviene de un escrito donde santo Tomás, hablando de la Iglesia misma, se encuentra más libre para desarrollar su pensamiento como quiera, sin estar limitado o determinado por consideraciones de estructuración sistemática». Cfr. CONGAR, Y., *La idea de la Iglesia en santo Tomás*, 63.

⁶⁵ *In Sym. Apost.*, n 9: *Anima autem que hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu Sancto, iubemur credere sanctam Ecclesiam Catholicam.*

Aunque el Aquinate usa pocas veces la noción de «catolicidad» con referencia a la Iglesia, sin embargo, se trata de una afirmación de gran importancia teológica, puesto que es una propiedad de la Iglesia⁶⁶.

Santo Tomás considera la universalidad de la Iglesia en tres aspectos. Los tres destacan que la Iglesia supera fronteras y limitaciones. Primero en cuanto a la extensión local: en este sentido la catolicidad está relacionada con la presencia de la Iglesia en todo el mundo, sin restringirse a una tierra o nación concreta. Encontramos en estas afirmaciones el eco de la doctrina de san Agustín que subraya la distinción entre el universalismo de la Iglesia y el localismo de la religión judía. Santo Tomás va incluso más lejos y afirma que la Iglesia merece la nota «católica» también porque consta de tres partes: una en la tierra, otra en el cielo y otra en el purgatorio. Así abarca todo el universo.

Otro aspecto de la catolicidad se refiere a la universalidad de la condición humana que permite formar parte de ella: no hay distinción entre el *status* social, el color de la piel o el sexo. Es interesante que el Aquinate extienda la catolicidad a todos los hombres que, aunque actualmente no pertenecen a la Iglesia, sin embargo, siempre lo pueden hacer ya que no existe un obstáculo genérico⁶⁷. Esta apertura fundamental de la Iglesia que recoge a todas las gentes provenientes de distintos ámbitos culturales y filosóficos, encuentra su confirmación en santo Tomás a la hora de hablar de Cristo que destruye el muro que separaba a los judíos y a los griegos, que representan la totalidad de los hombres⁶⁸.

El último sentido de la catolicidad que retoma el Aquinate está relacionado con su duración en el tiempo: la Iglesia va a durar hasta el fin del tiempo, y se prolongará hasta la realidad del cielo⁶⁹. Con esta convicción santo Tomás entra en polémica abierta con Joaquín de Fiore que, al tratar de los

⁶⁶ Cfr. PONCE, M., *La naturaleza de la Iglesia según santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 1979, 245. El autor, apoyándose en la investigación de LABRUNIE, J. D., «Les principes de la catholicité d'après S. Thomas», *RSPHTh* 17 (1928) 633, afirma que sólo en cuatro momentos santo Tomás usa la palabra «católica» para referirse a la Iglesia: *In Eph.*, cap. IV, lect. 5; *In Boet. De Trinit.*, q.3, a.3; *In I Decret.*, c.1 y el mencionado ya aquí *In Symb. Apost.*, n. 9.

⁶⁷ Cfr. *S. Tb.*, III, q.8, a.3, ad 1: *Dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia.*

⁶⁸ Comentando al pasaje de la carta a los Efesios donde se habla de Cristo como nuestra paz, observa santo Tomás: *Christus autem hunc parietem removit, et ita cum nullum remaneret interstitium, factus est populus unus Iudeorum et Gentilium: In Eph.*, cap. II, lect. 1.

⁶⁹ *In Sym. Apost.*, n. 9.

estados de la Iglesia, mantenía que la Iglesia del Espíritu Santo está todavía por venir⁷⁰. El Aquinate, como hemos observado en los apartados anteriores, sostenía que la Iglesia comenzó desde el tiempo de Abel y permanecerá en el cielo, siendo una y la misma. El Angélico vincula esta dimensión de la catolicidad con la unidad en la fe percibida como fundamento eclesial en cuya estabilidad se afirma la estructura de la Iglesia⁷¹. Se trata de un tema que retoma al comentar a san Pablo, sobre todo en su carta a los Efesios. Esta unidad en la misma fe, concretamente en cuanto el objeto de la fe (*fides que*), es lo que permite llamarla *universalis seu catholica*⁷². Por este motivo, señala santo Tomás, si alguien se aparta de la fe única, deja de ser católico⁷³.

Los tres sentidos de la catolicidad, estudiados por santo Tomás, dejan muy clara su opinión respecto a las raíces de la unidad, que guarda estrecha relación con la universalidad e implica la catolicidad. Para el Aquinate, como observa M. Ponce⁷⁴, existen dos puntos básicos en que se apoya la catolicidad de la Iglesia: la universalidad de la fe y la capitalidad de Cristo, lo cual reduce el principio de la catolicidad a uno solo: Dios mismo y su voluntad salvífica, que es exactamente, según afirma el santo, el *mysterium*.

Este modo de presentar a la Iglesia en clave de «misterio» y su plenitud nos remite otra vez a la historia salvífica, en la cual el misterio pascual ocupa un lugar privilegiado y definitivo en el desarrollo objetivo de la historia. A este aspecto de la eclesiología tomista se refiere A. Bandera en su estudio dedicado al Maestro de Aquino ya citado antes: «La Iglesia no puede ser una especie de prolongación del misterio pascual, sino solamente el organismo donde este misterio se asienta y a través del cual desarrolla su ilimitada capacidad de salvar. Teniendo esto en cuenta, no entiendo bien cómo a santo Tomás se le reprocha su falta de sentido histórico, su escasa sensibilidad hacia lo “económico” y otras cosas parecidas. Yo creo, más bien, que nos dejó un magnífico esquema de eclesiología precisamente por haber captado y ex-

⁷⁰ No es nuestro objetivo principal detenernos en esta polémica entre el Aquinate y Joaquín de Fiore, sólo señalamos la postura de santo Tomás en esta controversia. Cfr. SARANYANA, J.-I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino: historia doctrinal de una polémica*, Pamplona: Eunsa, 1979.

⁷¹ Incluso hablando de Cristo como fundamento de la Iglesia, el Aquinate no pierde de vista que es en razón de la fe: *1 Cor. dicitur: Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Iesus, idest fides Christi Iesu (S. Th., I-II, q.89, a.2).*

⁷² *In Eph.*, cap. IV, lect. 1. Como componente de la catolicidad la fe se mantiene también en el cielo, dice santo Tomás, pero ya no como virtud, sino como objeto de la fe.

⁷³ Cfr. *In Boet. De Trinitate*, cap. 3, a.3.

⁷⁴ Cfr. PONCE, M., *La naturaleza de la Iglesia...*, 246s.

puesto muy bien no sólo la sucesión cronológica de los hechos salvíficos, sino principalmente por haber penetrado en el interior del espíritu que los anima y que los unifica impulsándolos, ya desde el principio, hasta el final, así como por haber iluminado este final mismo con la luz que viene ya desde el principio»⁷⁵.

Finalmente, no podemos olvidar que la consideración de la Iglesia como misterio tiene un importante valor ecuménico: permite verlo como búsqueda de la plenitud católica basada en una eclesiología verdaderamente *católica*, «capaz de situar cada elemento del misterio de la Iglesia en su auténtico equilibrio»⁷⁶. Eso, como ya veía Le Guillou apoyándose en el concepto de misterio, significaría que la labor ecuménica radicaría en el redescubrimiento de la tradición en toda su plenitud, en un esfuerzo común por mirar hacia la plenitud de la catolicidad para que así se puedan desvelar los desafíos de la misión de la Iglesia⁷⁷. Esta plenitud de la catolicidad ha sido dada en Jesucristo, que se corresponde con lo que santo Tomás entiende por *mysterium*. De esta manera, no cabe duda de que el fundamento teológico del ecumenismo se halla en lo que Le Guillou llamó «el carácter misterioso-sacramental de la Iglesia»⁷⁸.

Por otra parte, la eclesiología trinitaria ofrece una mirada más profunda al tema del ecumenismo, ya que la unidad, como don que viene de arriba, no puede ser acogida más que en la apertura adorante al misterio del Padre, por el Hijo, con la experiencia del Espíritu⁷⁹. La fórmula trinitaria de la eclesiología, vista en clave tomista de la tensión entre el origen y la patria, demuestra que la unidad que se busca –apoyándose en la lógica del *mysterium*– no se puede concebir como una uniformidad árida, sino como una comunión en la va-

⁷⁵ BANDERA, A., *Eclesiología histórico-salvífica*, cit., 200.

⁷⁶ RICHI, G., *Teología del misterio. El pensamiento de Marie-Joseph Le Guillou*, Madrid: Encuentro, 2000, 152.

⁷⁷ LE GUILLOU, M.-J., *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris: Cerf, 1960, 96s.

⁷⁸ Así seguimos la intuición del mismo Le Guillou, quien define el ecumenismo como «la búsqueda de la plenitud del Misterio de Cristo en comunión con todas las comunidades cristianas». En muchas ocasiones este dominico francés subrayó la clara identificación entre «misterio» y «plenitud católica»: «A esta plenitud católica démosle su verdadero nombre: es el Misterio, en el sentido en que lo entiende san Pablo en su Epístola a los Efesios y en la que escribió a los Colosenses, es decir la presencia del acto de Dios desvelando su Sabiduría en Cristo y reuniendo en esta sabiduría crucificada y en la Eucaristía a toda la humanidad hasta el día en que estará por completo en nosotros» (LE GUILLOU, M.-J., *Misión y unidad*, Barcelona: Estela, 1963, 497).

⁷⁹ En el diálogo ecuménico, sobre todo con la Iglesia ortodoxa, se suele referir mucho a la consideración de la Iglesia en clave del misterio: cfr. SKUBELIC, E., «Ekklesiologie im Dialog mit den orthodoxen Kirchen», *Trier Theologische Zeitschrift* 99 (1990) 125-135.

riedad. Se trata, en primer lugar, de reconocer la unidad que existe en la comunión bautismal⁸⁰. A ello seguirá el descubrimiento del origen trinitario de la comunión eclesial que significa «la primacía de la iniciativa divina que lleva a reconocer la obra de Dios con una nueva libertad más allá de los límites visibles de la que se consideraba como la *societas perfecta*»⁸¹.

2.1. *El dinamismo de la fe y la Iglesia como «Corpus Mysticum» y «Domus Dei (Christi)»*

El misterio de la Iglesia no puede ser captado con una sola mirada, sino que necesita un acercamiento a través de distintas imágenes y nociones como las que nos ofrece la Sagrada Escritura. En su eclesiología, el Aquinate sigue el camino escriturístico o, mejor dicho, santo Tomás «leía» la eclesiología en la historia salvífica. Esto le permite desarrollar una eclesiología con una visión unitaria en la cual la Iglesia está prefigurada desde el origen del mundo.

La Iglesia que se concibe a sí misma ante todo como misterio, comunidad convocada por la misteriosa decisión de Dios en Jesucristo, se presenta a través de una gran variedad de imágenes. Existen varios estudios que presentan de manera sintética las preferencias de santo Tomás en cuanto a las metáforas eclesiológicas. Entre los investigadores se suelen discernir dos perspectivas tomistas dominantes en la visión de la Iglesia. Ante todo, se suele indicar que el más usado por el Aquinate es el concepto de la Iglesia como «cuerpo místico», donde Cristo es considerado, sobre todo, en cuanto la Cabeza de la Iglesia y en función de ésta. Además de esta concepción «somática», encontramos otras importantes imágenes de la Iglesia: la de *domus* y la de *populus*, donde Cristo edifica sobre sí mismo y asocia a sí a los hombres en su misma obra de la glorificación del Padre. Nos detendremos ahora en estos dos aspectos de la visión de la Iglesia que nos acercan a su misterio, propios al mismo tiempo de la teología paulina y joánica, sin olvidar que para la perspectiva completa es necesario estudiarlas conjuntamente, ya que ninguna de ellas –ni siquiera ambas juntas– es capaz de agotar el misterio de la Iglesia⁸².

⁸⁰ CONCILIO VATICANO II, Decl. *Unitatis Redintegratio*, n. 3: «Los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el Bautismo están en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica».

⁸¹ FORTE, B., *La Iglesia, icono*, 103.

⁸² Cfr. SAURAS, E., «El constitutivo del Cuerpo Místico de Jesucristo», *Ciencia Tomista* 66 (1944) 233-254.

La imagen eclesiológica del *Corpus Mysticum* tiene una dimensión claramente soteriológica. El Aquinate desarrolla la reflexión sobre el cuerpo místico estableciendo primero su analogía con el cuerpo natural y sacando así cuatro tipos de unión entre los miembros y el cuerpo: según la conformidad de la naturaleza, según la continuidad de unos con otros, según la difusión del espíritu como principio vital en todos ellos, y, por último, según la consecución de la perfección de cada miembro en particular a causa del único espíritu⁸³. La similitud entre el cuerpo natural y el místico se establece en relación a las acciones. La multitud de miembros, además, no impide la unidad del cuerpo. Cada cristiano que se convierte en miembro del Cuerpo Místico, lo es no sólo en cuanto a su alma, sino también en cuanto a su cuerpo⁸⁴. Por tanto, la Iglesia posee un rasgo corporal, que es visible y no solamente de carácter espiritual.

En otra serie de imágenes santo Tomás, siguiendo el evangelio de san Juan y las cartas paulinas, recoge la visión de la Iglesia como *domus Dei* o *domus Christi*⁸⁵, que expresa un proyecto de la moral cristiana específica. Esta imagen de «la casa de Dios» le sirve para exponer el papel de Cristo como piedra angular y fundamento principal: su presencia en la Iglesia la convierte en la casa de Dios. Es Cristo, subraya santo Tomás, quien *fabricavit domum (...) id est, Ecclesiam*, y no sólo la construyó sino que también –ya como legislador (*legislator principalis*)– la edificó⁸⁶. Por tanto, habita en la casa de Dios aquel que tiene la fe y la caridad y *per conformitatem bonorum operum*⁸⁷. Tomás se apoya abiertamente en la famosa idea de san Agustín sobre dos ciudades: «dos amores edificaron dos ciudades; porque el amor de Dios, hasta el desprecio de sí, es a saber, del hombre que ama a Dios, edifica la ciudad de la celestial Jerusalén; pero el amor de sí, hasta el desprecio de Dios, edifica la ciudad de Babilonia. Así pues, todo hombre o es conciudadano de los santos, si ama a Dios

⁸³ Cfr. ICETA, M., *La moral cristiana*, 105. A la hora de presentar las imágenes eclesiológicas del Aquinate, seguiremos y nos apoyaremos en las ideas expuestas por M. Iceta en su investigación.

⁸⁴ *In 1 Cor.*, cap. VI, lect. 3.

⁸⁵ *In Hebr.*, cap. III, lect. 1.

⁸⁶ *In Hebr.*, cap. III, lect. 1.

⁸⁷ *In Ps.*, 26, n. 3: «*Habitat autem quis in domo Dei per fidem et charitatem et conformitatem bonorum operum*». Es muy interesante otro fragmento de los comentarios del Aquinate, el de los Hebreos, donde santo Tomás trata de las manos de Cristo que hacen la Iglesia, interpretando «*in mysterio*» una frase del profeta Zacarías: «*Hoc autem significatum fuit, Zach. IV, 9, ubi dicitur: manus Zorobabel fundaverunt domum istam, scilicet Ecclesiam, cuius fundamentum est fides, et manus eius perficient eam. Nam manus Christi, qui de genere Zorobabel descendit, fundat Ecclesiam in fide, et fidem gloria consummat*». Cfr. *In Hebr.*, cap. XII, lect. 1.

hasta el desprecio de sí (Pr. 31); o es ciudadano de Babilonia si se ama a sí hasta el desprecio de Dios»⁸⁸.

La imagen de la «*domus Dei*» la percibe santo Tomás, como lo demuestra un análisis de sus comentarios bíblicos, también en la clave de *congregatio fidelium*, destacando ante todo que existen dos tipos de «casa de Dios»: una, la Iglesia militante, y otra, la Iglesia triunfante, que es la congregación de los santos en la gloria del Padre⁸⁹. Recuerda el gran teólogo que, en el lenguaje bíblico, la misma congregación suele denominarse «casa», y en el caso de la Iglesia, se trata de no olvidar que *ex diversis collecta est, scilicet Iudæis et gentibus, servis et liberis. Et ideo Ecclesia sicut et omnis domus ab aliquo uniente fabricatur*⁹⁰.

Lo explica santo Tomás en el comentario a los Efesios y merece una particular atención: «Es costumbre en la Biblia –por una figura que se llama metonimia– poner el continente por lo en él contenido, así como algunas veces la casa por los que la habitan. Según, pues, este modo de expresarse, el Apóstol habla de los que están en la casa de Dios, a saber, de los fieles, como de una casa, y los compara a un edificio. Muestra que los Efesios se han hecho parte de este edificio, cuyo fundamento, así como su constructor (...), es el mismo Jesús, el fundamento principal»⁹¹.

Como observa M. Iceta, santo Tomás emplea también otras imágenes que están directamente relacionadas con estas dos⁹². Las imágenes de «*societas ut civitas sanctorum*», «*Regnum*» y «*communio*» dependen de la concepción de la Iglesia como «*Domus*». A este tema –en base a la diferencia entre «casa» y «ciudad»– se refiere el Aquinate en el ya mencionado comentario a los Efesios: «en una ciudad existe un colegio político, y en una casa un colegio económico. Entre ambos hay dos diferencias: primero, que los del colegio doméstico se comunican mediante actos privados, mientras que los ciudadanos se comunican mediante actos públicos; segundo, que a los del colegio doméstico los gobierna uno que se llama padre de familia, y a los del ciudadano los gobierna el rey. Que el padre de familia es para su casa lo que para el reino el

⁸⁸ *In Eph.*, cap. II, lect. 6.

⁸⁹ *In Ioann.*, cap. XIV, lect. 1: *Duplex est ergo domus Dei. Una est militans Ecclesia, scilicet congregatio fidelium*; I Tim. III, 15: *ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, inhabitat Deus per fidem*; Apoc. XXI, 3: *quæ est Ecclesia Dei vivi. Et hanc ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabo in illis. Alia est triumphans, scilicet sanctorum collectio in gloria patris*; Ps. c. LXIV, 5: *replebimur in bonis domus tuæ. Sanctum est templum tuum, mirabile in æquitate.*

⁹⁰ *In Hebr.*, cap. III, lect. 1.

⁹¹ *In Eph.*, cap. II, lect. 6.

⁹² Cfr. ICETA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia*, 135.

rey. Así pues, el colegio de los fieles tiene algo de ciudad y algo de casa. Pero si se atiende a la condición del rector del colegio, es padre (Mt 6; Jr 3), y, así, el colegio es casa. Pero si se atiende a la condición de los súbditos, entonces es ciudad, porque se comunican entre sí mediante los actos principales de fe, esperanza y caridad. De esta manera, si se atiende a los fieles en sí, es colegio ciudadano; si al rector del colegio, es colegio doméstico»⁹³.

De esta manera, Cristo se convierte en el paradigma de la edificación de la *domus*, asociando a los cristianos a su propia obra de glorificación. Santo Tomás considera que habitar en la «*Domus Dei*» consiste en permanecer establemente en las buenas acciones⁹⁴. De ahí que los hijos, permaneciendo operativamente en el amor de Dios, permanecen en la *domus*, que es la Iglesia. La *domus* es considerada como la posesión del fin último, es decir, la comunicación del hombre en la bienaventuranza.

2.2. *La dignidad de ser «participes mysteriorum Christi» y depositarios de los secretos de Dios*

Siendo una misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo, la Iglesia no sólo prepara a sus miembros para la nueva vida, sino que los hace ya participar en ella. Esta participación va vinculada con el sacramento que hace miembro de la Iglesia: el Bautismo. Es en el contexto de la reflexión sobre este sacramento donde aparece la fórmula «participes de los misterios de Cristo», que abarca el papel de los fieles en la Iglesia.

Según santo Tomás de Aquino, ser el partícipe de los misterios de Cristo significa verse liberado de la muerte, que es la consecuencia del pecado, por la resurrección⁹⁵. Esta liberación de la que habla santo Tomás se hace realidad en el sacramento del Bautismo, por el cual tenemos acceso y participación en el misterio de Cristo⁹⁶. En cuanto a este aspecto, sirve de ayuda volver al tema

⁹³ *In Eph.*, cap. II, lect. 6.

⁹⁴ Merece la pena aludir a las cuatro características principales de la fe y la esperanza que expone santo Tomás en *In Hebr.*, cap. III, lect. 1: *Hæc ergo domus nos fideles sumus. Ad hoc autem, quod simus domus Dei, quatuor oportet, quæ requiruntur circa domum, quæ non sunt in tabernaculo. Et ista tangit apostolus. Primo, quod spes nostra et fides sit certa et permanens: (...). Secundo quod sit ordinate disposita. (...) Tertio quod perseverans. (...) Quarto quod sit firma, ut scilicet nulla adversitate moveatur.*

⁹⁵ *ScG*, IV, cap. 80, n. 8: *Si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quæ est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa.*

⁹⁶ *Cfr. S. Th.*, III, q.66, a.2c: (...) *per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi in quantum moritur peccato et incipit novam iustitiæ vitam.*

de la importancia teológica del Bautismo de Cristo que «consagra el Bautismo con que nosotros hemos sido bautizados»⁹⁷. Fuimos bautizados en Cristo Jesús y eso significa, según santo Tomás, que nace en nosotros una cierta conformación con Él, *in quadam conformitate ad Christum Iesum*⁹⁸. El carácter sacramental está íntimamente relacionado con esta cuestión de la configuración con Cristo y de ser partícipes en sus misterios. Los incorporados a Cristo por el Bautismo llevamos el «sello», afirma el Maestro de Aquino, que nos imprimió Cristo como *signum acquisitionis*⁹⁹.

El Aquinate se fija y dedica mucha atención a la eficacia del sacramento que se muestra en la descripción evangélica del «cielo abierto». La eficacia del Bautismo no viene de sí mismo, sino de la *virtus caelestis* y abre perspectivas que *sensum et rationem humanam excedunt*¹⁰⁰. Gracias al Bautismo, observa santo Tomás, se nos hace posible «la percepción de la gloria»¹⁰¹.

La participación en los misterios de Cristo, iniciada en el Bautismo, tiene su continuación natural en la vida nueva de sus seguidores, orientada hacia la plena configuración a Cristo¹⁰². «Participar» en los misterios de Cristo significará para el cristiano vivir la vida de Jesús –apoyado en su fuerza– en su propia carne¹⁰³. Aquí nos encontramos de nuevo con el tema de la Eucaristía. Entre el Cuerpo de Jesús y el nuestro existe un *contactus*¹⁰⁴ o *continuatio*¹⁰⁵, ya que la humanidad de Cristo es un *instrumentum coniunctum*¹⁰⁶. La teología de los misterios de Cristo en el Aquinate, en su aspecto soteriológico, supone un

⁹⁷ S. Th., III, q.39, a.5c: *Christus baptizari voluit ut suo Bautismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur.*

⁹⁸ *In Rom.*, cap. VI, lect. 1.

⁹⁹ *In Eph.*, cap. I, lect. 1. Por el «carácter», entendido por santo Tomás como consagración del alma inmortal, nos hacemos participantes de la unción de Cristo.

¹⁰⁰ S. Th., III, q.39, a.5.

¹⁰¹ Cfr. S. Th., III, q.71, a.2, ad 2.

¹⁰² En su interesante investigación sobre Cristo como vida nueva del justo, J.M. Lecea destaca no solamente la unión místico-óptica sino también la afectiva (*In II Cor.*, cap. V, lect. 1). Cfr. LECEA, J. M., «La unión a Cristo. Una interpretación del pensamiento paulino a través de los comentarios de santo Tomás», *Salmanticensis* 1 (1974) 23.

¹⁰³ Cfr. O'NEILL, C., «St. Thomas on the membership of the Church», *The Thomist* 27 (1963) 88-140.

¹⁰⁴ S. Th., III, q.48, a.6, ad 2.

¹⁰⁵ S. Th., III, q.62, a.6.

¹⁰⁶ S. Th., III, q.62, a.5. Cfr. un interesante estudio sobre la Eucaristía como sacrificio en santo Tomás de Aquino, en el contexto de la teología de O. Casel, pero también de la contemporaneidad de los misterios: POSCHMANN, B., «Mysteriengegenwart» im Licht des hl. Thomas», *Theologische Quartalschrift* 1 (1935) 63.

cambio de paradigma teológico, ya que no es pura ejemplaridad la que se quiere conseguir, sino el seguimiento de Cristo en la conciencia de ser depositario de los secretos de Dios¹⁰⁷. De este modo la única mediación salvadora de Cristo se hace presente en el «hoy» del misterio cristiano.

Unido a Cristo y a su misterio pascual por el Bautismo, el cristiano vive esta nueva comunión con Dios y participa en la obra de la reconciliación universal. En esta perspectiva, la Iglesia como «cuerpo de Cristo» tiene que ser considerada como instrumento del plan último de Dios. Ésta es la lectura que hace el Aquinate del himno cristológico de la carta a los Efesios. La Iglesia existe para la gloria de Dios y para servir, en obediencia a la misión de Cristo que ella continúa, a la reconciliación.

III. EL MISTERIO DE CRISTO Y SU PROLONGACIÓN EN EL «*MYSTERIUM ECCLESIAE*»

Para concluir, merece la pena hacer una reflexión de carácter general en torno al tipo de eclesiología que propone santo Tomás. ¿En qué se diferencia de las actuales?

Santo Tomás se acerca al misterio de la Iglesia de manera histórica, no solamente sistemática (propia de la reflexión más contemporánea sobre la Iglesia), siguiendo las etapas de la «*historia salutis*». Contemplando el desarrollo de la economía, ve en ella un misterio revelado que detecta y profundiza según la lógica de la Sagrada Escritura, e intenta recoger y situar todos los elementos de la Iglesia dentro del conjunto de los misterios, o mejor dicho, en el seno del «*mysterium*».

El Aquinate percibe la «*ecclesia*» como fruto del misterio pascual, en la cual este misterio vive y llega a nosotros¹⁰⁸. Es llamativo, como observó ya A. Bandera, que santo Tomás elige un camino «descendente» en contra de lo que puede llamarse «ascendente» (que se fija primero en la realidad mundana de

¹⁰⁷ Merece la pena recordar las palabras de GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1997, 586: «Es Cristo, su persona y su historia, quien en la fe, en los sacramentos, en la Iglesia, y en todas sus formas de presencia, es para nosotros el *sacramentum futuri*, es decir, el sacramento de la unión personal con Dios. Él es el punto de entronque con los hombres y la única norma y base de sustentación de nuestra intramundinidad. Su humanidad y su humanismo, en la forma *crucis et glorie*, tienen para nosotros una “importancia eterna”».

¹⁰⁸ CONGAR, Y., «“Ecclesia” et “Populus” (fidelis) dans l’ecclésiologie de s. Thomas», en GILSON, É. (dir.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, 159-173.

la Iglesia y luego pasa a considerar el misterio pascual como un punto de referencia absolutamente importante). Así lo resume Bandera: «santo Tomás, descendiendo, ve la Iglesia como la comunidad que está brotando incesantemente del misterio pascual, la comunidad en que este misterio mora y se perpetúa (...). Por eso, a la Iglesia le es esencial estar, como Cristo y por Cristo, pasando incesantemente de este mundo al Padre en el Espíritu Santo (...). Santo Tomás comienza por introducir la mente en el puro misterio. Las realidades a través de las cuales se expresa la vida diaria de la Iglesia vienen después, si cabe hablar así, dando por supuesto que, evidentemente, no se trata de anterioridad o posteridad temporal»¹⁰⁹.

El misterio de Cristo aparece como condición, como acabamos de constatar, no solamente de la Iglesia peregrinante, sino también de la Iglesia gloriosa, «*caelestis Ecclesia*»¹¹⁰, «*Ecclesia gloriosa*»¹¹¹, «*Ecclesia secundum statum patrie*». La Iglesia abarca todo el tiempo de la salvación, así como Cristo –siendo el «Señor»– domina todo el tiempo. Por tanto, santo Tomás está convencido de que cada tiempo en la historia de la salvación es tiempo de la Iglesia. Entre el tiempo de la Iglesia y el tiempo de Cristo no hay ninguna ruptura. Esto es así porque el *status* eclesiológico es una dimensión interna del tiempo universal de la salvación¹¹².

Este fundamental enfoque tomasiano nos demuestra una característica particular del Aquinate: los hechos de la historia tienen valor de misterio porque son como una vía por la que Dios sigue acercándose al hombre¹¹³. Por tanto, la eclesiología que propone se ve obligada a reflejar el misterio de Cristo. Lo hace con la idea principal de su proyecto teológico. En él se pone de relieve el retorno de la humanidad a Dios, su Creador y del que lleva la imagen. Este «*reditus*» se realiza dos veces: la primera vez en el mismo Cristo, «porque la naturaleza humana, en quien se concentra y resume toda la creación, se une a Dios en el *omnia flumina naturalium ad suum principium reflexa redierunt*; la segunda vez se verifica, no en el misterio mismo de la Encarnación, sino en sus frutos, los tesoros de Dios humanizados en Cristo, que se derraman, por

¹⁰⁹ BANDERA, A., *Eclesiología histórico-salvífica*, 196.

¹¹⁰ *S.Th.*, I, q. 117, a. 1; I, q. 73, a. 1.

¹¹¹ *S.Th.*, III, q. 8, a. 3, ad 2.

¹¹² Cfr. KRÓLIKOWSKI, J., «Wcielenie Słowa i eklezjologia w *Summa Theologiae* Tomasz z Akwinu», *Dulos* 8 (2003) 1ss.

¹¹³ Cfr. RIKHOF, H., «Thomas on the Church: Reflections on a Sermon», en *Aquinas on doctrine*, 199-224.

así decir, sobre la humanidad, para volver de nuevo a su principio»¹¹⁴. La misma constitución teándrica de Cristo es presentada por santo Tomás en clave eclesiológica, ya que Cristo lleva en sí el orden de la vida nueva.

Habrà que subrayar también que santo Tomás ve una relación fundamental entre la Encarnación del Verbo y la Iglesia¹¹⁵, y por tanto el Aquinate decide construir una eclesiología que pone de relieve el concepto de la Iglesia como «comunidad de los creyentes que han recibido la gracia del camino»¹¹⁶. Esto cambia totalmente el modo de «leer» sus textos sobre la vida moral de los cristianos –de la que habla en la segunda parte de la *Summa* bajo la perspectiva de «*motus creaturæ rationalis in Deum*»– quienes gracias a esto obtienen una nueva dimensión eclesiológica. La vida moral de los cristianos, la vida teologal se convierte en la vida eclesial que, por su condición antropológico-teológica de «estar en camino» y como participación en la vida de Aquel que es el Camino, encuentra su fundamento en Cristo. Por tanto, la plenitud de la «gracia del camino» (*gratia viæ*)¹¹⁷ se encuentra en el acontecimiento de Jesucristo, ya que «el camino» hacia la perfección final del hombre fue «preparado», «confirmado» y «revelado» en Él¹¹⁸. Sólo Él, el Unigénito, puede conducir hacia el Padre. En santo Tomás, por tanto, el contexto trinitario influye decisivamente en la comprensión de la idea de la Iglesia.

¹¹⁴ CONGAR, Y., *La idea de la Iglesia según santo Tomás*, cit., 71s.

¹¹⁵ Cfr. BORDONI, M., «Il significato ecclesiologico del concetto tomista di incarnazione nella Summa Theologica», en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, IV, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981, 320-326. MADRIGAL, S., «El concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 297-331.

¹¹⁶ Cfr. GEISELMANN, J. R., «Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin», *Theologische Quartalschrift* 107 (1926) 198-222; 108 (1927) 233-255. Entre los lugares donde habla santo Tomás de este tema se pueden indicar: *S.Th.*, III, q.8, a.4, ad 2; q.47, a.2, ad 1; *Sent. IV*, d.20, q.1, a.4, sol. 1; *De Verit.*, q.29, a.4.

¹¹⁷ Santo Tomás emplea dicha expresión dentro de la parte «*videtur quod non*» (objeciones), que empieza siempre cada cuestión; en este caso *De Verit.*, q.25, a.5, arg. 6.

¹¹⁸ *Quodl.*, VII, q.6, a.2, ad 5: *In Christo est nobis iter gloriæ demonstratum*.

Bibliografía

1. BANDERA, A., *En la escuela de santo Tomás de Aquino: eclesiología histórico-salvífica*, Barcelona: Esin, 1996.
2. BERMEJO, I., «Santo Tomás y la Iglesia. A propósito de unos sermones de cuaresma (1273)», *Studium* 46 (2006) 269-319.
3. CONGAR, Y., «“Ecclesia” et “Populus” (fidelis) dans l’ecclésiologie de s. Thomas», en GILSON, E. (dir.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, dir., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, 159-173.
4. CONGAR, Y., «La idea de la Iglesia según santo Tomás», en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona: Estela, 1961.
5. ICETA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 2004.
6. LE GUILLOU, M.-J., *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris: Cerf, 1960.
7. LEVERING, M., *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Oxford: Blackwell, 2004.
8. LUBAC DE, H., *Meditación sobre la Iglesia*, 2 ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1959.
9. MITCHELL, W., *The relationship between kingdom and church in the writings of St. Thomas*, Roma: Pusta («Dissertationes ad Lauream»), 1973.
10. MONDIN, B., «I modelli eclesiologici di Agostino, Pseudo-Dionigi, Bernardo e Tommaso», en *Cinquant’anni di Magisterio Teologico. Scritti in onore di Mons. Antonio Piolanti nel 50.mo del suo sacerdozio*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985, 75-98.
11. RAMOS, A., *La ciudad de Dios en santo Tomás de Aquino: estudio de eclesiología tomista*, Roma: 1995.
12. RICHI, G., *Teología del misterio. El pensamiento de Marie-Joseph Le Guillou*, Madrid: Encuentro, 2000.
13. SABRA, G., *Thomas Aquinas’ vision of the church: fundamentals of an ecumenical ecclesiology*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1987.
14. VILLAR, J. R., *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, iglesia local, Pedro*, Pamplona: Eunsa, 1999.