

La publicación de Zizioulas es una de las posiciones que de una manera integradora abren nuevos horizontes de la reflexión teológica en torno a las cuestiones tradicionales de la teología. Lo lleva a cabo apoyándose, por un lado, en la doctrina trinitaria de los Padres griegos (sobre todo los Capadocios y Máximo el Confesor), pero también, por otro lado, siguiendo las inspiraciones filosóficas contemporáneas que surgen del pensamiento de filósofos tales como Levinas o Buber. La idea que pretende transmitir el libro –la alteridad como lo constitutivo de la comunión– enriquece cada una de las reflexiones que intentan explicar lo creado, recordando las categorías claves que han de ser tenidas en cuenta a la hora de afrontar temas teológicos. El lector tiene la posibilidad, siguiendo la lógica del autor, de adentrarse en la riqueza teológica del pensamiento de los Padres griegos.

Piotr ROSZAK

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, OP, *Introduction au Mystère de l'Église*, Paris: Parole et Silence («Bibliothèque de la Revue Thomiste») 2006, 651 pp., 15 x 21, ISBN 2-84573-530-8.

El volumen recoge el curso ordinario de eclesiología que el autor viene ofreciendo desde hace dos décadas, primero en Toulouse (Francia), y actualmente en la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza). En general, los escritos del teólogo dominico se caracterizan por su capacidad de advertir la virtualidad de la tradición tomista para iluminar con creatividad las cuestiones teológicas actuales. Como era de esperar en un discípulo de Tomás de Aquino, el autor no se satisface con la simple yuxtaposición de afirmaciones ciertas, sino que busca una integración especulativa convincente. Ese mismo proceder encontramos en esta «introducción» al Misterio de la Iglesia.

Se trata de una valiosa iniciación al estudio en la que el autor hace prevalecer con buen criterio la ordenación pedagógica y la síntesis sobre la acumulación de datos. En cuanto es una primera aproximación, el manual no recoge todos los temas eclesiológicos particulares, sino que se centra en la naturaleza y el ser de la Iglesia, dejando para otros tratados los aspectos más operativos de la misión eclesial. Esta concentración temática permite al profesor de Friburgo desarrollar con intensidad la dimensión especulativa del tratado.

El autor organiza su exposición en dos Partes precedidas de una Introducción General. La Introducción da razón de la colocación del tratado en el seno de la teología dogmática, y hace un útil resumen histórico de la eclesiología. La división en dos Partes, una «positiva» (o de las «fuentes») y otra «especulativa», de extensión equivalente, no excluye desarrollos especulativos en la primera, ni datos positivos en la segunda. La Primera Parte recoge la descripción de la Iglesia en la sagrada Escritura leída en la Tradición. El autor recorre las imágenes neotestamentarias de la Iglesia, y la noción de «Reino de Dios» (con una prolongación sobre las religiones no cristianas). A continuación, agrupa las nociones de Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo y Pueblo de Dios, y según ese orden, que el autor justifica así: Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu reflejan la realidad *esencial* de la Iglesia *in facto esse*, mientras que la noción de Pueblo de Dios refleja la dimensión *histórica-existencial* de su esencia *in fieri* (pp. 66-67; 204-205), aunque el autor reconoce que no se debe endurecer esa diferencia (p. 255).

En relación con la noción de Cuerpo de Cristo, el autor expone la dimensión cristológica de la Iglesia: gracia «capital» y causalidad instrumental de la humanidad de Cristo, etc. En relación con la noción de Templo del Espíritu Santo, se detiene en la relación de la Tercera Persona como «principio numérico» de la unidad de la Iglesia. A la Iglesia como Pueblo de Dios vincula el autor la cuestión de la necesidad salvífica universal de la Iglesia. Concluye esta parte con un análisis de la categoría de «misterio», como noción recapituladora del ser de la Iglesia.

La Segunda parte se estructura alrededor de tres grandes temas, a saber, la «definición» de la Iglesia, la «personalidad» de la Iglesia, y las propiedades de la Iglesia: la unidad (aquí tiene su lugar la cuestión ecuménica); la santidad; la catolicidad (y la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares), y la apostolicidad (con atención especial a la sucesión apostólica y al ministerio episcopal y primacial). Termina con una referencia a la indefectibilidad de la Iglesia.

No podemos dar cuenta de las numerosas cuestiones contenidas en cada una de esas grandes divisiones. Nos centramos en la aportación original del autor, que atraviesa la Parte especulativa del manual, con una presencia implícita en el recorrido histórico de la Parte positiva. El origen de su propuesta es la preocupación que señala en la Conclusión General, cuando afirma que en la actualidad «la Iglesia se estudia para ver cómo ya no es (un misterio) central; otros temas la reemplazan, sea el Reino, sea el Mundo» (p. 630); el autor

se refiere a los esfuerzos que se dirigen a justificar de varios modos la «no eclesialidad» de la salvación... Lo que explica en gran parte el interés del autor por afirmar la «sacramentalidad eclesial» de toda salvación que caracteriza su reflexión.

La propuesta arranca de su convicción de que una de las cuestiones centrales de la eclesiología que permanecen sin resolver satisfactoriamente es «la comprensión teológica de la unidad del ser eclesial con las nociones que el Vaticano II ha querido promover, a saber, la noción de *sacramento* y de *comunión*» (pp. 37-38). La articulación de los aspectos de «realidad salvífica» y «medio de salvación» es el «objeto primero» de la eclesiología especulativa (p. 23). El autor aspira a superar lo que denomina «pensamiento por binomios» (pp. 417ss; sacramento-comunión; sociedad-cuerpo místico; vida-institución; etc.) que se proyecta indebidamente a la realidad (p. 431). El autor identifica ese pensamiento ya en el planteamiento protestante de las «dos» Iglesias, visible e invisible, pero también en la respuesta de Bellarmino (p. 365) con su distinción entre «alma» y «cuerpo» de la Iglesia que, si bien «normalmente» van unidos, sin embargo pueden «separarse»... La idea llegará hasta el siglo XX, con la separación entre «Iglesia» visible y «Cuerpo Místico» invisible (E. Mersch, p. 377). Surge así un dualismo que, cuando menos, yuxtapone ambos aspectos, y cuando más —es lo que ha sucedido, a su juicio, a lo largo de la historia— ha llevado a hablar de «dos» realidades que constituyen la Iglesia: «decir que en la Iglesia todo lo que afecta a su aspecto de medio de salvación se realiza en la sociedad eclesiástica, y todo lo que afecta a su aspecto de realidad de salvación se realiza en la comunión eclesial, conduce *necesariamente* a reconocer *dos realidades* que forman la Iglesia, y no una realidad —compleja, cierto, pero *una*— como recuerda *Lumen gentium*, n. 8» (p. 242).

Tales posiciones se originaban en el modo de plantear la cuestión *de membris Ecclesiae*, con una clara tendencia a disociar el *sacramentum* (la Iglesia) de la *res sacramenti* (el Cuerpo místico) (p. 318). Sostener la posibilidad de una incorporación visible al «cuerpo» sin incorporación invisible a Cristo, y viceversa, abocaba necesariamente a separar «dos» comunidades, el cuerpo social y la comunidad de gracia, «normalmente» juntas pero, en definitiva, *realmente* separables y, en todo caso, yuxtapuestas (p. 374). En lugar de considerar la *doble manera de pertenecer* los individuos a la Iglesia una y única («en cuerpo», «en corazón...»), se introducía el dualismo de *dos realidades* distintas —«cuerpo y alma»— *en el ser* mismo de la Iglesia (p. 375). De manera diferente enfocaba las cosas Tomás de Aquino. Su planteamiento de miembros «en potencia» y

miembros «en acto» situaba la diferencia, no en la Iglesia, sino *en las personas*. Ser miembro «en potencia» es ya una manera de *pertenencia* a la única Iglesia, que es a la vez *visible e invisible*. Es distinto hablar de pertenencia *de las personas* «en cuerpo» o «de corazón» (en el sentido de los Padres) que hablar de pertenencia sólo «al Cuerpo» de la Iglesia (o sólo al «Alma») (p. 367). Históricamente, la controversia católica antiprotestante, frente al *aut... aut...* de la Reforma, afirmó que la Iglesia es ambas cosas: medio de salvación y realidad de salvación (*et... et...*), pero sin integrarlas.

A su juicio, no pocas posiciones actuales mantienen ambos aspectos en equilibrio inestable, pues se presupone que la Iglesia, en cuanto *no es* sociedad, *es* «comunidad»; y en cuanto *no es* comunión, *es* «sociedad». Ahora bien, la unidad no se puede entender a partir de esa tensión (p. 437), sino desde lo que es «realmente uno» (pp. 432ss). Concretamente, el n. 8 de la Const. dogm. *Lumen gentium* habla de la Iglesia como *una realitas complexa*: una única realidad en la que, ciertamente, se deben hacer distinciones «de razón» debido a la «complejidad» de aspectos, pero sin introducir separaciones en la *realidad* misma: ambos aspectos *non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant* (p. 438). Según el autor, el Concilio Vaticano II sugirió la unidad de ambos aspectos mediante la categoría decisiva de «sacramentalidad». Y «el hecho de haber descuidado esta vía teológica explica que la teología postconciliar no haya resuelto todavía esta cuestión. Es patente que la Iglesia todavía hoy se presenta como un “compuesto” de realidad humana (todo lo que es signo e instrumento) y de realidad “divina” (todo lo relativo a la gracia misma). No se logra siempre la unidad entre medio de gracia y realidad de gracia» (p. 326).

De modo propositivo el autor afirma que la Iglesia es *simultáneamente* sacramento y comunión, pues *contiene* lo que ella *significa* y *causa*: en cuanto es *santificada (res)* por su Cabeza, deviene sujeto *santificante (sacramentum)* (p. 530, nota 17). «Lo que es sacramental en la Iglesia es su mismo ser comunitario, el hecho de que ella es una comunión. Es esta comunión la que es sacramental» (p. 470). El autor encuentra el fundamento de esta tesis en el género de «sacramentalidad» de la humanidad de Cristo, en cuanto es *instrumento* de la gracia que su humanidad misma *contiene*. Cristo, en su humanidad *santa*, significa y otorga instrumentalmente *lo que Él posee en plenitud*. Análogamente, la Iglesia *santifica* en cuanto ella *es* santa por participación de la santidad de Cristo como su Cuerpo y Esposa. La «sacramentalidad» de la Iglesia, en este sentido, no se deduce partiendo de los sacramentos (salvo la Eucaristía), puesto

que los sacramentos comunican una gracia que no poseen como *propia*. La Iglesia, en cambio, es la realidad misma de la salvación que posee por su unión con Cristo, su Cabeza, y esta santidad es la que ella comunica: aquí es primaria la consideración de la realidad salvífica, y es segunda la consideración de la comunicación instrumental (pp. 322-323).

El autor identifica esta forma de la sacramentalidad eclesial en la Eucaristía, que comunica lo que contiene, es decir, a Cristo mismo. La Eucaristía posee, en su misterio unitario, tres aspectos: solamente el signo (especies de pan y vino); una realidad «intermedia», la presencia sustancial de Cristo; que, a su vez, es signo de la realidad última, la unidad del Cuerpo místico. La sacramentalidad de la Iglesia, por su parte, es una *triplex communio*: es realidad de gracia (comunidad *teologal: res tantum*), que acontece en y por una economía de signos (comunidad *social: sacramentum tantum*) que unen el aspecto teologal y el social (comunidad *diaconal: res et sacramentum*) (p. 470). «En la Iglesia *todo* es comunión teologal, *en* una comunión social, *por medio* de una comunión diaconal». Si no entendemos mal, la comunidad eclesial, en su dimensión comunitaria es signo de una presencia incoada pero real de la santidad (*res*), y de una presencia de los medios salvíficos (*sacramentum*: Palabra y los sacramentos) que es garantizada indefectiblemente (mediante el *sensus fidelium* y los «caracteres»), de manera que esa comunión es, a la vez, el signo e instrumento que la alimenta permanentemente (*res tantum*).

La idea expuesta de «sacramentalidad salvífica» viene aplicada, entre otras cosas, a las separaciones cristianas, y la salvación en las religiones no cristianas.

Para el autor, la expresión *subsistit in* de la Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8 afirma la identidad entre «Cuerpo místico de Cristo» e «Iglesia Católica» pero no de manera exclusivista, «y éste es el sentido del progreso del Vaticano II. La identidad Cuerpo místico-Iglesia Católica permanece, y esto subraya una *plenitud* presente sólo en ella, pero las demás comunidades son también comunidades *eclesiales*. De este modo la unicidad de la Iglesia está bien afirmada: la una y única Iglesia de Cristo está plenamente formada en la Iglesia católica romana, ella y sólo ella posee el *conjunto* de los medios de salvación instituidos por Cristo y, ciertamente, la realidad de la gracia, *y es esta misma Iglesia la que está más o menos formada en las demás comunidades*» (p. 129). Una comunidad eclesial separada «no es simplemente un agregado de individuos. Es también una comunión, tiene un valor eclesial pues participa de la unidad de la Iglesia sobre la base de los valores importados con la ruptura. Representa una realiza-

ción imperfecta de la una y única eclesialidad. (...) En consecuencia, esta *una y única* Iglesia está plenamente realizada en la Iglesia católica romana e *imperfectamente presente* en las comunidades» separadas (pp. 539-540.552).

En cuanto a la salvación «fuera» de los límites *visibles* de la Iglesia, no supone una salvación *extra ecclesiam*, sino alcanzar de otro modo su eficiencia salvífica. «Todo lo que hay positivo fuera del misterio eclesial perfectamente formado, está ordenado a este misterio, tendencialmente ya forma parte de él, y reclama su cumplimiento en él» (p. 254). De manera que la salvación, suceda del modo que sea, tiene una «forma eclesial», bien en virtud de una eclesialidad virtual o potencial del individuo, bien en virtud de la participación en el misterio de la Iglesia de las religiones no cristianas mediante lo que en ellas hay de «bueno y verdadero» y dispositivo a la salvación (*ibid.*). La «eclesialidad potencial» es el «cierto deseo inconsciente» y la fe «implícita» (p. 267) que ordena al Cuerpo místico (Pío XII), que supone «encontrarse un poco en acto», es una potencia en actualización, mientras que «estar orientado» es una simple potencialidad sin actualizar (p. 262, nota 113). «No es la pertenencia a la Iglesia lo que hay que relativizar, sino que hay que afinar el *modo* de esa incorporación» (p. 269).

El teólogo dominico trata naturalmente de otras numerosas cuestiones. Nos hemos centrado en la idea principal que ya había expuesto en su monografía *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale* (Paris-Fribourg 1998). La propuesta surge –ya lo hemos dicho– de la insatisfacción actual a la hora de integrar los aspectos de la «realidad compleja» eclesial. No es difícil coincidir en ese punto. La solución es sugerente, y certera la dirección. Añadimos otras apreciaciones puntuales.

A nuestro juicio, se podría haber desarrollado la cuestión de la gracia personal y capital (pp. 101, 104-105) en relación con la «unción» de Cristo (pp. 180-182; 222ss), en la medida en que el Espíritu Santo hace en la Iglesia, como resalta el autor, lo que primero realizó en la humanidad de Cristo (p. 179). La gracia de filiación y sacerdotal de Cristo puede fundamentar, a nuestro juicio, la comunión filial (*res*) y sacerdotal (*sacramentum*) que es la Iglesia, y de ese modo, el sacerdocio de la Iglesia, si bien es aludido (pp. 226-227; p. 561, nota 5), podría tener un mayor alcance sistemático en la exposición de la *res et sacramentum*.

Otros temas exigirían algún desarrollo. Así, por ejemplo, la identidad de posiciones en la Iglesia (sacerdocio ministerial y común, laicado y vida religiosa). También el tema de la «personalidad» de la Iglesia resulta algo suma-

rio. En cuanto a la relación «Iglesia universal e Iglesias particulares», habría sido interesante incorporar sugerencias del escrito aparecido en *L'Osservatore romano* (23-VI-1993) al año de la publicación de la Carta *Communiois notio*. Hay que anotar aciertos, finalmente, en la cuestión de la apostolicidad (*vid.* pp. 593ss) y del primado papal, donde hay un esfuerzo –quizá algo breve– de relectura del Concilio Vaticano I desde el Concilio Vaticano II (*vid.* pp. 606, 613, 614, 620, etc.).

José Ramón VILLAR

J. C. BERMEJO y F. ÁLVAREZ (dirs.), *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*, Madrid: San Pablo, 2009, 1887 pp., 16,5 x 24,5, ISBN 978-84-285-3513-7.

El presente volumen es la edición española del *Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria* (Torino: Edizioni Camilliane, 1997). Los editores son los religiosos camilos José Carlos Bermejo, director del Centro de Humanización de la Salud y de la Escuela de Pastoral de la Salud Nuestra Señora de la Esperanza, de Madrid, y Francisco Álvarez, profesor del Instituto Internacional de Teología Pastoral Sanitaria –Camillianum–, de Roma, y director del Departamento de Pastoral de la Salud de la Conferencia Episcopal Española, entre 1966 y 1999. Es un trabajo bien editado, de fácil apertura manual, con un tipo de letra e interlineado que favorecen la lectura. En relación con la edición italiana, esta obra ha suprimido algunas voces y ha añadido otras, prácticamente todas las que se refieren a la Bioética. Quizá ésta es la razón por la que el título en castellano ha añadido el término «Bioética» al original italiano.

Precisamente el título –*Diccionario de Pastoral de la salud y Bioética*– es el que despierta un primer interrogante: ¿es lógico que en un mismo diccionario se trate de la Pastoral de la salud y de la Bioética? Para dar respuesta a esta cuestión, ayudará entender que la Pastoral de la Salud ha sido, y aún lo es en muchos países, un espacio poco frecuentado por la Teología, y objeto de una visión excesivamente centrada en la dimensión asistencial y sacramental. El Concilio Vaticano II impulsó el proceso de renovación de esta disciplina, una nueva toma de conciencia de la importancia capital de la esfera de la salud y de la enfermedad en la vida de las personas, y la recuperación de la dimensión