

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año II

1976

Núm. 3

ÍNDICE

	Pág.
Vicente Collado Bertomeu: Yahwe no es un Dios terrible	1
Antonio Vilaplana: El problema del hombre en el catolicismo actual	21
Gonzalo Gironés: Hardouin y Berruyer, dos herejes oportunos	35
Antonio Molina Meliá: Juan de Torquemada y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales	45
Antonio Mestre Sanchis: La reforma de la predicación en el siglo XVII (A propósito de un tratado de Bolifón) .	79
Juan José Garrido: Spinoza y la interpretación del cristianismo	121
Salvador Castellote: El hombre como persona, según Francisco Suárez ...	179
Recensiones	209

EL PROBLEMA DEL HOMBRE EN EL CATOLICISMO ACTUAL

Por Antonio Vilaplana

El título de este estudio tiene una doble significación: 1.^a Qué amplitud, qué sesgo y qué audiencia tiene la temática del hombre en la reflexión teológica actual; y 2.^a Qué problema o qué problemas tiene que resolver la teología en la relación Individuo-Iglesia. Este segundo aspecto de la cuestión tiene repercusiones particularmente agudas en la ciencia canonística, pues los intentos de ordenamientos jurídicos, totales o parciales, ponen de relieve nuevos aspectos de la situación del hombre en el interior de la Iglesia actual.

El modo de exposición será descriptivo e interpretativo a un mismo tiempo. La clave interpretativa es, a mi entender, el Concilio Vaticano II.

I

En cuanto al primer aspecto del título, esto es, qué amplitud y qué sesgo tiene la temática del hombre en la reflexión teológica actual, conviene tener presentes dos afirmaciones hechas por teólogos conocedores de la materia:

El P. Chenu dice a propósito del Vaticano II: “con relación al conjunto de los trabajos del Concilio no se disponía de una “antropología cristiana” consciente y elaborada. La forma en que se prepararon los proyectos conciliares, el orden del día fijado a los trabajos y, *en un plano más profundo*, dos o tres siglos de teología desfasada con respecto a las ciencias humanas son factores que explican esta deficiencia”.¹ En general una exégesis de los debates conciliares, que tuviese en cuenta las enmiendas adoptadas o rechazadas, sería reveladora a este respecto. Esto no obstante, el P. Chenu añade que el Concilio rezuma por todas partes observaciones antropológicas frescas y estimulantes.

¹ M.-D. Chenu, “Antropología de la liturgia”, en *La Liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, p. 171.

Claudio Geffré complementa el juicio de Chenu con esta constatación: “Desde hace unos 15 años los teólogos vienen repitiendo que, si bien es verdad que tenemos una teología, carecemos de una antropología. El Vaticano II, sobre todo en la Constitución GS, ha pretendido remediar este estado de cosas. Posteriormente hemos visto florecer numerosos ensayos de antropología cristiana”.²

Estas dos afirmaciones, del P. Chenu y de Claudio Geffré, hay que situarlas en el interior de una consideración mucho más amplia de esta problemática. Porque es evidente que, desde el primer siglo de nuestra era hasta nuestros días, puede constatarse en los escritos teológicos una constante preocupación antropológica. La teología cristiana, de cualquier denominación que sea, tiene siempre un destinatario humano, ya que el hombre como objeto de la cólera, de la justicia y de la gracia de Dios aparece en la Biblia desde el Génesis hasta el Apocalipsis, y por lo mismo hace de ella un documento eminentemente antropológico. Más en concreto, el hombre es junto a Dios y a Cristo uno de los tres conceptos capitales del Nuevo Testamento, cuyo tema es la salvación del hombre por Dios a través de Jesucristo.

Sin embargo, la Biblia no tiene una antropología elaborada. Las indicaciones sobre el hombre, por muy exhaustivamente inventariadas que estén, son irreductibles a una organización conceptual coherente. Si posteriormente surgen estudios sistemáticos a partir de la exégesis, siempre es en diálogo con las grandes antropologías precristianas o contemporáneas al cristianismo mismo, pero no teológicas.³

En el momento actual, la orientación antropológica de la teología supone una discontinuidad con el tratamiento que hasta ahora se ha venido dando a esta problemática. No intenta construir un tratado junto a otros tratados teológicos, sino que se preocupa de penetrar todos los contenidos de la dogmática católica. La constatación expresa de esta orientación se remonta muchos años atrás con Rahner; adquiere su conciencia colectiva en el IV Congreso de la Asociación teológica Italiana, celebrado en Ariccia a principios de 1971, y cuyo tema general era “La dimensión antropológica della teologia”; finalmente aparece con caracteres polémicos según las diversas posiciones de escuelas. Esta nueva edad de la teología ha sido calificada como “anthropologische Wende”, giro antropológico.

² C. Geffré, “Crisis del humanismo y futuro de la Teología”, *Concilium* n.º 86, p. 311.

³ Cfr. G. Crespy, *Le problème d'une anthropologie théologique*, Montpellier 1950, p. 21.

II

El Concilio Vaticano II. Todos los autores de estudios sistemáticos, ensayos o artículos buscan apoyaturas en el Concilio. No hay duda de que el Concilio subraya la dimensión antropológica del mensaje cristiano, particularmente en la Constitución GS. Pero, cabe preguntar, ¿cuál es el principio vertebrador de todo el conjunto sinodal? Sobre él influyen dos orientaciones de muy distinto talante: la de Juan XXIII y la de Pablo VI. Se ha subrayado por muchos observadores del Concilio que el tema de la Iglesia, como tema capital, aparece con Pablo VI. En efecto, de los 70 esquemas presentados por las Congregaciones, Obispos y facultades teológicas, el tema "De Ecclesia" era uno entre tantos.

Juan XXIII, en el discurso de apertura conciliar pronunciado el 11 de octubre de 1962, propone como tema capital del Concilio la renovación de formas de presentación de la doctrina católica. "Lo que *principalmente* atañe al Concilio, dice, es esto: que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y *enseñado en forma cada vez más eficaz*". "Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos preocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo.... Si la tarea principal del concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los Padres y teólogos antiguos y modernos... para eso no era necesario un Concilio". Después añade la frase que se ha hecho célebre: "Una cosa es la sustancia del "Depositum fidei" es decir de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina y otra la manera cómo se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta... ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio *prevalentemente pastoral*".

En concreto, el tema de la Iglesia no era para él una cuestión que había que *completar*, sino más bien una verdad definida por el Vaticano I como un "motivum credibilitatis", del cual el Vaticano II debía ser la expresión plástica. Ya en su encíclica "Ad Petri cathedram" habla del futuro concilio como de un admirable *espectáculo* de verdad, unidad y caridad; *espectáculo tan atrayente* como para inducir a los separados de la Iglesia a buscar aquella unidad que Cristo pidió al Padre Celestial.⁴ El Papa Juan quería infundir al Concilio un hálito kerigmático más bien que teológico, considerando el dogma como algo en cierta manera ya concluso. La distinción tan marcada entre el "Depositum fidei" y la manera de anunciarlo a los hombres de nuestro tiempo es simultáneamente la sanción, como válidas, de unas formas de teologar existentes ya

⁴ AAS LIV (1962) p. 790 y AAS LI (1959) p. 511.

en la Iglesia y la elevación de las mismas a una especie de rango programático. Este impulso impondrá al concilio un modo de exposición en constantes referencias a las inquietudes humanas tanto de cristianos como de no cristianos.

Pablo VI, sin romper con el talante impuesto por el Papa Juan, introduce ya en la apertura de la segunda sesión conciliar, lo que va a ser el tema capital y vertebrador de todo el conjunto sinodal: el tema de la Iglesia. No se trata solamente de buscar nuevos y más aptos modos de expresión, sino enunciados *más exactos* y *más completos* de la verdad de la Iglesia. “Está fuera de duda, dice, que es deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma”. “No hay por qué extrañarse si, después de veinte siglos de cristianismo y del gran desarrollo histórico y geográfico de la Iglesia Católica y de las Confesiones que llevan el nombre de Cristo y se honran con el de Iglesias, el concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó y los Apóstoles la comenzaron a construir, tiene todavía necesidad de ser *enunciado con más exactitud*. La Iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada por la Divina presencia y, por eso mismo, siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones”. Y más adelante añade, “creemos que en este Concilio ecuménico el Espíritu de verdad encenderá en el cuerpo docente de la Iglesia una luz más radiante e inspirará una *doctrina más completa* sobre la naturaleza de la Iglesia”.⁵

Las diferencias de talante entre los dos papas son evidentes; pero en el desarrollo conciliar ulterior se entrecruzan constantemente. Se ensamblan para presentar los complementos dogmáticos en un magisterio prevalentemente pastoral. La Iglesia en sí misma de la “Lumen gentium” es impensable sin la Iglesia en el mundo actual de la “Gaudium et Spes”, y al revés.

III

Dimensión antropológica del Vaticano II. Los padres jesuitas Flick y Alszeghy dan por supuesto que el “giro antropológico” que se ha operado en la teología actual no es una moda pasajera, sino que corresponde a la necesidad de contribuir a la solución del problema de salvaguardar el “depositum fidei”, inmutable en sede católica, y de buscar nuevas formas de expresión que han cambiado y deben cambiar con el correr del tiempo. A fin de cuentas la reflexión de cada época sobre la Palabra revelada no puede menos que estar condicionada por el contexto cultural, social y político en que viven los sujetos que teologan y los sujetos para quienes

⁵ AAS LV (1963) p. 847-848.

se teologa.⁶ Esta postura es coherente con los deseos del Papa Juan XXIII. Pero ¿también el tema capital de la Iglesia tiene una vertiente antropológica? y, en caso afirmativo, ¿cuál debe ser el tratamiento correcto?

Lo primero que debemos constatar es que la Constitución GS declara expresamente que la Cristología es el fundamento de una comprensión del hombre. Dice, recordando una frase de san Agustín, que “todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto”, y que solamente Dios da una respuesta plena y totalmente cierta a este problema. En un segundo paso dice que el hombre es un misterio que sólo se esclarece por el misterio del Verbo encarnado. Después llega a la afirmación central: “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre”. “Él, que es imagen del Dios invisible, es también el hombre perfecto”.⁷ No hace falta aclarar que, en el contexto conciliar, “hombre perfecto” no debe entenderse en un sentido platónico, como si Cristo fuese mera ejemplificación de unos ideales humanos.

Pero esta descripción del “hombre perfecto” que es Cristo no está abstraída, en la intención de la GS, de la comunidad humana en que Cristo vivió; expresamente se insiste sobre este particular en el núm. 32. Precisamente las consideraciones sobre el hombre están enmarcadas en consideraciones muy amplias sobre las relaciones humanas. El hombre es por naturaleza, esto es, por designio de Dios: 1.º una creatura a su imagen, y 2.º una creatura social y, por tanto, sociable, de tal manera que no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás. El concilio subraya fuertemente la bondad de la creación del hombre en cuanto ser social y cita el Génesis en donde se dice que Dios “miró cuanto había creado y lo juzgó muy bueno”. El pecado, al introducirse en la historia, afecta por igual al individuo y a la sociedad, y toda la vida humana, individual y colectiva, se presenta como lucha dramática entre el bien y el mal. En esta descripción bíblica suyace, como clave interpretativa, la enunciación del proceso dialéctico, moralmente neutro, correspondiente a la comprensión de la realidad empírica. “Los cambios que provoca el hombre con su inteligencia y su actividad, recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive”.⁸ Los tres momentos dialécticos están perfectamente distinguidos: la exteriorización de los individuos por la constante efusión de sí mismos sobre el mundo; la objetivación de esa efusión por la cual la sociedad, producto de los hom-

⁶ M. Flick - Z. Alszeghy, *Antropología Teológica*, Salamanca 1971, p. 18.

⁷ GS n.º 21 y 22.

⁸ GS n.º 4.

bres, es una entidad “sui generis”; y la interiorización o reapropiación por la cual el hombre es a su vez producto de la misma sociedad, pasando las estructuras objetivas a ser estructuras de la conciencia colectiva. Por esa razón, el bien y el mal afectan solidariamente al hombre y a la colectividad.

Dentro de este contexto, es decir, la comunidad de los hombres en el designio de Dios y la confrontación introducida por el pecado en la historia, se sitúa la proyección humana de la Iglesia en cuanto tal Iglesia. Quiere ella responder, iluminada por la luz de Cristo, a las preguntas de qué es el hombre, de cómo debe construirse el edificio de la sociedad humana, y de cuál es el sentido último de la actividad de los hombres en el mundo.

Por lo pronto la respuesta a estos interrogantes viene dada ya en el principio de la LG. “La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. El número 42 de la GS repite a la letra esta definición, deduciendo de ella los principios generales de su presencia activa en el mundo.

Existe un paralelismo entre el interés que por lo humano manifiestan los Concilios Vaticano II, Vaticano I y Tridentino. Los problemas que preocupaban en cada una de las épocas correspondientes eran humanos, y la Iglesia intenta hacerse cargo de los mismos dando una respuesta desde su propia fe. Constata el Vaticano II que a la pregunta del salmo 8.º ¿qué es el hombre?, se han dado muchas y contradictorias respuestas: exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La Iglesia ha querido siempre dar respuesta apoyada en la revelación divina. Ni optimismo ni pesimismo; tiene el hombre unos límites superiores y unos límites inferiores. Está la pura gracia de Dios sin la cual nada bueno es posible y hay una posibilidad humana de ser salvados y, por tanto, de “cooperación” con Dios. Optimismo y pesimismo renacentistas en tiempo del tridentino, racionalismo y fideísmo durante el Vaticano I, optimismo de la sociedad capitalista o marxista y pesimismo de ambientes existencialistas en nuestros días.

El Tridentino habla de las posibilidades morales del hombre, de la gracia preveniente y adyuvante para “cooperar” con Dios, y ofrece los sacramentos en su dimensión medicinal. El Vaticano I condena el racionalismo y al mismo tiempo tiene deferencias con la razón y ofrece el Magisterio eclesiástico, intérprete de la Revelación, para que el hombre llegue a conocer sin error las verdades que de suyo no son inaccesibles a la razón. El Vaticano II contempla la sociedad humana en cuanto tal, cada vez más unida técnicamente, y al hombre concreto informado y producido por esa sociedad; se ofrece a sí misma como sacramento, es decir, como símbolo de lo que debe ser una comunidad en el desig-

nio de Dios, y como instrumento de actuación transformante; siendo ella misma "entidad social visible y comunidad espiritual", se considera como fermento y alma de la sociedad que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios.⁹

La Iglesia del Vaticano II ha encontrado, secularizados y socializados, el antiguo pelagianismo y su contradictorio en el mundo actual. Muchos, es la constatación conciliar, esperan del solo esfuerzo humano la total liberación de la humanidad y la perfecta escatología ya aquí en este mundo; otros, en cambio, desesperan de que la vida humana tenga un sentido y se constituyen a sí mismos en profetas del absurdo. Entre unos y otros está la gran masa de los que, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para hacer lucubraciones sobre esta tremenda disyuntiva de las modernas ideologías.

IV

Antropología teológica de Rahner. Una cosa es el contenido objetivo y perenne del "depositum fidei" y otra la forma como puede y quizá debe expresarse en un magisterio prevalentemente pastoral. Juan XXIII no solamente enunciaba una posibilidad sino que urgía la realización de un vasto programa. El "giro antropológico" supone el paso de unos modos de expresión cosmológicos y cosificantes a unos modos de expresión antropológicos y existenciales. La tarea es ciertamente difícil, pero legítima y urgente, por cuanto se trata de que el contenido de la Revelación aparezca creíble a la "forma mentis" del hombre actual.

Schillebeeckx dice que Dios se revela a Sí mismo en cuanto descubre al hombre su más profunda dimensión. Por tanto, el mensaje de salvación llega al hombre hasta lo más íntimo de su propia autocomprensión. El mensaje de salvación y la declaración por parte de Dios del modo cómo el hombre debe comprenderse a sí mismo son correlativos. Dios esboza una teología en la medida que revela una antropología, y revela una antropología en la medida que esboza una teología.

Rahner, por su parte, es el teórico de este giro antropológico, expuesto en una serie de estudios de muy alto nivel especulativo. Conviene advertir que este giro ya se había dado en los tratados modernos de Apologética. Recordemos los nombres de Blondel y de Guardini cuyo intento era demostrar que el cristianismo es la determinación histórica de la relación "hombre-Absoluto". La tesis "De appetibilitate religionis christianae" de cualquier manual clásico es como la ilustración de esta tendencia antropológica que ahora se sistematiza.

⁹ I.G n.º 8.

Rahner quiere responder sobre la proyección antropológica que comportan todas las aserciones objetivas de la Dogmática. Nos aclara esto diciendo que “cuando preguntamos sobre cualquier objeto teológico, nos preguntamos a la vez por las condiciones necesarias de su conocimiento en el sujeto teologante”.¹⁰ Por tanto el famoso giro antropológico no debe entenderse en el sentido de que haya que elaborar un tratado “De homine”, más completo, e insertarlo después en el correspondiente lugar de la Teología sistemática. De suyo *esta* antropológica teológica se extiende sobre todos los contenidos de la Dogmática; y, en este sentido, no es uno de los muchos temas de la teología, sino el *modo de comprender teológicamente toda la Revelación*. Antropológica teológica es, así entendida, lo mismo que antropológica trascendental: un esfuerzo y a la vez un estilo teológico nuevo. La teología tiene como objeto directo de consideración la vida íntima de Dios, pero en cuanto comunicada a los hombres. Por esta razón todos los contenidos materiales de la teología se reflejan en la antropológica, y al revés la antropológica formal es considerada como la apertura humana radical al conjunto de la Revelación.

Rahner habla de la relación entre el “a priori” trascendental y existencial donado por Dios y el “a posteriori” histórico y categorial. Sus palabras son: “Comprender toda la teología dogmática como antropológica trascendental, exige que la reflexión se aplique al aspecto trascendental de cada tema; frente al contenido material de una afirmación teológica hay que preguntarse qué estructuras a priori del sujeto teológico vienen afirmadas implícitamente por el mismo caso y, por consiguiente, no debería dejarse de tomar en serio el aspecto trascendental del conocimiento”.¹¹

La antropológica se convierte de este modo en una especie de lugar teológico; pero no un lugar teológico juxtapuesto a los lugares bíblicos o de la tradición, sino como relación muy específica “sujeto-objeto”. Hay que insistir, por lo demás, que esta concepción está muy lejos de un neomodernismo, por cuanto la antropológica trascendental rahneriana niega expresamente que el contenido material, histórico y categorial pueda deducirse rigurosamente de las condiciones transcendentales de su conocimiento. Ni mucho menos que el contenido a posteriori —categorial e histórico— sea irrelevante para el sujeto, para su existencia y para la verdad de su conocimiento.¹² Cuando el Vaticano II dice que “la Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más

¹⁰ K. Rahner, *Mysterium Salutis*, Madrid 1969, vol. II, t. I, p. 455

¹¹ L. c.

¹² L. c.

profundos del corazón humano”,¹³ está apoyándose en esta infraestructura teológica.

La fórmula de San Juan “o Logos sarx egeneto” está a la base de que la Cristología es el fundamento en que se apoya el conocimiento de la “Teología” por una parte y el conocimiento de la “antropología” por otra. Con expresiones muy elaboradas de González de Cardedal podríamos resumir: que la Encarnación es como el “punto de convergencia entre dos movimientos prolongados hasta el infinito: movimiento de generosidad divina que se da efusivamente hasta existir más allá de sí misma, en solidarización y en gratuidad absoluta siendo aquello hacia lo cual se vuelve; y movimiento de apertura del hombre, siendo actuada su receptividad infinita por el objeto infinito hacia el que se vuelve, acogiéndole. Si definimos el Cristianismo como la resultante histórica de la verificación real y verdadera de estos dos movimientos, entonces no sabríamos decir qué es primariamente, si la teología o la antropología, si una palabra sobre Dios, o una palabra sobre el hombre”.¹⁴

V

La teología política de J. B. Metz. Dentro de este giro antropológico ha habido una importante corrección de ruta impuesta por Metz, discípulo de Rahner. Es lo que el P. Villalmonste llama “giro dentro del giro”. Si el giro antropológico ha operado una sustitución de las categorías objetivantes de la teología clásica por una orientación trascendental y existencial, Metz no ha hecho otra cosa —nada más y nada menos— que llevar esta operación hasta sus últimas consecuencias.

El propósito del Papa Juan era presentar el “depositum fidei” en formulaciones creíbles para el hombre actual. Por otra parte la Iglesia reconoce agradecida al mundo los conceptos y saberes que de él ha recibido para poder proclamar la Palabra de Dios en lenguaje comprensible a la creación entera. Por lo demás el Vaticano II sanciona esta práctica multiseccular de la Iglesia como “ley de toda evangelización”.¹⁵ La cuestión siempre ha sido candente, y ahora lo es de un modo muy particular. Consiste nada más y nada menos en acertar en la elección de categorías que vehiculen aptamente y sin deformación el Mensaje revelado al hombre.

¿Cuáles podrían ser hoy estas categorías?, ¿las cosmológicas de la metafísica clásica, las antropológicas trascendentales, las sociales? El

¹³ GS n.º 21.

¹⁴ O. González de Cardedal, *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970, p. 285.

¹⁵ GS n.º 44.

giro antropológico ha desterrado las categorías objetivantes; pero al mismo tiempo hay que reconocer que el reino de las filosofías del “sujeto” está tocando a su fin. Hoy se habla menos de “conciencia” e “historicidad”, y se habla más de “sistemas” y de “códigos”. Nuevos nombres, nuevos modos y nuevas modas ocupan hoy el campo de las ciencias humanas.

En cuanto a la dirección que con respecto al hombre ha impreso el Vaticano II, podemos distinguir tres momentos: 1.º La Constitución GS empieza hablando no del “hombre”, sino “de la condición del hombre en el mundo actual”; se trata, pues, del hombre histórico, concreto, no abstracto. 2.º Cristo mismo, fundamento de la antropología cristiana, es presentado como participante de la vida social humana de su tiempo. Y 3.º La autopresentación de la Iglesia como sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano tiene en su aplicación dos tiempos: a) la suposición expresa de que Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no separadamente con exclusión de sus mutuas relaciones, sino constituyéndolos en un pueblo.¹⁶ Y b) la revelación de que la unidad escatológica de los hijos de Dios tiene una semejanza en algo que está cerrado a las perspectivas de la razón humana: “que todos sean uno, como también nosotros somos uno”.¹⁷ Esto en cuanto a los principios doctrinales. En cuanto a la realidad empírica, es un hecho incuestionable que la Iglesia actual está muy sensibilizada en esta dirección particularmente en determinadas áreas geográficas del catolicismo. El hombre, se repite constantemente, encuentra su plenitud en la medida en que se entrega al servicio de los demás: vivir es desvivirse.

De todo este ambiente ha surgido una “teología política”, entendiendo este epíteto en el sentido más noble del término; y el teórico de toda esta corriente ha llegado a ser Metz, provocando así una cierta ruptura con Rahner. Metz entiende por teología política dos cosas: “un correctivo crítico frente a una teología actual que tiende extremadamente hacia la privatización” o lo personal y “un intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra sociedad actual”.¹⁸ Para Metz la orientación trascendental, existencial y personalista reduce la práctica de la fe a una decisión a-cósmica del individuo, a una relación corta “Yo-tú”, marcando el individualismo, y expresa todo con la categoría de encuentro. Por el contrario Metz insiste en que las “noticias” del evangelio sobre Jesús no pertenecen a la vivencia privada del tipo biográfico, sino al género de la proclamación pública.

¹⁶ LG n.º 9.

¹⁷ GS n.º 24.

¹⁸ J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1971, p. 139.

Postula una teología no privatizada y no abstraída del mundo. La desprivatización supone una nueva objetivación, no en el sentido de la metafísica clásica, sino en un sentido político-social. Se busca el paso de la ortodoxia a la ortopraxis. En las teologías del “yo” se busca la aletheia, la fe objetiva en su historia y en su historicidad; prima la contemplación y la ilustración de la conciencia. Pero hay también una esperanza de la escatología prometida por Dios; dentro de este contexto interpreta el pasaje de Ef. 4,15: junto a una aletheia hay también un aletheyontes (hacer la verdad en la caridad). Se busca más bien un cambio de conciencias que una ilustración de la conciencia.

En realidad todo este intento es como un programa nuevo que tiene que ser desarrollado todavía. Pertenece más bien a una especie de “episteme zetoumene”, de una ciencia que se busca, con todos los riesgos de aciertos y desaciertos. Porque el interrogante del momento no son los humanismos descreídos con los que había que dialogar, sino el Antihumanismo ateo difuso en la sensación de que los hombres son actuados por reflejos condicionados y estereotipos intelectuales y sentimentales prefabricados por las instituciones que controlan la potencia temible de los medios de comunicación social.

Rahner entrevé esta posibilidad en un futuro inmediato y cree que aun en esa situación la antropología trascendental tendrá un papel insustituible. En esa filosofía del futuro “los temas serán: sociedad, crítica ideológica, nueva figura de la libertad en coordenadas sociales nuevas, la experiencia de Dios en la experiencia del hombre que se planifica a sí mismo... En este caso, el hombre, su propio ser entregado en manos de lo planificado y, por tanto, en manos de lo indisponible volverá a ser tema de la Filosofía”.¹⁹ Dios le oiga.

VI

El problema de la relación Individuo-Iglesia. En términos generales es muy conocida la eterna tensión entre comunidad e individuo. ¿Está la persona ordenada, como un medio, a la comunidad como si ésta tuviera una entidad propia y superior? ¿está la comunidad en cuanto tal al servicio de cada individuo particular? El problema trasladado al interior de la Iglesia pertenece a la dogmática canonística y ha sido estudiado una y otra vez en todas sus perspectivas. Por otra parte, aun resueltas todas las cuestiones con una doctrina irreprochable, permanecería la dificultad de la traducción a un redenamiento jurídico. En la mente de todos están las críticas acerbas dirigidas contra la “Lex funda-

¹⁹ K. Rahner, *Mysterium salutis*, Madrid 1969, vol. II, t. I, p. 463.

mentalis” y el ambiente alérgico a todo lo que sea jurídico. Pero como esto no nos afecta directamente, dejémoslo para los canonistas de profesión.

Lo que en este último apartado quiero describir es la antropología en su dimensión social, enseñada por el Vaticano II para la inserción del hombre en la Iglesia; y la valoración que de la misma se ha hecho por parte de la teología evangélica, particularmente por Gottfried Maron.

En el Vaticano II se pueden inventariar textos referentes a la persona en su dimensión individual; referentes a la persona en su dimensión comunitaria; y referentes a una síntesis de ambas dimensiones.

Empecemos por citar uno de síntesis. La comunidad humana está destinada en el designio de Dios a ser semejante a la unidad Trinitaria. Pues bien, esta semejanza demuestra: 1.º “que el hombre es la única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma” y 2.º “que no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega de sí mismo a los demás”.²⁰ Objeto del amor de Dios y plenitud propia. En el amor que Dios tiene al hombre se fundamenta la dignidad humana, de la cual dimana a su vez una serie de derechos que el Concilio enumera en distintos lugares. La plenitud por la entrega de sí mismo hunde sus raíces en su socialidad esencial, o dicho en términos conciliares, en la “indole communitaria vocationis humanae in consilio Dei”. El hombre está llamado por Dios a vivir comunitariamente y a participar de la vida divina también comunitariamente.

Este designio de Dios, en cuanto a la salvación se refiere, tiene su determinación histórica en la Iglesia. El n.º 9 de la LG. pormenoriza los elementos constitutivos de la misma. 1.º Aunque en todo tiempo y lugar son aceptos a Dios los que le temen, “*sin embargo* quiso Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí”, sino constituidos en pueblo. 2.º Este pueblo tiene por cabeza a Cristo y por condición la *dignidad* y *libertad* de los hijos de Dios. 3.º Tiene por ley el mandamiento del amor, como el mismo Cristo nos amó. Y 4.º Este pueblo es empleado como instrumento, o sacramento, de la redención universal. Por eso la Iglesia como sociedad jerarquizada sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica.

La crítica de Maron se desenvuelve en tres momentos: Primer momento. El término que para él mejor definiría esta relación Individuo-Iglesia es el de *Heilskollektivismus*. Maron se apoya particularmente en el comentario que hace el jesuita Grillmeier a este punto de la *Const. L.G.* en donde afirma que el Concilio, resumiendo las ideas fundamentales del A. y N. Testamento, reconoce como sujeto primario de la mise-

²⁰ GS n.º 24.

ricordia de Dios a la misma Iglesia, como una de las partes de la Alianza, y que el individuo es objeto del amor de Dios en cuanto miembro de la Iglesia.

Segundo momento. Que en el Concilio se ha operado una "eclesiatificación" muy acentuada en cuanto a la fe, a la santidad y a la obediencia. Incluso el n.º 7 de la Constitución sobre la Liturgia hace una exégesis más "eclesiatificada" que anteriormente del texto de S. Mateo: "donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos". El único dominio no colectivizado es el de la oración personal. Todo esto lo juzga como un deslizamiento a lo que él llama "molinismo eclesiológico", en el sentido de que según él la Iglesia ha pasado paulatinamente de ser considerada como causa instrumental a ser considerada como causa segunda.

Tercer momento. Reconoce Maron que el catolicismo actual pone también de relieve el "Heilsindividualismus" y que subraya muy en serio que el ser cristiano es en definitiva un asunto de responsabilidad personal irrenunciable. Pero precisamente esta es la primera cuestión a dilucidar según Maron: y es saber si el personalismo católico por el hecho de no estar teológicamente fundamentado en la tesis de la justificación por la fe sola, es o no una pura decoración. De ahí el título de su libro: *Iglesia y justificación*.²¹

Personalmente creo que éste es un tema fundamental. La Iglesia es, en términos conciliares, una "realidad compleja". Ella se autodefine como sacramento de Cristo, pero como todo sacramento es sacramento de fe. Lo cual quiere decir que Cristo estableció su Iglesia comunidad de fe, esperanza y caridad como una trabazón visible y así la mantiene constantemente. En ella se distinguen pero no se pueden separar organismo y organización, fe y dogma, caridad y derecho, libertad y ley, piedad personal y liturgia.

²¹ G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung*, Göttingen 1969, pp. 202 y 259.