

ECLESIOLOGÍA Y DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

La reciente Declaración conjunta sobre la justificación debe tener una recepción en la teología católica y en la luterana, por no decir en toda la teología cristiana, que provoque un estudio más profundo no sólo de la cuestión misma de la justificación —lo cual es evidente—, sino de su contexto eclesiológico, como el mismo documento reconoce: «Subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclaración, entre ellas, temas tales como: La relación entre la Palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, eclesiológica, autoridad en la Iglesia, ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta aclaración»¹.

En realidad, esto implica un retomar a fondo la temática planteada en el excelente documento conjunto «Iglesia y justificación», que precedió a la Declaración². La nueva situación, llena de esperanza, creada por la Declaración

¹ *Declaración de Augsburgo, 31 de octubre de 1999*, n. 43.

² *Kirche und Rechtfertigung* (Paderborn 1994). Comisión Mixta Católico Romana / Evangélico Luterana, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (ed. González Montes) (Salamanca 1996) 15.

conjunta de Augsburgo, exige a los teólogos de ambas confesiones un redoblado interés científico por esa realidad Iglesia, en la que se da la justificación por la fe. De ahí que quiera yo en estas páginas, dedicadas a mons. Adolfo González Montes, decir una palabra acerca del método de trabajo de esa eclesiología, que es, de manera ahora redoblada, imprescindible en el diálogo ecuménico.

La Teología dogmática *sobre la Iglesia* o Eclesiología dogmática o, sencillamente, la Eclesiología en el lenguaje académico, aborda como objeto propio «el misterio de la Iglesia», la Iglesia como misterio. La eclesiología es —como alguien ha dicho con propiedad— una mirada, metódicamente lograda, al misterio de la Iglesia. Esto significa que la Iglesia es reconocida por el teólogo como objeto de fe, como magnitud sólo inteligible plenamente desde la Revelación divina; algo por tanto que se nos manifiesta en la Escritura leída en la Tradición viva y a cuya verdad se accede sólo en la realidad vivida de la comunión eclesial, que en la doctrina católica, connota la guía del Magisterio de origen apostólico. En este sentido, el teólogo no es sino un fiel cristiano, un creyente que desarrolla metódicamente ese *intellectus fidei*, connatural al cristiano, hasta convertirlo en un saber más amplio y profundo, sistemáticamente ordenado, unitario; sin que, por eso, el misterio deje en ningún momento de ser misterio, ni el saber transforme al teólogo en un gnóstico, que «supera» la fe.

El significado de la fe del teólogo a la hora de emprender su discurso acerca de la Iglesia es de la máxima importancia para comprender el método de su trabajo en eclesiología. Me interesa subrayar el doble momento, objetivo y subjetivo, de la fe. La eclesiología, como disciplina científica inserta en el conjunto de la Dogmática o Sistemática, tiene como objeto el misterio de fe que es la Iglesia. Ese objeto es el que determina el método y los instrumentos científicos de la eclesiología, que son la Escritura meditada en la Tradición y en la comunión de la Iglesia³ y penetradas a la vez por la «razón iluminada por la fe» (DB 3016).

³ El teólogo católico sabe —ya lo he apuntado antes— que esa lectura en comunión eclesial de la Escritura connota «la guía del sagrado Magisterio» (LG 12/a). El moderno redescubrimiento —por parte de la teología luterana y calvinista— del significado de

Esta última y célebre expresión nos abre al momento subjetivo de la fe en el proceso teológico, momento en el que ahora es importante insistir. La fe necesaria para hacer buena teología no es sólo el objetivo atenerse a los contenidos revelados. Es, a la vez —y arrancando de ahí—, la fe subjetiva del teólogo, que vitaliza toda su existencia y, por tanto, su razón. La razón, fortalecida por la fe-virtud asentada en el alma del teólogo, se proyecta en consecuencia sobre su objeto: el misterio de la Iglesia. Esa fe es la que, a través de la razón, se hace *fides quaerens intellectum*, busca entender. La eclesiología es, pues, manifestación (intelectual) de la *vida* de fe vivida en la Iglesia. Dicho de otra manera: la fe —y la eclesialidad de la fe— no es extrínseca al trabajo teológico, no constituye un límite a la libertad del cristiano, sino lo contrario: es su «hábitat», es esencial dimensión interna y constitutiva de la teología, una verdadera condición de su posibilidad.

Consecuencia: sin fe viva y eclesial no hay teología. Puede haber otra cosa, completamente legítima: historia de las religiones, análisis de la religión, sociología religiosa, etc., pero no «teología». Esto lo podrían suscribir tanto Lutero como Juan Pablo II. Así lo explicó este último a los teólogos españoles en la Universidad de Salamanca: «La fe no es solamente el presupuesto imprescindible y la disposición fundamental de la teología: la conexión entre ambas es mucho más íntima y profunda. La fe es la raíz vital y permanente de la teología, que brota —la teología— precisamente del preguntar y buscar, intrínsecos a la misma fe, es decir, de su impulso a comprenderse a sí misma, tanto en su opción radicalmente libre de adhesión personal a Cristo, cuanto en su asentimiento al contenido de la Revelación cristiana. Hacer teología es, pues, una tarea exclusivamente propia del creyente en cuanto creyente, una tarea vitalmente suscitada y en todo momento sostenida por la fe, y por eso pregunta y búsqueda ilimitada»⁴.

las confesiones de fe protestantes en la época de la Reforma comporta una nueva percepción del carácter «comunitario» y «tradicional» de la fe y derivadamente de la teología, que es de la máxima importancia para el diálogo ecuménico entre protestantes y católicos.

⁴ Juan Pablo II, *Discurso a los teólogos, Salamanca, 1 de noviembre de 1982*, n. 2.

La eclesiología, como toda la teología —y en sentido especial la Dogmática—, se construye por tanto desde la fe-virtud del teólogo, que es «opción radicalmente libre de adhesión personal a Cristo», opción que es inseparable del delicado «asentimiento al contenido de la Revelación cristiana».

I. EL TESTIMONIO DEL «SÍMBOLO DE LA FE»

La afirmación central de la fe cristiana respecto a la Iglesia se contiene, como no podía ser menos, en el Símbolo de la Fe: «creo la Iglesia», *credo ecclesiam*⁵. Examinémosla brevemente en su incidencia metodológica.

El Símbolo Apostólico es, en efecto, la más antigua y venerable formulación complexiva de la fe que posee la Iglesia. Si la teología es reflexión científica sobre la fe, se ve claro la trascendencia que el *Credo* tiene para el trabajo teológico. En cierto sentido, puede decirse que tanto las declaraciones posteriores del Magisterio en la Iglesia Católica como las Confesiones de fe de las Iglesias protestantes pretenden ser consideradas como desarrollos y concreciones de lo radicalmente implicado en esta protofórmula de la fe⁶. De ahí que la reflexión eclesiológica sea en realidad una meditación sobre el artículo IX del *Credo*, que dice: «*Credo sanctam Ecclesiam catholicam, communionem sanctorum*»⁷.

Para comprender bien su sentido, conviene tener en cuenta que la estructura del Símbolo es ternaria: la fe de la Iglesia es fe en Dios Trino (y Uno). El Símbolo tiene tres partes: 1) *Credo in Deum Patrem*; 2) *(Credo) et in Iesum Christum, Filium eius unicum*; 3) *Credo in Spiritum Sanctum*. Los «12 artículos» del *Credo* son «articulaciones» internas, dentro de la estructura del Símbolo, que es un «resumen» de la

⁵ Francis A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa. Lineamenti di eclesiologia sistematica* (Cassale Monferrato 1990) 11-13.

⁶ Así lo vio ya Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 8.

⁷ Ver en DS 10-36 los distintos testigos y recensiones del Símbolo Apostólico y el atenido comentario de Henri de Lubac, *La Foi Chrétienne*, (Paris 1970).

fe testificada por la Escritura en expresión de Santo Tomás⁸; fe que es siempre teologal, es decir, *in Deum*: en cada una de las Tres Personas divinas.

La estructura del Símbolo no es «sistemática», sino histórico-salvífica: confiesa y narra la historia de la salvación. Pone de manifiesto que los cristianos creemos en Dios Padre, Creador de cielos y tierra, que envía, primero, a su Hijo para salvarnos, y, después, al Espíritu Santo, para hacer fructífera la obra del Hijo en cada hombre. Confesada la fe en la Trinidad, la última parte del Símbolo confiesa —con especial relación a la profesión de fe en el Espíritu Santo— el despliegue histórico de la economía trinitaria de la salvación. En palabras de Alejandro de Hales: «Después de la mención del Espíritu santo se ponen cuatro efectos generales; 1) Iglesia Católica, comunión de los santos; 2) remisión de los pecados; 3) resurrección de la carne; 4) vida eterna»⁹.

Esta expresión de Alejandro, que recoge la interpretación patrística y tradicional del Símbolo, conecta perfectamente con la exégesis, que hacían los Padres, de la diversa formulación lingüística de la fe en Dios y en la Iglesia que se contiene en el Símbolo. Es una distinción de gran importancia metodológica en eclesiología. La fe en Dios se expresa por medio de la preposición *in* seguida de acusativo: «Credo *in* Deum (Patrem)... et *in* Filium, et *in* Spiritum Sanctum». En cambio, la fe en la Iglesia —en los «efectos generales» de que hablaba el Halense— se expresa con acusativo directo (sin *in*): «Credo sanctam Ecclesiam, sanctorum communionem». La diversidad lingüística en la expresión de la fe manifiesta, según los Padres, la diversa manera de entrar Dios y la Iglesia en el objeto de la fe.

El Catecismo Romano (I, X, 22) recoge esa tradición con las siguientes palabras: «Creemos en las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de tal manera que ponemos en ellas nuestra fe. Pero ahora [al confesar nuestra fe eclesiológica] cambiamos el modo de hablar y no decimos 'creo en la santa Iglesia' (*in sanctam ecclesiam*), sino 'creo la santa Iglesia' (*credo sanctam ecclesiam*),

⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 9, ad 1.

⁹ Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, Pars III, inq. II, tract. II, quæst. II, tit. III, litt. c (ed. Quaracchi, IV/2, p. 1135).

para que, incluso por la diversa forma de hablar (*ratio loquendi*), distingamos a Dios, creador de todas las cosas, de esas mismas cosas creadas, y atribuyamos a la bondad de Dios todas los grandiosos dones y beneficios que ha dado a su Iglesia».

La Iglesia es, pues, objeto de la fe, pero lo es como efecto de la acción salvadora de Dios, en el que creemos. Cristo, no la Iglesia, es el Salvador del mundo. ¡La Iglesia está en el mismo plano que el evento de la justificación, que el hombre justificado! Tomás de Aquino lo expresaba con su habitual profundidad con ocasión de hacer una interpretación de san Anselmo, que recogía la tradición del Símbolo Apostólico en su forma menos común («credo *in sanctam Ecclesiam*»). Escribe Tomás: «Si prefiere decirse *in sanctam Ecclesiam*, hay que entenderlo referido al Espíritu Santo, que es el que, según nuestra fe, santifica a la Iglesia; de manera que el sentido sea: creo en el Espíritu Santo (*in Spiritum Sanctum*) que santifica a la Iglesia (*sanctificantem Ecclesiam*). Pero —agrega— es mejor, según el uso tradicional, que no se ponga la preposición *in*»¹⁰. Ésta es la interpretación de los Padres, que será consagrada por el Catecismo Romano, al comenzar así su exposición del artículo eclesiológico: «Este artículo [el eclesiológico] depende del anterior [el artículo pneumatológico]; porque, como allí se ha demostrado que el Espíritu Santo es la fuente y el dador espléndido de toda santidad, confesamos aquí que la Iglesia es santificada por Él mismo»¹¹.

El Símbolo Apostólico nos presenta, en consecuencia, a la Iglesia como misterio de fe en el marco de la profesión total de la fe, poniendo el acento en el origen trinitario de la Iglesia —que será pieza capital en la doctrina del Concilio Vaticano II—; y así se hace también evidente cómo la ecle-siología se encuadra en el seno de la teología Dogmática.

¹⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 9, ad 5.

¹¹ Esta sugestiva interpretación del *Catecismo Romano* (I, X, 22) la ha hecho propia el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 750. Esta hermenéutica del artículo eclesiológico del Símbolo de la fe es fundamental para el diálogo con los luteranos. Cf. Pedro Rodríguez, «La Iglesia, 'creatura Evangelii'». Contribución a la recepción eclesial del documento «Iglesia y justificación», *Diálogo Ecuménico* 31 (1996) 375-399.

II. «CREDO ECCLESIAM» Y MÉTODO ECLESIOLÓGICO

La forma de confesar la fe en Dios y en la Iglesia que hemos considerado, tiene otra importante consecuencia en relación con nuestro propósito de situar el método de la eclesiología ante las exigencias del diálogo ecuménico, especialmente con nuestros hermanos de la Reforma protestante. El movimiento del acto de fe acaba en Dios —*in Deum*—, no acaba en la Iglesia: no creo *in Ecclesiam*, sino *Ecclesiam*: creo que la Iglesia de Dios existe, que es una realidad en la historia, una realidad toda ella referida a Dios. Esta referencia total a Dios y, a la vez, esta su total distinción de Dios (la que hay entre Dios y la criatura) apuntan al modo de darse el «misterio» de la Iglesia. Este darse de la Iglesia es un darse en la historia: la Iglesia es una realidad interna a la historia de los hombres, que los hombres observan y conocen, incluso los no creyentes, y a la que llaman precisamente así, la Iglesia¹². La mirada de fe de la que surge la eclesiología no es pues sólo una mirada hacia Dios y su Palabra, sino también hacia el hombre y a su historia: mirada, en nuestro caso, a la Iglesia, a la Iglesia concreta, como realidad que está ahí, «vista» —a su manera— por los hombres y «creída» en su misterio por los cristianos. En este sentido, lo que los cristianos creemos es que la Iglesia —cuyas vicisitudes históricas contemplamos— ha sido creada y es permanentemente recreada por el Señor y que de él proviene su «misterio». Ésta es otra manera de expresar, desde nuestra sensibilidad actual, lo que señalaban los antiguos cuando relacionaban de la manera antedicha los artículos 8º y 9º del Símbolo.

Lo que acabamos de decir tiene su repercusión en la metodología teológica y en la composición de un tratado sobre la Iglesia que quiera dar razón de su misteriosidad radical, en la línea de lo señalado para la teología dogmática por el Concilio Vaticano II¹³. Significa que el estudio del origen de la Iglesia en la historia de Jesús y en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés —parte primera inexcusable de un tratado de Ecclesia—, no es algo que se estudia

¹² Severino Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, (Milano 1993) 8.

¹³ Cf. Decr. *Optatam totius*, 16/c.

«primero» (por razones cronológico-históricas) para pasar después (por las mismas razones) a las distintas formas históricas de la comunidad cristiana, y llegar finalmente a una descripción de la Iglesia hoy en sus estructuras sociales y en las funciones (misión) que desempeña en relación con el «mensaje» de Jesús. No. El misterio de la Iglesia confesado en el Símbolo radica precisamente en que la originación divina, trinitaria, de la Iglesia es un acontecimiento permanente, que configura hoy el ser de la Iglesia. Y esto, no en el sentido de que estemos ante una «institución» que allí —en su fundación— recibe sus reglas y por ellas se rige al perpetuarse en la historia. Estamos ante algo mucho más profundo. El «ser» histórico de la Iglesia —de la Iglesia concreta que hoy existe en la historia y en la que vivimos los cristianos— no es separable de su «origen». La razón es muy clara: lo que mantiene a la Iglesia *hoy* en su ser de Iglesia de Dios son precisamente las mismas realidades cristológicas y pneumatológicas que le dieron origen. El misterio está, si podemos hablar así, en que esas realidades (cristológicas y pneumatológicas) de que hablamos no están «fuera», sino que Dios las ha puesto (»sacramentalmente») «dentro»: en el seno mismo de la Iglesia histórica. Son esas realidades la Palabra y los Sacramentos: la Palabra que anuncia el misterio redentor de la Palabra hecha carne y la donación del Espíritu, y los Sacramentos que confieren la gracia que justifica. A través de la Palabra y los Sacramentos la fuerza del Espíritu Santo hace presente en la historia humana el misterio de Cristo. Así, el Dios uno y trino en el que creemos (*credo 'in' Deum*) crea y recrea así a la Iglesia, que creemos (*credo Ecclesiam*).

En efecto, el Espíritu de Cristo, en el acontecimiento de la Palabra y de los Sacramentos, hace re-nacer permanentemente a la Iglesia como comunidad y como institución: la Iglesia —decía con frase gráfica Santo Tomás—, la Iglesia de las piedras vivas, se «fabrica» a través de los sacramentos¹⁴. Pero, por otra parte, ese servicio constituye la tarea misma de la Iglesia, su misión: es la Iglesia la que «hace» los sacramentos (*sacramenta sunt Ecclesiae*; de ahí la denominación conciliar: *Ecclesia, sacramentum salutis*).

¹⁴ Tomás de Aquino, *In I Cor. 11, 2* (Marietti, 269): «Sacramenta, a quibus fabricata est Ecclesia».

En la fase histórica de su existencia, el misterio de la Iglesia que creemos, consiste en ser, simultáneamente, fruto de la salvación (*fructus salutis*) e instrumento de la salvación (*medium salutis*). Con otras palabras, que introducen conceptos fundamentales de la eclesiología contemporánea: la Iglesia, como sujeto histórico, es, a la vez, *communio* y *sacramentum*: realidad (eterna) de comunión y sacramento (histórico) de esa comunión. Podríamos decir que el método o camino de la eclesiología dogmática tiene como fin dar razón teológica del misterio que se expresa en ese binomio. El método sustancialmente consiste en estudiar el ser y la misión de la Iglesia hoy desde su origen histórico, cristológico y trinitario. Aquí debe concentrarse el esfuerzo teológico, también en el plano ecuménico, como ha aparecido claro en el citado documento católico/luterano sobre Iglesia y justificación, en el que en su primera página se lee que «todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia y efecto de la justificación debe ser visto en el contexto global de las declaraciones sobre la Iglesia, los medios de salvación y el ministerio instituido para la Iglesia»¹⁵. Éste es el hábitat teológico para ese ulterior diálogo que la Declaración de Augsburgo abre y exige.

PROF. DR. PEDRO RODRÍGUEZ
Universidad de Navarra (Pamplona)

¹⁵ Comisión Mixta Católico Romana / Evangélico Luterana, *Iglesia y Justificación*, n. 2.