

La fe como acceso a la comprensión de la Iglesia

Usando la terminología de Troeltsch († 1923) hay que acentuar que en este tratado de la Iglesia se aplica el método dogmático y no el histórico; el juicio sobre la Iglesia se emite desde un determinado punto de vista que es la fe en la revelación de Cristo. Como la Iglesia es un fenómeno histórico, deben ser investigados y explicados los hechos históricos que condujeron a su nacimiento y que son manifestaciones de su vida. Pero el transcurso de los acontecimientos no sólo será constatado, sino que además será valorado. El estudio de la Iglesia caería de otro modo en el relativismo histórico, que conoce el transcurso del mundo, pero no tiene una norma concreta y segura para valorar definitivamente los procesos histó-

ricos, sus relaciones y las fuerzas que los determinan. La norma valorativa es para nosotros la fe que Dios nos ha regalado por medio de Cristo.

1. La Iglesia, realidad de fe

1. En la fe hace el hombre la afirmación del Dios vivo revelado en Cristo. La fe viva es un proceso intelectual, pero es más que eso justamente por ser viva. No es sólo fe intelectual, sino entrega del yo humano a Dios por medio de Cristo; en ella participa el hombre de la vida de Dios. La fe es, por tanto, realización vital. La participación en la vida de Dios Padre es concedida por la participación en la vida de Jesucristo (*Jo. 14, 6*). El «sí» a Dios está, pues, incluido en el «sí» a Cristo. Sólo en esa afirmación de Cristo puede vivir la fe. Cristo a su vez es accesible en la Iglesia, cuya cabeza es el mismo Cristo. Por eterno decreto de Dios, Cristo está tan referido a la Iglesia, que sin ella no puede entenderse plenamente, lo mismo que sin ella no puede llegarse a El. En la Iglesia está representada la nueva humanidad cuyo padre y patriarca es Jesucristo. Adán fué el primer padre de la humanidad terrena en sentido biológico. Cristo es el primer padre del hombre celestial que vive en el Espíritu Santo y nace del Espíritu Santo (*Rom. 5, 12-21; I Cor. 15, 44-49; Jo. 3, 3*). La misión del Hijo de Dios está ordenada a la configuración de esta humanidad. «Cristo vino al mundo para fundar la Iglesia» (Santo Tomás de Aquino, *Explicación del Evangelio de San Mateo* 16, 18). En el eterno decreto del Padre de enviar a su Hijo al mundo fuimos elegidos antes de la constitución del mundo para participar en Cristo de todos los dones espirituales de bendición (*Eph. 1, 3*). Este es el eterno misterio de Dios en que se funda la salvación de los hombres. Hasta la plenitud de los tiempos estaba oculto en la profundidad del Padre, pero ahora ha sido revelado en Cristo. En El quiso dar el Padre un nuevo principio a la humanidad. La nueva humanidad ha sido sacada por la palabra de Dios del modo de existencia carnal y del mundo y ha sido convocada en el Espíritu Santo como comunidad nueva, que está ante el Padre, santa e inmaculada, alabándole y glorificándole por su obra salvadora (*Eph. 1, 1-14*), configurada por los sacramentos con Cristo, su cabeza.

La humanidad, que ha logrado en Cristo un nuevo modo de vida existe eternamente ante el Padre como idea divina de la verdadera

humanidad viviente. Este es el eterno misterio de la humanidad: el haber sido llamada a participar en la vida del Hijo de Dios encarnado. En esta participación la humanidad se trasciende a sí misma hasta Dios y llega así a ser ella misma. En el misterio de Cristo oculto desde la eternidad y revelado en la plenitud de los tiempos está incluido el misterio de los hombres. La vida de Cristo, según la eterna economía divina, quiere extenderse a todos los hombres obedientes a la palabra de juicio y gracia que Dios dirige a los hombres en Cristo. La comunidad de los llamados por Cristo, de los participantes en su vida, es la Iglesia. Tiene una determinada estructura, porque está ordenada jerárquicamente. En razón de su relación a Cristo podemos llamarla en cierto sentido extensión del misterio de Cristo sobre la historia.

2. Cristo sólo deja comprender su misterio más íntimo en la entrega creyente al Padre, que se revela en El (§ 145). Lo mismo vale de todo lo que pertenece a Cristo. Por tanto, el misterio de la Iglesia pertenece a los contenidos y realidades de la revelación divina; completa y plenifica a Cristo y su obra es la totalidad intentada por Dios en su eterno plan de salvación. Sólo la fe concede la virtud visual necesaria para captar el misterio de la Iglesia en la plenitud de su sentido. El sentido propio y verdadero de la Iglesia no se abre a la mera reflexión y pensamiento naturales, que estudian la Iglesia bajo los aspectos que les son accesibles como fenómeno histórico, como estructura sociológica, como potencia política, como poder educador, etc. Es cierto que el pensamiento natural puede percibir muchos elementos de la Iglesia, pero no puede darse cuenta de su situación y sentido divinos. Al incrédulo le falta la única facultad que capacita para ver el misterio de la Iglesia: la fe. Ante la Iglesia está como un daltoniano ante una sinfonía de colores; puede captar elementos y partes, pero no puede darse cuenta del sentido de la totalidad. La realidad salvadora que se nos ha hecho accesible en Cristo no puede ser lograda ni por la carne ni por la sangre (*Mt.* 16, 17); sólo se revela a quien mira con los ojos de la fe.

De la diferencia de ambos métodos vale lo que dice H. Thielicke sobre la distinción del método teológico y científico-natural en un ejemplo. En su obra *Mensch zwischen Konstruktionen* (München, 1957, 14-16), dice: «La Pasión según San Mateo de Bach tiene también un aspecto físico; bajo este punto de vista la obra de Bach consiste en una serie ordenada de tonos y vibraciones, cuya investigación está, por supuesto, tan justificada, como la

interpretación musical o religiosa de la obra de arte. Pero habría que decir que se trata de dos modos de consideración que no pueden adicionarse ni pueden mezclarse. Bajo cada uno de esos puntos de vista se ve, a pesar de la identidad de la cosa, un objeto distinto. Tan falso sería decir que la estadística de las vibraciones es la 'Pasión según San Mateo' de Bach—peor aún decir que tal estadística es la esencia de la obra—como querer negar el aspecto cuantitativo y físico de la obra de arte en nombre de la calidad musical. Sería lo mismo que pretender negar la validez absoluta de una idea por el hecho de que es pensada en el transcurso temporalmente cuantitativo de ciertas funciones cerebrales. No pueden ser unidos ambos aspectos y su unión lleva a conclusiones grotescas; habría que decir, por ejemplo, que el nacimiento del Fausto se debió a determinadas características de la *Fissura sylvii*, de Göthe, como dijo Th. Bovet.

Tan pronto como interpreto una obra de arte hablo de una cualidad para cuya descripción no puedo usar las medidas cuantitativas pertenecientes a un ámbito completamente distinto, porque la cantidad no dice nada de la esencia. Sería un materialista físico—permítaseme la expresión—si dijera que una sinfonía de Beethoven es una serie de vibraciones determinadas o que un cuadro de Rembrandt es un determinado tejido impregnado de sustancias oleaginosas. Y al revés: sería un fantástico idealista si negara a esas obras la fisiología de su corporeidad, por así decirlo, y creyera que sólo está permitido hablar de validez eterna y de valores musicales. También aquí reconocemos, por tanto, claramente que se trata de dos caras y de dos aspectos de la misma cosa.»

3. En vista de que la fe es imprescindible, es de gran importancia examinar qué significa creer en la Iglesia. Debemos hacer una distinción muy importante. En sentido propio y estricto sólo puede creerse en Dios y no en una criatura por muy digna que sea. El mundo extracristiano desconocía por completo el hecho de que un hombre crea en Dios con incondicional entrega; sólo ha sido posible después de la autorrevelación de Dios. La distinción aquí necesaria se expresa mejor en latín y en las lenguas románicas que en alemán. Decimos: *credo Deo* o *credo in Deum*; con ello queremos decir que creemos lo que Dios nos dice en la Revelación o que nos entregamos a El. Sin embargo, la formulación respecto a la Iglesia es: *credo Deo ecclesiam*. Frente a Dios el hombre puede hacer un acto de fe en sentido doble: tomando en serio el hecho de que Dios se revele, y entregándose a El en la fe. Pero lo que Dios comunica o crea no puede ser creído de ninguna de las dos maneras; sólo puede ser contenido u objeto de la fe en la que tomamos en serio la palabra de Dios y a Dios mismo. Aparece claro en el símbolo apostólico de la fe; está construido trinitariamente: primero se confiesa la fe en el Padre, Creador, después la fe en el Hijo, Salvador y, finalmente, la fe en el Espíritu Santo. Todas las fórmulas

antiguas citan la fe en la Iglesia; siempre está unida al Espíritu Santo (cfr. la colección de Neuner-Roos-Rahner 828, comparada con Denzinger 1-12). Aparece como su primera obra, antes que la comunidad de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna; porque todas esas cosas son concedidas por la Iglesia, pero ella vive del Espíritu Santo.

El hombre cree en Dios por amor de Dios, por Dios mismo; en la fe viva se entrega a Dios. La Iglesia es objeto de la fe que el hombre tiene a Dios. Podemos decir con una distinción escolástica que Dios es objeto formal de la fe y la Iglesia es objeto material de ella. En la entrega a Dios le creemos su revelación sobre la Iglesia. En este sentido es objeto de la fe la Iglesia que predica el Evangelio y exige creer en él; es un misterio de la fe.

4. Esta distinción es tan importante que la teología la ha tenido siempre en cuenta. Dice, por ejemplo, Pedro Crisólogo (*Sermón 57*: PL 52, 360 C): «Cree en Dios, quien confiesa a la Iglesia en Dios.» Paschasius Radbertus explica así la diferencia (*De fide, spe et caritate*, I, 6, núms. 1 y 2; PL 120, 1402-1404): «Nadie puede decir con razón: creo en mi prójimo o en un ángel o en una criatura. En la Sagrada Escritura encontraréis por todas partes que esa fe sólo se refiere a Dios... Es cierto que decimos: creo en este hombre, del mismo modo que decimos: creo en Dios; pero no creemos ni en este hombre ni en ningún otro. Porque ellos no son ni la Verdad ni la Bondad, ni la Luz ni la Vida, sino que sólo participan de ellas. Por eso dice el Señor en el Evangelio cuando quiere aludir a su identidad esencial con el Padre: vosotros creéis en Dios, creéis también en mí. Si no fuera Dios, no se podría creer en El; por tanto, con esas palabras se revela a Sí mismo como Dios. No decimos, por tanto; creo en la santa Iglesia católica, sino que dejamos la partícula «en» y decimos: Creo la Santa Iglesia católica, lo mismo que decimos creo la vida eterna y la resurrección de la carne. De otra forma parecería que creemos en las criaturas y eso no está permitido. Creemos sólo en Dios y en su única majestad.» Según Rufino de Aquileya la preposición «en» separa al creador de las criaturas, lo divino de lo humano (*Comentario al Símbolo de los Apóstoles*, 26; PL 21, 373 A-B). Santo Tomás de Aquino piensa lo mismo; dice en la *Suma Teológica* (II 2 q. 1, art. 9 ad 5): «Cuando se dice «creo en la Iglesia católica», hay que entenderlo del hecho de que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo que santifi-

ca a la Iglesia, de forma que resulta este sentido: creo en el Espíritu Santo que santifica a la Iglesia. Pero es mejor y corresponde al uso general suprimir la partícula «en» y decir sencillamente creo la santa Iglesia católica, tal como se expresa también el papa León.» De modo parecido dice San Alberto Magno (*In 3 Sent.* d. 34, art. 6): «Cinco artículos de la fe se refieren al Espíritu Santo, respecto a El mismo y respecto a sus dones... Entre los regalos y dones el primero es aquel mediante el que santifica y une la Iglesia... Creo la Santa Iglesia católica, es decir, creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia católica, es decir, la Iglesia universal...»

La distinción se remonta a San Agustín, que habla de una fe en Dios (*in Deum*), de una fe a Dios (*Deo*) y de una fe frente a la verdad que Dios revela (*Credo Deum*). Dice, por ejemplo, en un sermón sobre el Evangelio de San Juan (*In Jo trat.* 29, n. 6; PL 35, 1631): «No intentes entender para creer, sino creer para entender; pues si no creéis, no entenderéis. Mientras yo he aconsejado la obediencia para posibilitar la comprensión de la fe... vemos que EL (Cristo) dice: Quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre, reconocerá mi doctrina. ¿Qué significa: reconocerá? Significa: entenderá. Pero, ¿qué significa: quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre? Significa: creer. Todos están de acuerdo en que «reconocerá» significa «entenderá». Pero para entender que las palabras «quien quiera cumplir la voluntad de mi Padre» se refieren a la fe necesitamos que el Señor nos lo explique mejor y que nos demuestre que el cumplimiento de la voluntad del Padre pertenece realmente a la fe... El Señor dice claramente «es obra de Dios que creáis en quien El ha enviado». Que creais en El, no que le creais. También los demonios le creyeron, pero no creyeron en El. De sus apóstoles podemos decir al contrario: «creemos a Pablo», pero no podemos decir «creemos en Pablo»; creemos a Pedro, pero no creemos en Pedro... ¿Qué significa, pues, creer en EL? Estar unidos a El por la fe, amarle por la fe, dirigirse a El por la fe y estar unido a sus miembros.»

En el espíritu de San Agustín se mueve Fausto de Reij (*De Spiritu Sancto*, I, 2; PL 62, 11 A): «Creo la Iglesia como madre del renacimiento, pero no creo en la Iglesia como si fuera la autora de la salvación.» El *Catecismo Romano* dice a este respecto: «La confesión de una santa Iglesia católica es necesariamente cosa de la fe. Pero mientras que en (latín: in) las tres Personas de la Trinidad —en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo— creemos de manera

que fundamos en (latín: in) ellos nuestra fe, variamos la expresión y no decimos: creemos en (latín: in) la santa Iglesia católica, sino sencillamente: creemos la santa Iglesia católica. La diferencia de expresión alude a la diferencia entre Dios creador y lo creado, y a la vez significa que atribuimos a Dios todos los dones de gracia de la Iglesia» (*Catechismus Romanus*, I: *Einführung und Vom Glaubensbekenntnis*, edit. M. Gatterer, S. J., traduc. de Anton Koch, S. J. (Innsbruck 1932). Cfr. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, París, 1953).

5. Así entendida la fe, el *Catecismo Romano* exige la fe para la verdadera comprensión de la Iglesia cuando escribe: «Finalmente, hay que enseñar en qué medida pertenece a los artículos de la fe el creer en una Iglesia. Pues, aunque todos perciben con sus sentidos y razón que en la tierra hay una iglesia, una comunidad de hombres consagrados a Cristo, el Señor, y parece que no necesitan de la fe para saberlo, porque ni los judíos ni los turcos dudan de ello, sólo el entendimiento iluminado por la fe puede reconocer los misterios implicados en la santa Iglesia de Dios; las conclusiones racionales no le fuerzan ni le obligan a conocerlos. Por tanto, como este artículo trasciende las facultades y fuerzas de nuestro conocimiento no menos que los otros, confesamos con plena razón que conocemos el origen, los oficios y las dignidades de la Iglesia con los ojos de la fe y no con la razón humana» (parte I, cap. 10, cuestión 17).

6. Según esto la Iglesia es también objeto de las profesiones de fe en todas sus variantes. En ellas expresa el orante su fe en la Iglesia. Pero no es el individuo aislado quien al orar cumple su fe en la profesión de fe, sino que es el yo definido por su pertenencia a la comunidad de hombres solidarios por la palabra de Dios en el Espíritu Santo. En cierto modo no reza el yo individual sino el yo social, no reza el hombre en cuanto persona, sino el hombre en cuanto miembro (*Gliedperson*) (M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, 1940, 23-82). En la oración y confesión del individuo reza, pues, y confiesa su fe la comunidad misma; en el yo individual habla el nosotros de la totalidad. En la profesión de fe el creyente realiza su fe en nombre de toda la Iglesia (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, 2 q. 1 a. 9 ad 3; *in 3 Sent.* d. 25 q. 1, art. 2 ad 4). Resulta, por tanto, que en los símbolos de la fe la Iglesia expresa

por boca de sus miembros su fe en la Iglesia, es decir, en sí misma. Se profesa a sí misma y su misterio que es un elemento del misterio de la salvación. Por raro que parezca que la Iglesia crea en sí misma y tenga que creer en sí misma, es seguro que la Iglesia sólo en la fe logra una recta interpretación de sí misma en cuanto nuevo pueblo de Dios fundado por Cristo. Sin la fe no puede tener tal conciencia de sí misma; sin la fe la Iglesia misma se malentendería, pues lo que ve inmediatamente en su propia existencia es lo humano con sus debilidades y limitaciones, no lo divino. En la fe la Iglesia se afirma a sí misma en cuanto continuación y prolongación del misterio de Cristo, a pesar de todas las experiencias que hace inmediatamente en sí misma. En la autoconciencia creyente obrada por Dios la Iglesia se vuelve sobre sí misma y se afirma. Esta autointerpretación está implicada en la fe en Dios que se revela en Cristo.

En esta autointerpretación la Iglesia se confiesa la única santa Iglesia apostólica, la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad divina. La afirmación de sí misma es una oración frente a Dios, ya que es justamente afirmación de Dios mismo; y frente a los hombres es un testimonio de Cristo que la Iglesia tiene que dar en el Espíritu Santo hasta la vuelta de Cristo según el mandato del Señor mismo (*Apoc.* 1, 9). Dentro de la Iglesia dan este testimonio unos ante otros, especialmente los portadores del oficio de enseñar ante los fieles que escuchan. Más tarde trataremos esta cuestión expresamente.

En el artículo noveno del Símbolo apostólico la Iglesia es, según esto, tanto objeto como sujeto de la fe. Es lo uno siendo lo otro. El individuo no puede cumplir su fe más que en cuanto miembro de la Iglesia y la Iglesia cumple su fe por medio de los creyentes.

7. Surge aquí la cuestión de si todas estas reflexiones no se mueven en un círculo intelectual cerrado. Así es en realidad, pero no son lo que se llama un *circulus vitiosus* (cfr. K. Adam, *Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie*, en: «Wissenschaft und Weisheit» 6 (1939) 1-25). Estamos más bien en el círculo de la fe que es algo perfecto y total en sí mismo. Quien lo ve sólo desde fuera se quedará perplejo como ante un enigma. Para entender estas reflexiones hay que tener en cuenta que la Iglesia nos testimonia la Revelación ocurrida en Cristo. Este testimonio tiene fuerza de convicción por-

que la Iglesia tiene la autoridad de Cristo. Pero este mismo hecho nos es a su vez garantizado por la Iglesia. La razón por la que el testimonio de la Iglesia tiene garantía absoluta—a saber, su autoridad divina—nos es garantizado también por el testimonio de la Iglesia sobre sí misma. En su testificación sobre Cristo está incluido el testimonio sobre sí misma. Sobre su testimonio de sí misma descansa su testimonio de Cristo. Su testimonio de sí misma soporta su testimonio de Cristo y su testimonio de Cristo soporta el testimonio que da de sí misma. Su testimonio sobre sí misma sólo es verdadero, si lo es su testimonio de Cristo. Ambas testificaciones se fundan y condicionan recíprocamente.

¿Cómo puede justificarse este círculo? Porque la Iglesia tiene conciencia inmediata del misterio de Cristo y, por tanto, de su propio misterio. «En último término todo debe referirse a una certeza inmediata. También esta certeza es inmediata: la Iglesia católica ha oído de labios del Señor mismo lo que debe ser; a ella le habla cuando dice: «me quedo con vosotros hasta el fin del mundo»; también se dirigen a ella aquellas palabras: «como mi Padre me envió, yo os envío a vosotros». A su cabeza aseguró el Señor: «tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Ella misma ha oído éstas y parecidas palabras, que más tarde fueron inscritas en su centro por varones a quienes sólo ella conoce, a quienes sólo ella podía dar los predicados apropiados, a quienes, fuera de su círculo, jamás se les hubieran podido ocurrir esos predicados; ella misma vió las obras y los milagros del Señor y escuchó sus palabras y sermones; querer obligarla a buscar y dar otros argumentos sería lo mismo que obligar a uno que ha visto un hecho él mismo y está plenamente cierto de él a que exija a otro hombre que le testifique que ha visto ese hecho, como si lo vivido por él mismo sólo pudiera ser cierto para él cuando otro le dice que él lo ha vivido. No hay certeza mayor que la inmediata; de nuestra propia existencia nadie nos puede dar certeza más que nosotros mismos. Tampoco este saber es mediato, sino inmediato» (J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen* (1835) 341). Quien entra en la Iglesia por la fe participa de este saber inmediato que se conserva en el recuerdo de la Iglesia.

8. Sólo consigue la visión de la fe quien se libera del orgullo y vanidad, de toda afirmación de sí mismo frente a Dios. Como el hombre está siempre expuesto a la tentación de afirmarse a sí mis-

mo contra Dios, está siempre en peligro de ver a la Iglesia falsa o torcidamente. La tentación es fomentada por el escándalo de la Iglesia y el hombre cae en ella cuando se escandaliza de la Iglesia. La razón de este escándalo es la misma que en Cristo: la unión de lo divino a lo humano, el destierro de Dios en la debilidad humana (*Phil.* 2, 6-8; cfr. §§ 145 y 193).

Möhler describe así la unión de lo divino y lo humano en la Iglesia (*Symbolik* § 36): «Por Iglesia en la tierra entienden los católicos la comunidad visible de todos los creyentes, fundada por Cristo, en la que bajo la dirección de Cristo y por medio de un apostolado ininterrumpido y ordenado son continuadas hasta el fin del mundo las actividades desarrolladas por el mismo Cristo durante toda su vida terrena para purificación y santificación de la humanidad, y en la que a lo largo de los tiempos son llevados todos los pueblos hacia Dios. Por tanto, se ha confiado algo tan grande e importante a una unión visible de hombres. La razón última de la visibilidad de la Iglesia es la encarnación del Logos divino; si se hubiera infundido en el corazón de los hombres sin haber asumido la figura de siervo y sin haberse manifestado en un cuerpo humano, habría sido también fundada una Iglesia invisible e interna. Pero al encarnarse, la Palabra se pronunció a sí misma de modo humano, externamente inteligible, habló a los hombres como hombre, padeció y actuó humanamente, para recuperar a los hombres y llevarlos al reino de Dios; el medio que eligió para conseguir su fin correspondía plenamente a los métodos generales de educación condicionados por la naturaleza y necesidades del hombre. Esto fué decisivo para la creación y constitución del medio por el que Cristo quería actuar en el mundo y para el mundo, incluso después de haberse marchado del mundo. La divinidad había actuado en Cristo humanamente, y humana iba a ser la forma de proseguir su obra. La predicación de su doctrina necesitaba ahora una mediación visible y humana, y tenía que ser confiada a mensajeros que enseñaran y educaran a la manera humana y visible; tenían que ser hombres quienes hablaran y trataran con los hombres, para llevarles la palabra de Dios; y como en el mundo de los hombres lo grande sólo prospera dentro de una comunidad, Cristo fundó también una comunidad y su divina palabra; su viva voluntad y su generoso amor crearon una íntima fuerza cohesiva en los suyos, de forma que a su organización externa correspondiera un impulso amoroso puesto en el corazón de los creyentes y así nació entre ellos una viva e íntima unión recíproca y se pudo decir: ahí están, ahí está su Iglesia, la institución en la que El pervive, en la que sigue actuando su espíritu y resonando la eterna Palabra por El pronunciada. La Iglesia visible desde el punto de vista desarrollado es, pues, el Hijo de Dios que se encarna continuamente en figura humana, que se renueva y rejuvenece sucesivamente hasta el fin de los tiempos; es la continua encarnación del Hijo de Dios; la Sagrada Escritura llama por eso a los creyentes cuerpo de Cristo. Es, pues, claro que, aunque la Iglesia se compone de hombres, no es puramente humana. En Cristo hay que distinguir lo divino y lo humano, pero ambas cosas forman unidad en El; y así se prolonga y continúa en la Iglesia como totalidad indivisa. La Iglesia, su permanente manifestación, es a la vez divina y humana, es la unidad de ambas cosas.

Es Cristo quien actúa ocultamente en las estructuras terrenas y humanas de la Iglesia, que tiene un aspecto humano y otro divino, sin que puedan separarse uno del otro. Ambos aspectos intercambian por eso sus predicados: lo divino, Cristo vivo y el Espíritu Santo, es lo infalible en la Iglesia, pero también lo humano es infalible porque lo divino no existe para nosotros sin lo humano; lo humano no es infalible de por sí, pero lo es por ser órgano y manifestación de lo divino. Ahora entendemos por qué pudo ser confiado a los hombres algo tan grande y tan importante.»

El autoextrañamiento de Dios en la Iglesia es más amplio y profundo que el que hizo en Cristo, ya que en la Iglesia lo divino entra en la imperfección y pecaminosidad humanas; se confía a manos que pueden estar sucias. Por eso está más oculto que en Cristo. Pero la debilidad tiene por otra parte un límite en la indestructibilidad e infalibilidad que Cristo prometió a la Iglesia.

«La inmediatez y prepotencia de la inspiración divina, la época de la irrupción creadora se inicia con Cristo y sus apóstoles. El *tradere* sustituye al *revelare*; la *assistentia Spiritus Sancti* sustituye en la prevención del error a la abundancia positiva de Espíritu. La *ratio theologica* sustituye a la intuición profética. La enorme dinámica de la predicación de Cristo se extiende a órdenes estables y formulaciones legales. La logia de Jesús llena de vida que penetraba hasta los corazones y la de los inspirados apóstoles, son transmitidas en la rígida envoltura de los dogmas. El éxtasis del nuevo ethos y del nuevo amor es medido por una *regula disciplinae*. Nace un derecho canónico con leyes y prescripciones cada vez más abundantes. Nace una teología eclesiástica con todos los rasgos de una empresa escolar, con definiciones y distinciones, con silogismos y pesados argumentos, nace una ciencia de lo *credibile*, que aprisiona la vida que brota del Evangelio en conceptos y dogmas temporales y teje humanamente los hilos de la Revelación divina. La Iglesia de Cristo aparece en el horizonte del creyente como una estructura de instituciones objetivas y autoritarias, de poderes, dogmas y leyes. Esta es la forma específica de la *exinanitio* de la Iglesia.» Pero esto continúa: «Como la Iglesia a semejanza de Cristo y en mucha más medida que El está expuesta a los poderes de la historia, a las propiedades de los caracteres humanos, a las características del ámbito histórico y a los efectos específicos del tiempo que transcurre, su manifestación externa recibe numerosas influencias de fuera que desfiguran su belleza primera y pueden poner en peligro nuestra fe, si se fija sólo en la apariencia externa del cristianismo en lugar de orientarse con segura confianza hacia las fuerzas ocultas de bendición de una alegre esperanza definitiva» (K. Adam, *Vom Aergernis zum sieghaften Glauben*, en: *Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers* (1939) 41-51).

Así es tentado el hombre de escandalizarse de la Iglesia; sólo por la fe puede vencer esa tentación. Gracias a la fe se da cuenta de que la Iglesia, por ser la continuación del misterio de Cristo, está some-

tida a la misma ley que condujo a Cristo hasta la muerte (*Mt.* 16, 21; *Lc.* 24, 26), muerte que fué un escándalo para los judíos y una locura para los paganos. La gloria de Dios está presente en la Iglesia, pero sólo se revela en las formas a la vez veladas de lo humano, finito y limitado. Lo eterno se manifiesta en figura temporal; sólo puede llegar hasta nosotros en figura temporal para que lo temporal pueda ser transformado en eterno. En la fe el hombre logra a la vez la seguridad de que lo oculto se revelará algún día. El escándalo es así superado; quien no lo supera creyendo, será vencido por él. El judío y el pagano se rieron de Cristo (*Rom.* 1, 16; *1 Cor.* 1, 20-31; *ACT.* 17, 18-20, 32) y también creerán que la Iglesia es una locura o un engaño.

II. *La Eclesiología, ciencia de la fe*

1. Lo que la Iglesia afirma en su fe en Cristo y en su fe en sí misma—fundada en la fe de Cristo—, es estudiado y desarrollado en la teología de la Iglesia, en la Eclesiología, con los métodos de la ciencia teológica. La Eclesiología es una mirada, metódicamente lograda, al misterio de la Iglesia. También la sencilla fe que afirma que el hecho de la Iglesia tiene alguna idea del misterio afirmado por ella, de sí no sería un proceso inanimado, carente de espíritu y, por tanto, indigno del hombre. La *fides* no puede existir sin un *minimum de intellectus*. Pero en la Teología se desarrolla metódicamente esa idea de lo creído que pertenece necesariamente a la fe hasta que se convierte en un saber más amplio y profundo, sistemáticamente ordenado y unitario, sin que por eso el misterio deje de ser misterio ni el saber ahogue la fe. La ciencia dogmática presupone, por tanto, el método histórico y el método filosófico íntimamente unidos y no sólo yuxtapuestos y cada uno en su función específica. Recuérdese lo que dijimos sobre el método teológico en la introducción al primer volumen.

La Teología dogmática de la Iglesia se distingue por su método de todas las demás disciplinas y métodos: del método aplicado en la Teología fundamental o método apologético; del aplicado en el Derecho canónico o en la Historia de las religiones, del histórico y del sociológico. Las diferencias no impiden una estrecha relación con todas esas disciplinas y métodos. Hay disciplinas teológicas que estudian la Iglesia desde el punto de vista de la fe, pero sólo en de-

terminados aspectos de ella; la Teología dogmática, en cambio, pretende dar una visión total de la Iglesia; desde el punto de vista de la fe intenta hacer un amplio análisis que tenga en cuenta todos los elementos esenciales para comprender la Iglesia. La ciencia dogmática parte de la autointerpretación creyente de la Iglesia de su época. Intenta, pues, aclarar lo que la Iglesia misma dice aquí y ahora de sí misma. Pero el autotestimonio de la Iglesia en cada generación sólo puede ser comprendido en razón de toda la evolución histórica de ese autotestimonio y de la interpretación que la Iglesia hace de sí misma. Sólo a la vista del desarrollo total de la Iglesia hasta un determinado nivel logra la ciencia dogmática la plenitud de la comprensión creyente de la Iglesia.

2. *El Derecho canónico* estudia la Iglesia desde el punto de vista de la ordenación visible que Cristo le dió y que ella ha desarrollado a lo largo del tiempo según las necesidades de su evolución histórica.

3. La *Teología fundamental* intenta demostrar que la actual Iglesia romano-católica es la fundada por Cristo, mostrando que Cristo fundó una Iglesia y que la comunidad fundada por El coincide con la Iglesia católica y romana. Demuestra, por tanto, que la autointerpretación de la Iglesia como Iglesia de Cristo es legítima y que por tanto está autorizada a exigir fe incondicional, entrega confiada y seguimiento total (Cfr. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, II: *Der Auftrag der Kirche*, 1954). La Teología fundamental es capaz de cumplir su misión, porque la Iglesia es un signo erigido entre las naciones y puede demostrar por su significación que es la Iglesia de Cristo. Dice el Concilio Vaticano sobre este tema: «Ahora bien, para que pudiéramos cumplir el deber de abrazar la fe verdadera y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la proveyó de notas claras de su institución, a fin de que pudiera ser reconocida por todos como guardiana y maestra de la palabra revelada.

Porque a la Iglesia Católica sola pertenecen todas aquellas cosas, tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad ca-

tólica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación.

De lo que resulta que ella misma, como una bandera levantada para las naciones (*Is.* 11, 12), no sólo invita a sí a los que todavía no han creído, sino que da a sus hijos la certeza de que la fe que profesan se apoya en fundamento firmísimo. A este testimonio se añade el auxilio eficaz de la virtud de lo alto. Porque el benignísimo Señor excita y ayuda con su gracia a los errantes, para que puedan llegar al conocimiento de la verdad» (D. 1793-94). El Concilio cita la promesa del reino de la paz profetizada por Isaías. Isaías profetiza (cap. 11) que de la vara de Jesé nacerá un retoño, al que será insuflado el espíritu del Señor. Juzgará con justicia y matará a los malvados. Habrá entonces un reino de paz simbolizado en que el lobo comerá junto con el cordero y el niño jugará con los escorpiones. En este reinado de paz «el renuevo de la raíz de Jesé se alzaré como estandarte para los pueblos. Y le buscarán las gentes, y será gloriosa su morada. En aquel día, de nuevo la mano del Señor redimirá al resto de su pueblo, a lo que reste de Asur y de Egipto, de Patros, de Cur, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas del mar. Alzaré su estandarte en las naciones y reunirá a los dispersos de Israel, y juntará a los dispersos de Judá, de los cuatro confines de la tierra» (*Is.* 11, 10-12).

Del mismo modo que el pueblo reformado y próspero es un signo para las naciones paganas, la Iglesia, nuevo pueblo de Dios en el Nuevo Testamento es un signo celestial en el mundo. El hecho de que la Iglesia sea un signo implica, además de su pura visibilidad, el ser visible como pueblo de Dios. La Teología fundamental intenta interpretar la significación de la Iglesia. Su tarea sería demasiado reducida si la significación de la Iglesia que trata de interpretar se limitara a lo visible; pero implica también la interpretación de los signos audibles. La Iglesia en cuanto signo abarca lo visible y lo audible, es decir, todo el ámbito que ocupa el fenómeno y manifestación de la Iglesia. También la dogmática ve a la Iglesia bajo su aspecto de signo, pero desde un punto de vista distinto del de la Teología fundamental, ya que trata de interpretar el misterio de la Iglesia representado en su signo, es decir, en lo visible y audible de ella. La Teología fundamental trata de interpretar la significación de la Iglesia para demostrar su origen divino y la legitimación de su afirmación de que es la Iglesia de Cristo. No puede proceder como si nada supiera de que la Iglesia procede de la voluntad de

Cristo; si eligiera ese método, no sería ciencia teológica, sino una disciplina de la historia de las religiones comparadas. Pero en realidad la Teología fundamental es impulsada hacia su tarea por la fe del teólogo en que la Iglesia ha sido fundada por Cristo. Esta fe es la que da el impulso decisivo a la Teología fundamental, de forma que rige la investigación del problema y controla cuidadosamente las desviaciones de la verdad. Sin fe en la Iglesia de Cristo faltaría el interés existencial que hace de la Teología fundamental un esfuerzo de vida o muerte, por así decirlo. Por otra parte, la fe en cuanto *fides purgans*, en cuanto fuerza purificadora, pone al teólogo en situación de investigar objetivamente, ya que limpia el espíritu y el corazón de toda obcecación y vanidad; le pone en una relación con el objeto sin la que es imposible la búsqueda fecunda. Pero aunque el teólogo que hace Teología fundamental recibe el impulso necesario de la fe, al intentar demostrar la legitimidad de las exigencias y pretensiones de la Iglesia no aduce la Revelación sino argumentos racionales. Investiga los argumentos racionales que hacen que la fe sea razonable. Estudia la Iglesia en cuanto signo y trata de interpretar ese signo. La meta de sus esfuerzos es justificar la fe en que la Iglesia es fundación de Cristo. La fe es, pues, su punto de partida y la meta de su camino científico. Pero el camino mismo es el movimiento de la razón. No podemos estudiar aquí cómo se llega del conocimiento racional al acto de fe. La razón puede demostrar que el acto de fe es racional y hasta obligatorio, pero no puede causarlo o producirlo. En definitiva es una decisión del hombre movido por la gracia (Cfr. § 24 y sigs.).

Quien hace Teología fundamental conduce en cierta manera hacia la Iglesia y determina su situación y su arquitectura en la totalidad de la historia humana. El teólogo dogmático entra en la casa misma y explica su magnificencia interior a base de lo que la Iglesia enseña y predica de sí misma. Claro que el primero no puede prescindir del todo de hacer también esta labor, ya que debe indicar que la realidad a que abre paso es a la Iglesia. Viceversa: el dogmático no puede prescindir del todo de determinar el camino, la situación y la arquitectónica, ya que sólo así puede hacerse comprensible el sentido interior de la Iglesia. En cierto sentido se puede decir que quien hace Teología fundamental ve el aspecto exterior. Pero no se puede separar el «dentro» del *fuera*, ya que lo externo sólo es comprensible en cuanto medio y manifestación de lo interior y esto en cuanto entelequia de lo externo. Así, lo interno

se ve en lo externo y viceversa. Con más claridad y quizás menos equivocadamente puede caracterizarse la diferencia entre ambas disciplinas diciendo que para la Teología fundamental la fe es punto de partida y meta, mientras que para la Dogmática es también el camino de su investigación, ya que se trata de lograr una idea creyente de lo ya mantenido por la fe. La Dogmática mira el objeto que la fe le da con los ojos de la fe y con los ojos de la razón.

La tarea de la Teología fundamental es, por tanto, de especial importancia, ya que varias comunidades religiosas afirman que son la Iglesia de Cristo. Frente a estas pretensiones, la Teología fundamental se convierte en apologética que defiende el derecho de la Iglesia católica y romana. La Teología dogmática delimita la auto-interpretación de la Iglesia católica y romana frente a los errores. La Teología fundamental puede realizar su intención de dos maneras: una histórica (sintética), y otra empírica (analítica). El método histórico parte de la aparición de la Iglesia e investiga su origen; conduce a los escritos neotestamentarios y les considera como fuentes históricas. La interpretación de la Sagrada Escritura da como resultado que Cristo fundó una Iglesia. La investigación histórica demuestra que la Iglesia fundada por Cristo se ha desarrollado en línea continua hasta la actual Iglesia católica y romana, de forma que la Iglesia fundada por Cristo está dada en la Iglesia católica y romana. Uno de los fines más importantes de esta demostración es el primado del Papa. Podemos llamar a este método sintético y estudiar las verdades y valores religiosos que se realizan en la Iglesia y el creyente ve en ella; presenta a la Iglesia como cumplimiento de nuestro anhelo de verdad y santidad, de orden y belleza, de comunidad, y concluye: una institución que realiza todos esos valores tiene que ser la Iglesia de Cristo, a no ser que desesperemos de que la historia y nuestra vida tengan algún sentido. Cfr. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens* (1935), 12-17. Podemos llamar a este método analítico. Lo mejor es que la Teología fundamental use ambos métodos, cosa que puede hacerse de la manera siguiente: se parte del cristianismo tal como se nos ofrece hoy día, se indican en general los rasgos que le distinguen de los demás fenómenos religiosos actuales y se regresa a través de los siglos hasta su origen. Allí se llega a Jesucristo. Surge entonces la cuestión ¿quién era Jesucristo? Se demuestra que es único e incomparable que no cabe en las medidas humanas. Dios se dirige en El a los hombres (cfr. §§ 145 y 152). Según el testimonio de los escritos neotestamentarios, Cris-

to fundó una comunidad. Hay que preguntar entonces dónde se encuentra y dónde está. Esta cuestión surge del hecho de que hay muchas comunidades que pretenden ser la Iglesia fundada por Cristo. ¿Cuál de ellas lo pretende con razón? Al principio del cristianismo aparece en general como un fenómeno único y unitario, perfectamente separado de todos los fenómenos parecidos y no cristianos; ahora, en cambio, existen dentro del cristianismo comunidades distintas y enemigas entre sí. La pretensión de ser la Iglesia de Cristo será legítima en la comunidad que conserve su relación con Cristo sin ninguna interrupción histórica, y en la comunidad en que se predique el Evangelio sin deformaciones ni añadiduras, en la comunidad que tenga las propiedades concedidas por Cristo a su Iglesia. Si el camino que antes se anduvo hacia atrás hasta Cristo se recorre ahora hacia adelante desde Cristo hasta el presente, se llegará a la Iglesia católica. En ella y sólo en ella se conserva y predica la totalidad de la revelación ocurrida en Cristo; sólo ella tiene las propiedades concedidas por Cristo a su Iglesia; sólo ella puede satisfacer el hambre del espíritu y del corazón de los hombres. La Apologética puede, por tanto, demostrar que la Iglesia católica fué fundada por Cristo, que es la única en que se predica intacta toda su doctrina y su originaria pureza, que es la única en que se sirve según su ejemplo y cuya existencia está ordenada según su espíritu. Cfr. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 1954, 10; K. Adam, *Dass Wesen des Katholizismus*, 1953, 7.^a edic., 62-81.

4. Junto a la visión apologética y dogmática de la Iglesia existe también la de las ciencias de la religión, que consideran la Iglesia como un dato constatable por la experiencia e investigación histórica. A diferencia del método apologético-dogmático no afirma *a priori* su carácter divino, sino que el científico de la religión se sitúa ante ella como ante cualquier otro fenómeno religioso y trata de captar lo que le caracteriza y distingue de las demás. Su método es primariamente comparativo. Pero puede ir más allá y tratar de valorar, para lo que puede recorrer el mismo camino que el apologeta, aunque con distinta actitud. Se acerca a la Iglesia y la ve como un extraño, como un frío observador, aunque no sin interés; el apologeta en cambio la ve como un amigo confidente y familiarizado; no es que observe menos agudamente que el historiador o científico de las religiones, pero mira siempre con los ojos del amor, que ven más que los ojos de la «pura objetividad».

Pero aunque el científico de la religión empiece su trabajo interesado, pero desde el punto de vista del frío observador, sobre la marcha y siguiendo el camino descrito antes como propio del apologeta puede llegar a un punto en que se le abre la posibilidad e incluso la probabilidad de que Dios le hable en la Iglesia. Si hasta entonces no podía hacer más que seguir su camino hacia donde le llevara, desde este momento sólo puede continuar con la actitud propia del hombre que se encuentra con Dios: con la actitud del respeto y veneración. Los restantes trabajos le conducirán a lograr la certeza de que en la Iglesia le sale al paso Dios mismo. Esa certeza no es todavía la fe, ni puede originar la fe. Las ciencias de la religión nunca pueden superar la problematicidad propia de todo lo humano, de la que sólo libra el riesgo de entregarse a Dios incondicionalmente. Quien corre ese riesgo deja tras de sí toda seguridad humana y se da cuenta perfectamente de la sabiduría y fuerzas divinas que hay en la Iglesia. La ciencia de las religiones puede en caso favorable ser causa de una decisión a favor de la fe.

5. Para terminar, vamos a citar un texto de Scheeben: «Así como es necesario prestar fe a la revelación divina para conocer y concebir el ser verdadero del Hombre-Dios, Cabeza de la Iglesia, así también es necesario creer esa misma revelación para concebir la grandeza admirable de lo que es propiamente la Iglesia según su ser más íntimo, debido al carácter peculiar de su Cabeza, hombre y Dios.

»El ser más íntimo de la Iglesia es absolutamente sobrenatural, como el del Hombre-Dios; éste es el motivo de que sea tan oculto y misterioso, de que la Iglesia, aunque coincida en su aspecto exterior con otras sociedades humanas, tenga no obstante en su interior un carácter esencialmente distinto de las demás, de que su unidad, su fuerza y su organización sean tan peculiares, sublimes, incomprensibles.

»Podría uno sentirse tentado de concebir el ser de la Iglesia de un modo excesivamente exterior, según la analogía de otras sociedades humanas y cifrar la diferencia esencial que las distingue de éstas únicamente en que ella es una sociedad religiosa y fundada por Dios. Es las dos cosas, no cabe duda; sin embargo, esto no basta para que ella sea algo especialmente elevado e incomprensible para la razón. Así como los hombres se juntan para otros fines, así pueden también unirse para ejercicios religiosos hechos en común; en esto no hay nada sobrenatural. Dios puede disponer, con una institución positiva, la formación de tal sociedad, darle leyes, concederle derechos y privilegios especiales, y hacerlos por otra parte obligatorios para los hombres y mandar que en el cumplimiento de sus deberes religiosos recurran a los mismos, así como sucedía en la Antigua Alianza con las instituciones mosaicas. Sin una intervención sobrenatural, extraordinaria de Dios, no llegará a hacerse tal sociedad; mas

no por ello será sobrenatural y misteriosa en su esencia. En tal caso el culto tributado a Dios no dejaría de ser meramente natural, sólo que estaría reglamentado y orientado por normas determinadas; y si Dios vinculase a las funciones sacerdotales y a las que hubieran de regir la sociedad una eficacia especial, de tal manera que por aquéllas fuesen otorgadas la remisión de los pecados y otras gracias, y por éstas los súbditos fueran dirigidos con toda seguridad en el ejercicio de su vida religiosa, esto ciertamente sería algo extraordinario, sería obra de una providencia particularmente benévola, mas de ninguna manera sería algo verdaderamente místico, sobrenatural. Toda la institución de la Iglesia se reduciría a una educación y dirección de los hombres, reglamentadas por Dios, y a una comunicación legalizada del trato de los mismos con Dios; toda su unidad, toda su actividad sería meramente moral, según la analogía de las demás sociedades humanas.

»La fe descubre en la Iglesia infinitamente más. Por la fe vemos en la Iglesia una institución que no está destinada únicamente a la educación y dirección del hombre natural, sino que da al hombre un nuevo ser y una nueva vida; una posición y un destino completamente nuevos, sobrenaturales, y que ha de apoyarle, confortarle y conducirlo en el esfuerzo que haga por conseguir su destino. Para la fe la Iglesia no sólo fué instituída y legitimada por Dios o por un enviado divino, sino que se funda en el Hombre-Dios, le está incorporada, se ve levantada a su altura, apoyada y llenada por su dignidad y su fuerza divinas; es el cuerpo del Hombre-Dios; todos los que entran en ella se hacen miembros del Hombre-Dios, a fin de que, vinculados en este cuerpo y mediante este cuerpo entre sí, participen de la vida divina, de la gloria divina de su Cabeza. Para la fe, por fin, la Iglesia no es simplemente una servidora de Dios o del Hombre-Dios, no sólo ha de mediar para establecer cierto trato entre Dios y los hombres, sino que, a fuer de cuerpo místico de Cristo, es a la par su verdadera esposa, que fecundada por la virtud divina del Esposo, ha de darle a él y a su Padre celestial hijos celestiales, ha de nutrir estos hijos con la sustancia y luz de su Esposo y conducirlos—más allá de toda la naturaleza creada—al seno de su Padre celestial» (M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, vol. II, págs. 569-571; traducción de Antonio Sancho. Editorial Herder, Barcelona, 1953).

6. A la cuestión metodológica hay que añadir las *definiciones etimológica y real*; no pueden distinguirse con toda precisión ya que en la definición etimológica se refleja siempre la real porque la palabra es siempre la manifestación de la realidad y al interpretar la palabra nunca se puede prescindir del todo de esa función suya. Lo entendido en la palabra depende considerablemente de lo que se entiende por la cosa cuya manifestación es. La definición etimológica presupone, por tanto, alguna idea real de la cosa en cuestión. Viceversa: la cosa está tan unida a la palabra, a su nombre, que en la definición real siempre resuena la palabra. De la idea que se tenga de la cosa dependerá en cierto sentido cuál es la palabra que se

tiene por su expresión apropiada, y de la comprensión del término aplicado a la cosa dependerá la idea real. No es indiferente, por ejemplo, el traducir la palabra griega «ekklesia» por comunidad o por iglesia. Y viceversa: la interpretación de la palabra «ekklesia» depende de si la comunidad fundada por Cristo es interpretada como comunidad local o total, como visible o invisible. Sin embargo, hay que distinguir la definición etimológica de la definición real.