

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXX
Julio-Diciembre 2014
Número 58

SUMARIO

Gabriel Richi Alberti <i>Creo en la Iglesia</i>	273-291
Jaime López Peñalba <i>Aspectos fundamentales en la Mariología «dramática» de Hans Urs von Balthasar</i>	293-332
José María Roncero Moreno <i>“... y la vida del mundo futuro. Amén”</i>	333-351
Alejandra I. Pinto Soffia <i>Tres conceptos que posibilitan una demarcación interpretativa del sermón LII de Maestro Eckardt</i>	353-366
Daniel de la Traba López <i>Encuentro y Reconciliación, experiencias para la Intervención Social</i>	367-390
NOTAS Y COMENTARIOS	
Xabier Pikaza, <i>Sobre Dios Padre</i>	391-395
Gonzalo Fernández Hernández, <i>La política religiosa de Diocleciano y las causas de la «Gran Persecución»</i> .	397-400
Francisco Gómez Ortín <i>Exiguo documento atañente al P. Arce</i>	401-403
Gabriel Richi Alberti <i>Acercarse al Vaticano II. Nota bibliográfica</i>	405-409
Pilar Sánchez Álvarez O. González de Cardedal, <i>Dios en la ciudad</i>	411-416
Francisco Henares Díaz <i>De cuentos orales, devociones, curas y otras trochas en la Comunidad de Murcia</i>	417-423
BIBLIOGRAFÍA	425
LIBROS RECIBIDOS	471
ÍNDICE	473

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.**

**Volumen XXX
Julio-Diciembre 2014
Número 58
ISSN 0213-4381
<http://www.itmfranciscano.org>
E-mail:
carthaginensia@itmfranciscano.org**

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director

Francisco Martínez Fresneda • Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez • Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo de Redacción

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecuménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. P.I. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

Consejo Asesor

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Carbajo Núñez (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma), M. Correa Casanova (Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica. Santiago. Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Porto. Portugal), F. López Bermúdez (Facultad de Letras. Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), V. Bataglia (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Instituto Teológico de Murcia OFM. Murcia. España), D. Sánchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

La suscripción para 2015 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morales, law, anthropology, etc.

Editorial Staff

Director

Francisco Martínez Fresneda • E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez • E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXX - Julio-Diciembre - Número 58

CREO EN LA IGLESIA

GABRIEL RICHI ALBERTI

Resumen

Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam: el Símbolo de los Apóstoles, como sabemos, sitúa la confesión de fe “en la Iglesia”, o mejor dicho, el “creer la santa Iglesia”, en la tercera parte de la estructura trinitaria del credo, es decir, como un desarrollo de la confesión de fe en el Espíritu Santo. Dice Henri de Lubac: «La fe (...) es eclesial en su modo, es teológico en su objeto y en su principio». El objeto del artículo es preguntarse por el significado del “modo eclesial” de la fe. Para ello proponemos tres pasos. En el primero, expondremos el modo eclesial de la fe tal y como acontece en la confesión de fe: la fe, en efecto, en la historia existe y se da sólo como “confesión”. A partir de esta afirmación, parece oportuno considerar, en segundo lugar, el significado que posee el modo eclesial de la fe para la comprensión de la misión de la Iglesia o evangelización. Finalmente, el modo eclesial de la fe conduce a reflexionar sobre la eclesialidad de todas las dimensiones de la existencia cristiana.

Palabras clave: Credo Apostólico, Trinidad, Iglesia, Misión, Fe cristiana.

I believe in the Church

Credo in Spiritum Sanctum Ecclesiam sanctam: the Apostles' Creed, as we know, places the confession of faith “in the Church,” or rather, “believing the holy Church” in the third part of the Trinitarian structure of the creed i.e, as a development of the confession of faith in the Holy Spirit. Henri de Lubac says: “Faith (...) is ecclesial in its way, is theological in purpose and principle.” The purpose of this article is to question the meaning of “church mode” of faith. We propose three steps. In the first, we will discuss the mode of ecclesial faith as it happens in the confession of faith: faith, in fact, in history exists and is given only as “confession.” From this statement, it seems appropriate to consider, secondly, the significance to the Church's way of faith for understanding the mission of the Church and evangelization. Finally, the mode of ecclesial faith leads us to reflect on all the ecclesial dimensions of Christian existence.

Keywords: Apostles' Creed, Trinity, Church, Mission, Christian Faith.

1. Un tema clásico

Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam: el Símbolo de los Apóstoles, como sabemos, sitúa la confesión de fe “en la Iglesia”, o mejor dicho, el “creer la santa Iglesia”, en la tercera parte de la estructura trinitaria del credo, es decir, como un desarrollo de la confesión de fe en el Espíritu Santo¹. En este simple dato, la tradición teológica ha reconocido la evidencia del carácter singular que posee la afirmación “creo la santa Iglesia” respecto a la confesión de fe en el Dios Trino. Así, por ejemplo, Bruno de Würzburgo, en su comentario al credo afirma: «*Credo sanctam Ecclesiam, sed non in illam credo, quia non Deus, sed convocatio vel congregatio Christianorum et domus Dei est*»². La Iglesia no es objeto de fe como lo es, en cambio, Dios: no es a ella a la que se dirige nuestro acto de fe, ese acto que puede ser identificado con la fórmula *credo in* más acusativo. La Iglesia es la convocación y la congregación de los cristianos, es decir, la morada de Dios.

Ahora bien, ¿qué significa “creer la Iglesia católica” como una expresión de nuestra fe en el Espíritu Santo? Joseph Ratzinger, en su celeberrimo volumen *Introducción al cristianismo*, nos recuerda que «la tercera parte del símbolo no alude al Espíritu como a tercera persona de la divinidad, sino al Espíritu Santo como don de Dios a la historia en la comunidad de los que creen en Cristo»³. La indicación es de gran valor para nuestra reflexión puesto que nos ofrece algunas coordenadas fundamentales a la hora de desarrollar nuestro argumento.

La primera de ellas es el horizonte histórico-salvífico: la Iglesia entra, por así decir, a formar parte del credo, de la confesión de fe, en cuanto fruto de la obra de salvación de la Trinidad. En segundo lugar, es necesario reconocer con la misma fuerza que esta obra salvífica, cuya contemporaneidad

¹ Un estudio actualizado sobre la presencia de la Iglesia en el símbolo como misterio de fe y como sujeto de la fe, se puede consultar en: P. RÍO, *Soggetto*, en PH. GOYRET (ed.), *Dono e compito. La Chiesa nel Simbolo della fede*, Città Nuova, Roma 2012, 19-75. Una brillante y breve introducción al símbolo de los apóstoles en: H. DE LUBAC, “*La foi chrétienne: petite introduction au Symbole des Apôtres*”, en ÍD., *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres. Œuvres Complètes V*, Cerf, Paris 2008, 517-532.

² BRUNNOIS, *Commentarius in orationem dominicam, symbolum apostolorum et fidem Athanasii*, en *Patrologia Latina* 142, 557-568, aquí 560C. Se trata de una afirmación que encontramos en la teología cristiana de todos los tiempos y de todas las confesiones. Véase, por ejemplo, la reflexión de Karl Barth a este respecto, cf.: K. BARTH, § 62. *Le Saint-Esprit et le rassemblement de la communauté chrétienne*, en *Dogmatique ecclésiastique IV*, t. 1, Éditions Labor et Fides, Genève 1967, 1-107, aquí 47-48.

³ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 291.

asegura permanentemente el Espíritu de manera que todos los hombres de todos los tiempos puedan tener acceso a ella, se cumple históricamente en la comunión de los cristianos. Por esta razón, Ratzinger continúa su reflexión con estas palabras: «el punto de partida de la doctrina de la Iglesia ha de ser la doctrina del Espíritu y de sus dones»⁴.

Hablar, por tanto, de la Iglesia pone en juego dos verdades fundamentales: el don del Espíritu –por el que la Trinidad sale gratuitamente al encuentro de los hombres en la historia– y nosotros mismos, los hombres, llamados (he aquí la raíz griega de la palabra Iglesia) y constituidos como pueblo de Dios en la historia⁵. Se puede, de esta manera, percibir inmediatamente tanto el origen trinitario de la Iglesia como su acontecer en cuanto sujeto humano en la historia⁶ o, por decirlo a partir de las enseñanzas del concilio Vaticano II, el hecho de que la Iglesia es, al mismo tiempo y de manera insuperable, misterio y pueblo de Dios⁷. Ya como papa, Benedicto XVI ha utilizado una expresión, que se ha hecho célebre en el debate sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II, para describir esta naturaleza propia de la Iglesia. El entonces Papa la describió hablando del «único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino»⁸.

⁴ *Ibíd.*, 293.

⁵ Por eso puede decir Ratzinger que «en nuestra profesión de fe la Iglesia se comprende desde el Espíritu Santo como su lugar eficiente en el mundo. Se la considera concretamente desde dos puntos: desde el bautismo (penitencia) y desde la eucaristía. Este punto de partida sacramental lleva consigo una comprensión teocéntrica de la Iglesia: lo importante no es la agrupación de hombres que es la Iglesia, sino el don de Dios que transforma al hombre en un ser nuevo que él mismo no puede darse, en una nueva comunidad que él no puede sino recibir como un don. Sin embargo, esta imagen teocéntrica de la Iglesia es muy humana y real. Porque siempre gira en torno a la conversión y a la purificación, porque a ambas las comprende como proceso indefinido intrahistórico y porque descubre el contexto humano del sentido del sacramento e Iglesia», *ibíd.*, 295-296.

⁶ Cf. RÍO, 68.

⁷ Sobre la unidad de los dos primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium* cf.: P. RODRÍGUEZ, *Bases para una consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios*, en *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Implicaciones estructurales y pastorales en la "communio"*. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1996, 283-312, en particular 285-286. Además cf.: G. COLOMBO, "Il 'Popolo di Dio' e il 'mistero' della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare": *Teologia* 10 (1985) 97-169.

⁸ BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omina natalicia*. Die 22 decembris 2005: "Acta Apostolicae Sedis" 98 (2006) 40-53, aquí 45-46.

Así pues, la simple consideración del lugar que ocupa la referencia a la Iglesia en la estructura del credo nos permite encuadrar adecuadamente nuestra reflexión. Lo hacemos recurriendo a una fórmula particularmente feliz que Henri de Lubac ha propuesto para describir el hecho de que la fe se dirija a Dios y sólo a Dios, el único que puede exigir del hombre el asentimiento propio de la fe, y, al mismo tiempo, sea, y no pueda no serlo, fe eclesial. Dice el teólogo francés: «La fe (...) es eclesial en su modo, es teologal en su objeto y en su principio»⁹.

El objeto de la presente contribución es preguntarse por el significado del “modo eclesial” de la fe¹⁰. Para ello proponemos tres pasos. En el primero, expondremos el modo eclesial de la fe tal y como acontece en la confesión de fe: la fe, en efecto, en la historia existe y se da sólo como “confesión”. A partir de esta afirmación, parece oportuno considerar, en segundo lugar, el significado que posee el modo eclesial de la fe para la comprensión de la misión de la Iglesia o evangelización. Finalmente, el modo eclesial de la fe conduce a reflexionar sobre la eclesialidad de todas las dimensiones de la existencia cristiana.

2. La confesión como forma histórica de la fe cristiana

Afirmar que la fe es eclesial en su modo significa, ante todo, reconocer el sujeto propio de la confesión de la fe. Se ha hecho ya clásica la reflexión propuesta por De Lubac al respecto:

Hablamos de fe. Decimos: “Creo en Dios”. Pero esta fe, en su plenitud, ¿dónde se encuentra? Esta fórmula, ¿dónde se halla realizada en su perfección? Evidentemente, no en mí, en mi ser individual. No se encuentra en ninguno de mis hermanos (...). ¿Quién es, pues, ese “Yo” que puede afirmar siempre con seguridad humilde, pero plena: “(Yo) creo en Dios, (Yo) creo en Jesucristo”? ¿Quién es ese ser que, con el impulso de la fe, sin caída, sin ilusión engañosa, sin reservas, se adhiere a Cristo, como la esposa se adhiere a su esposo? ¿Quién es, precisamente, esa Esposa que el Verbo de Dios eligió para sí y a

⁹ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1980, 37.

¹⁰ Angelo Scola se refiere al modo eclesial de la fe con la expresión “fe como experiencia eclesial”, cf.: A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005, 43-55.

la cual se unió encarnándose en carne mortal, y que él “adquirió para sí por su sangre”? Ese “Yo” que cree en Jesucristo, no puede ser sino la Iglesia de Jesucristo. No, claro está, una hipóstasis soñada por nosotros y que estuviera por encima de nosotros, en un cielo irreal. Sino la comunidad misma de creyentes, creada por el poder de la Palabra, animada por el Espíritu de Cristo, y en la que cada uno de nosotros es partícipe, aunque no contribuya a formarla. En ella sola –en la Iglesia– se encuentra esa plenitud y esa perfección constante de la fe, recibida de Dios¹¹.

Propiamente hablando, en efecto, el sujeto de la fe es siempre la Iglesia: cada uno de nosotros en cuanto pertenece a la Iglesia y confiesa la fe de la Iglesia. Así lo recuerda el papa Francisco en la encíclica *Lumen fidei*: «Es posible responder en primera persona, “creo”, sólo porque se forma parte de una gran comunión, porque también se dice “creemos”»¹².

¿Qué significa este dato para la comprensión misma de la fe?

Para responder a esta pregunta es adecuado considerar un dato de la historia que, normalmente, pasa desapercibido. Se trata de reconocer que, desde la mañana de Pentecostés, la fe cristiana ha permanecido presente en la historia precisamente en cuanto “confesión de fe”¹³. En efecto, por obra del Espíritu –y se debe reconocer aquí de nuevo la importancia radical de no separar la referencia a la Iglesia de su lugar natural en el credo, es decir, de su inclusión en la parte dedicada al Espíritu Santo– la fe nace y se transmite históricamente como “confesión de fe”, es decir, como confesión por parte del “sujeto de la fe” que es la Iglesia.

De este modo, el pueblo de Dios que camina en la historia constituye, por excelencia, el lugar y la morada vital en la que se recibe y se confiesa el testimonio trinitario garantizado por la experiencia apostólica¹⁴. A este propósito Marie-Joseph Le Guillou, iluminando el misterio de la Iglesia como sujeto de la fe, afirma: «la Iglesia es el “lugar”, el seno que permite el nacimiento

¹¹ H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988, 193-194.

¹² FRANCISCO, *Lumen fidei* 39.

¹³ Sobre la inclusión del elemento “martirial” en el término *confessio* cf.: BENEDICTO XVI, *Meditación durante la primera Congregación General*, 8 de octubre de 2012.

¹⁴ Sobre la estructura ternaria de la fe eclesial (testimonio trinitario, experiencia apostólica y confesión eclesial), me permito remitir a: G. Richi Alberti, “La transmisión de la fe por la Iglesia. Profesión y testimonio de fe”: *Teología y Catequesis* 81 (2002) 35-48.

y el crecimiento; ella da el reposo en el amor-fuente que es el Espíritu y permite así la integración de la persona»¹⁵.

A la luz de estas palabras del teólogo dominico, se comprende mejor que para afirmar la presencia de la fe en la historia no sea suficiente considerarla como conjunto de “verdades” a las que el fiel está llamado a prestar obediencia. La fe se da en la historia, y es garantizada en su permanencia, como confesión de fe, es decir, precisamente por la subsistencia de la Iglesia como sujeto de la fe¹⁶. Por ello, la comunión con la Iglesia, que encuentra su principio y su garantía de unidad en el ministerio petrino, garantiza que el fiel persevere en la *recta confesión* de la fe y que ésta pueda ser anunciada a todos. Esto nos permite afirmar que el acto de fe del cristiano (sujeto de la fe en cuanto miembro de la Iglesia) es el ámbito o lugar en el que se da la fe en la historia, en el sentido de que la permanencia histórica de la confesión de la *fides quae* es indisociable del *subsistir* a lo largo del tiempo de la Iglesia como sujeto de la fe (*fides qua*)¹⁷. Tal subsistencia es garantizada en la historia por obra del Espíritu de manera indefectible a través del memorial eucarístico, asegurado por la sucesión apostólica: el cotidiano «haced esto en conmemoración mía» de la Eucaristía permite que a lo largo de la historia no pueda decaer la confesión del *mysterium fidei*. En efecto,

la plenitud del testimonio trinitario se nos ha dado en su revelación pascual, que bajo la custodia del ministerio apostólico está atestiguada en el corazón de la Iglesia por la celebración eucarística y anunciada al mundo por la proclamación del Evangelio¹⁸.

La objeción que puede plantearse ante esta exposición podría ser formulada del siguiente modo: vincular la permanencia de la fe en la historia a la

¹⁵ M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los apóstoles. Gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998, 258.

¹⁶ Cf. A. CARRASCO ROUCO, “Unidad y unicidad de la Iglesia en la declaración *Dominus Iesus*”: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 331-348.

¹⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Porta fidei* 10: «En este sentido, quisiera esbozar un camino que sea útil para comprender de manera más profunda no sólo los contenidos de la fe sino, juntamente también con eso, el acto con el que decidimos de entregarnos totalmente y con plena libertad a Dios. En efecto, existe una unidad profunda entre el acto con el que se cree y los contenidos a los que prestamos nuestro asentimiento»: *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011) 723-734, aquí 728.

¹⁸ LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 265.

subsistencia de su sujeto, es decir, de la Iglesia, ¿no implica subordinar el don de Dios a la Iglesia?, ¿no constituye una inaceptable concesión al “eclesiocentrismo”? Sólo el desconocimiento de quién es la Iglesia y de su origen podría conducir a tales conclusiones. En efecto, precisamente la presencia de la Iglesia en la tercera parte del Símbolo de los Apóstoles obliga a considerarla como fruto del Espíritu. En este sentido, es necesario recordar que la comunión de los creyentes –la Iglesia como *communio christifidelium*– no es una realidad que, por así decir, “venga después de la revelación”, como si se tratase de un segundo momento añadido y, en última instancia, yuxtapuesto, sino que la Iglesia está incluida en el mismo acontecimiento fundador de las misiones del Hijo y del Espíritu¹⁹.

Así pues, no se da ningún tipo de eclesiocentrismo en cuanto que la Iglesia encuentra su origen en el don del Espíritu: la Trinidad misma origina a la Iglesia como interlocutora de su autocomunicación, de modo que la fe pertenece al mismo acontecimiento revelador²⁰. De forma emblemática lo expresó Benedicto XVI en la meditación de la primera Congregación General de la Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización:

Nosotros no podemos hacer la Iglesia, sólo podemos dar a conocer lo que ha hecho Él. La Iglesia no comienza con nuestro “hacer”, sino con el “hacer” y el “hablar” de Dios (...) sólo Dios mismo puede crear su Iglesia, de la que Dios es el primer agente: si Dios no actúa, nuestras cosas son sólo nuestras cosas y son insuficientes; sólo Dios puede testimoniar que es Él quien habla y quien ha hablado. Pentecostés es la condición del nacimiento de la Iglesia: sólo porque Dios había actuado antes, los Apóstoles pueden obrar con Él y con su presencia, y hacer presente lo que Él hace (...) Sólo el preceder de Dios hace posible nuestro caminar, nuestro cooperar, que es siempre un cooperar, no una pura decisión nuestra (...) Dios siempre es el comienzo, y siempre sólo Él puede hacer Pentecostés, puede crear la Iglesia, puede mostrar la realidad

¹⁹ A este respecto, cf.: P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Glossa, Milano 2002, 127ss.

²⁰ «La revelación sólo se hace realidad donde hay fe (...) En este sentido, en la revelación entra también hasta cierto grado el sujeto receptor, sin el cual aquélla no existe», J. RATZINGER, *Ensayo sobre el concepto de tradición*, en K. RAHNER - J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1971, 38. Además cf.: ID., *Obras completas II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*, BAC, Madrid 2013.

de su estar con nosotros. Pero, por otra parte, este Dios, que es siempre el principio, quiere también nuestra participación, quiere que participemos con nuestra actividad, de modo que nuestras actividades sean teándricas, es decir, hechas por Dios, pero con nuestra participación e implicando nuestro ser, toda nuestra actividad²¹.

Años antes, Marie-Joseph Le Guillou afirmaba lo mismo y hacía de ello la clave para una teología de la Iglesia como tradición:

La Iglesia es la realidad del misterio del Espíritu que nos es dado: no hemos de construirla. Nos precede, preexiste a nuestra inserción en ella, y tan sólo hemos de acogerla en la fe. Todo ello se recoge en la tradición de la Iglesia (...) La tradición es la Iglesia en su existencia católica, gracias a la inhabitación permanente del Espíritu Santo, la Iglesia como testigo permanente del Dios de la Verdad y como presencia de la salvación consumada, o como continuidad de la presencia de la Encarnación-Resurrección-Ascensión por la cual el Señor hace pasar el mundo a su Padre. Esto explica el acento puesto espontáneamente en la importancia del Espíritu en la tradición²².

Ahora bien, al mismo tiempo que es necesario reconocer la necesidad de hablar de la Iglesia como don de Dios, es imprescindible subrayar el hecho de su consistencia real en los fieles cristianos. Con otras palabras: la Trinidad, por pura misericordia y liberalidad, dona la vida a la Iglesia y confía a su acontecer en los fieles cristianos, es decir, a su condición de sujeto de la fe, la permanencia de la verdad y el acceso a ella en la historia²³.

²¹ BENEDICTO XVI, *Meditación durante la primera Congregación General*, 8 de octubre de 2012.

²² M.-J. LE GUILLOU, *Los testigos están entre nosotros*, Encuentro, Madrid 2013, 225.

²³ «Puede concluirse, por tanto, que la vida en la comunión de la Iglesia es la forma primera de transmisión de la verdad definitiva sobre Dios y el destino del hombre, el lugar en que es posible históricamente acceder al conocimiento verdadero de Dios y de su designio de salvación. La experiencia de vida nueva, renovada por la presencia de la humanidad plena de Jesucristo, la vida de santidad que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios, es, pues, condición de posibilidad para que el hombre pueda percibir la belleza y la fuerza salvífica de la verdad divina revelada en Cristo. Del mismo modo, la permanencia viva en esta comunión de la Iglesia es también condición fundamental para llegar a conocer la revelación

Ciertamente estamos ante el misterio de la condescendencia divina: Dios ha querido necesitar de los hombres. Con particular belleza lo ha expresado el poeta Charles Péguy:

Depende de nosotros cristianos
 que lo eterno no carezca de lo temporal,
 (singular trastorno),
 que lo espiritual no carezca de lo carnal,
 Hay que decirlo todo, es increíble: que la eternidad no carezca de un
 tiempo,
 del tiempo, de un cierto tiempo.
 Que el espíritu no carezca de carne.
 Que el alma por así decir no carezca de cuerpo.
 Que Jesús no carezca de Iglesia.
 De su Iglesia (...)
 Es decir, hay que decirlo, depende de nosotros
 Que lo más no carezca de lo menos,
 que lo infinitamente más no carezca de lo infinitamente menos.
 Que lo infinitamente todo no carezca de lo infinitamente nada.
 Depende de nosotros que lo infinito no carezca de lo finito.
 Que lo perfecto no carezca de lo imperfecto (...)
 Gracia única, una débil, una criatura débil lleva a Dios²⁴.

En efecto, una vez que Dios ha querido crear, por gracia, la Iglesia, no se puede no reconocer la “gracia única” de que “una criatura débil lleve a Dios”. Así pues, hablar del modo eclesial de la fe significa convenir en que el sujeto de la fe, la Iglesia, constituye el acceso posible al objeto de la fe – que es teologal: Dios mismo–, es decir, reconocer que se acoge el don de la autocomunicación de la Trinidad en cuanto fe confesada por el sujeto eclesial. La Iglesia como tradición viviente acontece, por tanto, transmitiendo todo lo que ella es y cree a través de toda su vida²⁵.

definitiva de Dios en la historia», A. CARRASCO ROUCO, “La vida de la Iglesia como lugar histórico de acceso a la verdad”: *Revista Española de Teología* 60 (2000) 463-481, aquí 477.

²⁴ CH. PÉGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Encuentro, Madrid 1991, 86-87.

²⁵ Cf. *Lumen gentium* 12; *Dei Verbum* 8 y 12.

3. El acontecer de la Iglesia como anuncio de la fe

De este modo somos introducidos en el segundo paso de nuestra reflexión. Si la Iglesia constituye el acceso histórico a la autocomunicación de la Trinidad, y si en esto consiste el misterio de la tradición garantizada por la obra del Espíritu Santo, entonces es posible afirmar que la obra de la evangelización consiste precisamente en el acontecer de la Iglesia como comunidad de fe, es decir, como lugar de la confesión.

El decreto *Ad gentes divinitus* sobre la actividad misionera de la Iglesia nos ofrece una descripción sintética del acontecer de la misión de la Iglesia o, mejor dicho, de la Iglesia como misión²⁶. En el capítulo primero, dedicado a los llamados “principios doctrinales”, encontramos la siguiente afirmación:

La misión de la Iglesia se cumple por la actividad con la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno (*pleno actu praesens fit*) a todos los hombres o pueblos para conducirlos con el ejemplo de su vida y su predicación, con los sacramentos y los demás medios de gracia, a la fe, la libertad y la paz de Cristo, de modo que se les manifieste el camino firme y sólido para participar plenamente en el misterio de Cristo (AG 5)²⁷.

Se trata de una descripción muy rica²⁸. El texto definitivo, fruto de la reelaboración del primer esquema en sentido propio que se discutió en el aula conciliar²⁹, responde a la oportunidad de ofrecer una descripción teoló-

²⁶ Sobre dicho decreto, cf.: S. MADRIGAL, *La actividad misionera de la Iglesia*. “*Ad gentes divinitus missa ut sit universale salutis sacramentum*”, en V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 355-398.

²⁷ Sobre AG 5 cf.: P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 262-264; S. BRECHTER, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*, en *Lexikon für Theologie und Kirche 14. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986 (Sonderausgabe), 30-33.

²⁸ Cf. J. MASSON, *L'attività missionaria della Chiesa*, Elle Di Ci, Torino 1967, 223-224.

²⁹ El esquema *De missionibus*, que había sido aprobado por Pablo VI el 17 de enero de 1964 y que no se llegó a enviar a los padres (cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecu-*

gica de la “misión”³⁰. En efecto, tal y como se refleja en las *relationes* escrita y oral que acompañaron la presentación del esquema en la Congregación General 144 del 7 de octubre de 1965³¹, en el número 5 se delinea teológicamente la misión de la Iglesia a partir de las cuatro causas clásicas³².

Cabe notar, ante todo, la doble referencia constitutiva a Cristo –el mandato– y al Espíritu –la gracia y la caridad–, es decir, a las misiones trinitarias, referencia sin la cual sería imposible decir la Iglesia. En segundo lugar, es significativa la insistencia en el horizonte católico de la misión: todos los hombres y naciones. Un tercer aspecto notable es la descripción de la vida de la Iglesia en toda su riqueza: predicación, sacramentos y santidad de vida. Finalmente, un cuarto elemento de gran interés es la identificación de la dimensión de camino que los hombres que acojan la fe deberán realizar –al igual que los cristianos, por otra parte–, dato indicado con la expresión «para participar plenamente en el misterio de Cristo». Cada uno de estos aspectos merecería ser tratado con detenimiento. No obstante, teniendo como hilo conductor de nuestra reflexión la descripción del “modo eclesial” de la fe, es oportuno considerar la descripción que propone el decreto sobre

menici Vaticani II III/6, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975, 659-676), pues se decidió sustituirlo por una serie de proposiciones (cf. *ibíd.*, 327-332), constituyó de hecho la base para la reelaboración pedida por los padres conciliares durante el tercer período. En dicho esquema encontramos ya la siguiente afirmación: «*Unde missiones, quae ex ipsa natura Ecclesiae profluunt, nihil aliud sunt quam operatio qua Ecclesia Corpus Christi visibiliter extendit*», *ibíd.*, 663.

³⁰ El texto presentado en el aula se puede consultar en: *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II IV/3*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1977, 663-692. La formulación de nuestro tema en dicho esquema dice: «*Missio erga Ecclesiae adimpletur operatione qua Populus Dei messianicus, mandato Christi oboediens et Spiritus Sancti caritate motus, hominibus vel gentibus in Christum non credentibus pleno actu praesens fit, ut eos, praedicatione, sacramentis ceterisque gratiae instrumentis, ad finem, libertatem et pacem Christi adducat, ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi in unitate Ecclesiae quae est Populus Dei, Corpus Christi et Spiritus Sancti templum*», *ibíd.*, 666.

³¹ «*Definitio, seu potius descriptio, datur iuxta quatuor causas, omni tamen vitato sapore scholastico*», *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, en *ibíd.*, 693-698, aquí 694; «*Inde, in Schemate, post sublineatam indolem Missionis hierarchicam in ipsa Missione Apostolorum fundatam, delineatur Missio Ecclesiae universaliter sumpta iuxta quatuor causas*», I. SCHÜTTE, *Relatio super schema Decreti De activitate missionali Ecclesiae*, en *ibíd.*, 699-707, aquí 701-702.

³² Congar ofrece como referencia a la hora de comprender la misión de la Iglesia a partir de las “cuatro causas clásicas”, la teología de Charles Journet. Cf.: Y. CONGAR, *Principes doctrinaux*, en J. SCHÜTTE, *L'activité missionnaire de l'Église*, Unam Sanctam 67, Cerf, Paris 1967, 194-198.

el acontecer de la misión de la Iglesia. En efecto, la Iglesia acontece como misión porque «*pleno actu prasens fit*», “se hace presente en acto pleno”. Podríamos formular esta afirmación con otras palabras: la Iglesia acontece como misión por el mismo hecho de hacerse efectiva y plenamente presente.

Se trata, en realidad, de una conclusión que se sigue de cuanto hemos afirmado a propósito de la permanencia de la fe en la historia como “confesión”. En efecto, si la misión de la Iglesia, la evangelización, tiene como objeto hacer posible a los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares el acceso a la fe, y dicho acceso coincide con la presencia de la Iglesia como sujeto de la fe, como lugar de la confesión, se debe concluir que la misión coincide con el acontecer de la Iglesia en la historia como morada de la fe.

Ahora bien, ante estas afirmaciones puede volver a surgir la sospecha de una, más o menos consciente, derivación hacia el eclesiocentrismo. ¿Plantear la misión en estos términos no conduce, en efecto, a dar más importancia a la Iglesia que al Evangelio? La respuesta ha de ser de nuevo negativa, pues sólo una incompreensión de quién es la Iglesia permite tal sospecha.

A este respecto, es de gran utilidad recurrir a la enseñanza del capítulo IV de la primera parte de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Se trata, a nuestro parecer, de una de las joyas de dicho documento y está dedicado precisamente a la misión (*munus*) de la Iglesia en el mundo contemporáneo: con una significativa repetición del título de la constitución misma³³.

En el número 45 –parágrafo que concluye el capítulo y posee un claro carácter cristológico– la constitución nos ofrece la razón por la cual la misión se identifica con el acontecer histórico mismo de la Iglesia. Dice el Concilio en una de sus expresiones más logradas:

Todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre (GS 45)³⁴.

³³ Es conocida la participación de Wojtyła en la redacción de este capítulo. Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquígrafía. La historia de la “Gaudium et spes”*, BAC, Madrid 2000, 45-82. Sobre las distintas intervenciones del futuro Juan Pablo II en el proceso de redacción de la constitución pastoral, me permito remitir a: G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, San Dámaso, Madrid 2010, 301-433.

³⁴ Cf. H.-J. SANDER, *Theologischer Kommentar zum Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERTH,

La Iglesia, haciéndose plenamente presente en la historia de los hombres y de los pueblos, con todo lo que es y con todo lo que cree, es decir, aconteciendo como misión, constituye el acceso a la fe para todos los hombres precisamente porque ella es, en cuanto sujeto que peregrina a lo largo de la historia, “sacramento universal de salvación”³⁵. El pueblo de Dios presente en la historia, por tanto, manifiesta (signo) y realiza (instrumento) el designio salvífico del Padre. Con gran agudeza teológica el padre Congar describe la Iglesia-sacramento en estos términos: «¿Quién es el sacramento de la salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo. Para eso nos ha dado Dios (el Señor Jesús) su Espíritu Santo»³⁶.

La descripción del pueblo de Dios como “sacramento universal de salvación” es inseparable de su consideración como “morada de fe”. En efecto, el pueblo de Dios es la comunión de los fieles cristianos y se caracteriza esencialmente por ser el lugar de la recta confesión de fe. Podemos, de este modo, describir el acontecer de la Iglesia en los fieles –la *Ecclesia de Trinitate ex hominibus* acontece históricamente *in christifidelibus*– hablando del pueblo de Dios en términos de “morada de los testigos”. El testimonio, como veremos más adelante, constituye la forma propia de la confesión de fe. Podríamos decir que la Iglesia-sacramento acontece antropológicamente en los testigos³⁷. Así lo expresa un gran educador del siglo XX:

Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 764-765; Y. CONGAR, *Kommentar zum IV. Kapitel*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 14. *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986 (sonderausgabe), 397-403 y 420-421.

³⁵ «Hablar de la Iglesia como sacramento de salvación es un modo de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego las relaciones básicas inscritas en el concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, salvación e Iglesia, Iglesia y mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. A fin de cuentas, no se trata sino de responder a este interrogante: ¿cómo puede ser la Iglesia de la historia humana la forma de la presencia de la misericordia salvadora de Dios en el mundo?», MADRIGAL, 395.

³⁶ Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976, 119. Concuerda con él Pié-Ninot cuando dice: «La Iglesia es “sacramento” por la presencia sacramental de Cristo en las “personas” (bautizados y ordenados) que forman parte de ella (...) La Iglesia además es “sacramento” por la presencia sacramental de Cristo en los diversos “signos eclesiales”», S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 205.

³⁷ Cf. G. RICHI ALBERTI, “Sacramentalidad de la Iglesia y testimonio del cristiano”: *Revista Española de Teología* 72 (2012) 489-500.

El Señor, que ha hecho el mundo y al hombre, ha escogido como instrumento para facilitar el nexo entre el hombre y la verdad –es decir, Él mismo– no una visión, sino un abandono, un amor, un proceso en el que el hombre sigue al testigo de la verdad (...) cuando se trata de obtener una convicción, especialmente si el objeto sobre el que se indaga afecta a la vida y al destino, la condición humana no permite basarse tanto en el brote solitario de una evidencia –como un rayo de luz que atraviesa la niebla– cuanto en una convivencia segura. Y el testimonio exige por su propia naturaleza una implicación, una compañía (...) Del Dios viviente da testimonio una realidad viviente; el Dios hecho hombre en el mundo es ante todo atestiguado, y no convertido en objeto de búsqueda, de indagación crítica (...) Así pues, la comunidad cristiana se entendía a sí misma al nacer como el lugar en el que se daba testimonio, como un lugar en el que la solidez de la roca bíblica adquiriría el carácter de espacio para la reconstrucción de la humanidad³⁸.

La Iglesia se nos ofrece como comunidad de testigos que permite el acceso de cada hombre a la fe³⁹.

4. Existencia eclesial

Precisamente porque la Iglesia es la *communio christifidelium* y dado que es oportuno hablar del “modo eclesial” de la *fides*, es adecuado describir la existencia cristiana en términos de existencia eclesial. No existe vida de fe, en efecto, que no sea vida eclesial. En el último paso de nuestro recorrido

³⁸ L. GIUSSANI, *Por qué la Iglesia. I. La pretensión permanece*, Encuentro, Madrid 1991, 104.

³⁹ Un planteamiento como el que hemos presentado supera, a nuestro modo de ver, las artificiosas oposiciones entre evangelización e implantación de la Iglesia presentes en los años conciliares. Cf. E. LOUCHEZ, *La commission De Missionibus*, en M. LAMBERIGTS – CL. SOETENS – J. GROOTAERS (éd.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1996, 251-277; G. BUTTURINI, *Missioni e concilio. La storia, i testi e i criteri della commissione preparatoria*, en G. ALBERIGO – A. MELLONI, *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genova 1993, 397-423.

sin-tético queremos citar algunas líneas de investigación para profundizar esta afirmación.

En primer lugar, cabe hacer referencia a la descripción de la vida cristiana como actuación del sacerdocio común del pueblo de Dios, que nos ofrece el número 11 de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*⁴⁰. Se trata, a nuestro modo de ver, de una presentación muy rica y novedosa, pues delinea la existencia cristiana precisamente a partir de la consideración de la eclesialidad esencial de los sacramentos.

El texto conciliar comienza afirmando que «la comunidad sacerdotal actualiza su carácter sagrado y su estructuración orgánica por medio de los sacramentos y las virtudes» («*Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur*»)⁴¹. La conjunción de “sacramentos” y “virtudes” en el acontecer de la Iglesia dice la inseparabilidad de las dimensiones sacramental y antropológica en la comunidad eclesial. Dicha inseparabilidad permite al texto conciliar describir el septenario sacramental poniendo de relieve precisamente su eclesialidad tal y como puede ser percibida en la vida de los fieles cristianos. De este modo, el bautismo «incorpora a la Iglesia», la confirmación «los une más íntimamente a la Iglesia», por la Eucaristía los fieles «muestran de manera concreta la unidad del Pueblo de Dios», con la penitencia «se reconcilian con la Iglesia, a la que ofendieron con sus pecados», con la unción «toda la Iglesia encomienda a los enfermos ... [e] Incluso los anima a unirse libremente a la pasión y muerte de Cristo, y a contribuir, así, al bien del Pueblo de Dios», el orden instituye a algunos fieles «para ser pastores de la Iglesia» y, por último, el matrimonio que funda la familia permite hablar de «Iglesia

⁴⁰ Sigue siendo de gran interés el comentario a dicho número propuesto por Grillmeier apenas concluido el Concilio: A. GRILLMEIER, *Kommentar zum II. Kapitel*, en *Lexikon für Theologie und Kirche 12. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986 (sonderausgabe), 183-189. Además, cf.: G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II I*, Herder, Barcelona 1968, 191-211; P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, 379-383.

⁴¹ Hemos citado la traducción oficial de la Conferencia Episcopal Española (cf. *Concilio Ecuménico Vaticano II*, BAC, Madrid 2007). Cabe notar, sin embargo, que el texto original habla más bien de “índole sagrada y orgánicamente estructurada de la comunidad sacerdotal”, lo cual implica una consideración unitaria de santidad y estructura en la Iglesia, menos presente en la traducción oficial que podría sugerir una cierta yuxtaposición entre “carácter sagrado” y “estructura orgánica” de la Iglesia.

doméstica»⁴². Los sacramentos, por tanto, que son «sacramentos de la fe», como enseña la Constitución *Sacrosanctum Concilium* en el número 59⁴³, han de ser pensados y comprendidos a partir del “modo eclesial” de la fe. Dicho modo conforma la vida de los fieles –cuyo origen y crecimiento tiene precisamente raíz sacramental– como existencia eclesial.

Esta eclesialidad –y este es el segundo aspecto que queremos citar– se percibe con claridad también en el hecho de que el modo eclesial de la fe implica reconocer que la “forma” propia de la vida cristiana es la “comunión”. En la existencia cristiana no hay espacio para el individualismo. En efecto, «toda la vida espiritual del cristiano, cuya raíz es la fe, es una participación en la vida de la Iglesia. Lo es desde su primer germen hasta su último desarrollo»⁴⁴. Por ello, Karl Barth puede afirmar, con una expresión particularmente incisiva, que «todo cristianismo privado es ilegítimo»⁴⁵.

A nuestro modo de ver, encontramos aquí una de las claves de lectura de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. En efecto, el papa Francisco denuncia con firmeza que

El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien. Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente. Muchos caen en él y se convierten en seres resentidos, quejosos, sin vida. Ésa no es la opción de una vida digna y plena, ése no es el deseo de Dios

⁴² Es significativa la abundancia del uso de las expresiones “eclesial” (siete ocasiones) y “populus Dei” (en otras tres) en LG 11.

⁴³ La descripción de los sacramentos como *sacramenta fidei* está presente en la más genuina tradición teológica católica, cf.: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III q. 48, a. 6, ad 2; q. 49, a. 3, ad 1 y a. 5 resp.; q. 64, a. 2, ad 3. Para profundizar en este argumento cf.: P. RODRÍGUEZ, *Fe y sacramentos*, en P. RODRÍGUEZ ET AL. (ed.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1983, 551-584; A. GRILLO, *Fede e sacramenti: questione classica e riformulazione contemporanea*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P. R. TRAGÁN (edd.), *Corso di Teologia Sacramentaria* t. 1, Queriniana, Brescia 2000, 283-302.

⁴⁴ DE LUBAC, *La fe cristiana*, 231.

⁴⁵ BARTH, 51.

para nosotros, ésa no es la vida en el Espíritu que brota del corazón de Cristo resucitado (EG 2).

Se trata de una preocupación que el Papa manifiesta en numerosas ocasiones a lo largo de la exhortación⁴⁶, llegando a denunciar un «nuevo paganismo individualista» (EG 195). No cabe duda de que únicamente una sólida vida de comunidad, en la que florezca cada uno de los fieles en la particularidad de su vocación y de su camino personal, podrá contrarrestar la influencia cultural del individualismo.

En este contexto comunitario, el fiel podrá comprender que no hay ninguna dimensión de su vida que no sea esencialmente eclesial. De manera muy bella lo desarrolla Hans Urs von Balthasar refiriéndose a la eclesialidad de la oración contemplativa. En efecto, tras reconocer que «no hay en la vida cristiana momento ni lugar, donde el creyente sea tan individuo, tan particular, como en la oración contemplativa», el teólogo suizo no duda en afirmar:

La gracia que capacita al hombre para ser oyente de la Palabra, es siempre gracia en y por la comunidad, es amor de Dios, pero del Dios humanado que nada quiere hacer como no sea en comunión con sus hermanos y hermanas. De este modo, sin menoscabo de la plena personalidad en ambas partes, en la Palabra de Dios y en el oyente, en los dos polos, surge el momento comunitario: en la Palabra de Dios, que auténticamente sólo puede pronunciarse en cohesión con la Esposa de Cristo, la Iglesia, que ejerce su servicio, ministerio y administración, y en el oído espiritual del oyente, que con seguridad, sin error y con fineza sólo puede oír en la unión y en la comunión con la Oyente primordial de la Palabra, la Iglesia infalible. Ambas partes se compenetran muy estrechamente en la Iglesia, y ello constituye a la Iglesia en *medium* entre Palabra y Oyente⁴⁷.

Otro aspecto de la vida del fiel en el que se puede percibir la eclesialidad constitutiva del ser cristiano es, paradójicamente, la realidad del pecado. Como hemos dicho anteriormente el pecado constituye, sin lugar a dudas, una herida para el cuerpo eclesial (cf. LG 11). Y, sin embargo, como la conciencia cristiana no ha dejado de subrayar a lo largo de los siglos, los peca-

⁴⁶ Cf. *Evangelii Gaudium* 63, 67, 70, 78, 89, 90, 99, 113, 183, 193, 195, 208 y 262.

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985, 58-59.

dores no dejan de pertenecer a la Iglesia. Así lo muestra el hecho de que el magisterio de la Iglesia haya condenado expresamente las sentencias que consideran que sólo los predestinados o sólo los que están en gracia pertenecen a la Iglesia⁴⁸. El cardenal Journet ilumina la pertenencia de los pecadores a la Iglesia a partir del influjo realísimo que continúa ejerciendo en sus hijos que han pecado gravemente:

Los pecadores son miembros de la Iglesia (...) por dos elementos: 1. por los valores espirituales que siguen subsistiendo aún en ellos: carácter sacramental, fe y esperanza teologal, reconocimiento de la jerarquía etc.; 2. por la caridad que reside, de una manera directa, inmediata, salvífica, solamente en los justos, pero que sigue llegándose a ellos por su influjo, de una manera indirecta tan sólo, de una manera extensiva, no salvífica (...) Son como llevados por la caridad colectiva de la Iglesia, llevados en pos de sus huellas y de su concepción de vida, incluso tras haber perdido personalmente el don del amor (...) La Iglesia sigue viviendo en los hijos suyos que no poseen ya la gracia. Lucha en ellos contra el mal que los roe; se esfuerza por retenerlos en su seno, por vivificarlos constantemente al ritmo de su amor (...) espera que a fuerza de paciencia, de mansedumbre, de perdón, el pecador que no se haya separado totalmente de ella, volverá para vivir en plenitud⁴⁹.

Precisamente el modo eclesial de la fe ilumina el vínculo que mantiene unidos a los pecadores con la comunidad y, en este sentido, da razón de la permanente oferta de misericordia característica del “primerear” de la Iglesia:

La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (cf. *1 Jn* 4,10); y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos. Vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva (EG 24).

⁴⁸ Cf. DS 1201, 1205-1206, 2472-2478.

⁴⁹ CH. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Desclée, Bilbao 1960, 257-258.

Esta existencia eclesial encuentra su raíz permanente en los sacramentos y se expresa como “comunión”. La comunión, en efecto, es la forma de todas las dimensiones de la experiencia cristiana, desde las más personales –como puede ser la oración contemplativa– hasta aquellas que contradicen la misma comunión –como es el caso del pecado–. Pues bien, esta existencia eclesial puede ser identificada con la figura del “testigo”⁵⁰. La fe que el cristiano recibe como don en el bautismo se convierte inmediatamente en “confesión”, permitiendo identificar la figura del fiel con la figura del testigo o, citando de nuevo la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, permitiendo identificar la figura del discípulo con el misionero:

Todo cristiano es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús; ya no decimos que somos “discípulos” y “misioneros”, sino que somos siempre “discípulos misioneros”. Si no nos convencemos, miremos a los primeros discípulos, quienes inmediatamente después de conocer la mirada de Jesús, salían a proclamarlo gozosos: “¡Hemos encontrado al Mesías!” (*Jn* 1,41). La samaritana, apenas salió de su diálogo con Jesús, se convirtió en misionera, y muchos samaritanos creyeron en Jesús “por la palabra de la mujer” (*Jn* 4,39). También san Pablo, a partir de su encuentro con Jesucristo, “enseguida se puso a predicar que Jesús era el Hijo de Dios” (*Hch* 9,20) (EG 122).

De este modo, en el recorrido que hemos propuesto para profundizar la afirmación del Símbolo de los Apóstoles *credo sanctam Ecclesiam*, hemos partido de la consideración del modo eclesial de la fe teologal, para llegar hasta el reconocimiento del carácter esencialmente misionero de dicho modo eclesial. Y así hemos podido volver a reconocer un dato esencial de la conciencia cristiana desde los orígenes: la Iglesia no existe para sí misma, la Iglesia existe para la misión, o, si queremos citar de nuevo la enseñanza conciliar, «la Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera» (AG 2).

⁵⁰ Resulta interesante que Vitali subraye en su comentario a LG 11 la importancia del tema del testimonio, cf. D. VITALI, *Lumen gentium. Storia. Commento. Recezione*, Studium, Roma 2012, 66.