

J. SANTIAGO MADRIGAL

EL PRIMER «TRACTATUS DE ECCLESIA» Relectura de la doctrina de las «Notae Ecclesiae»

En 1923 A. Pérez Goyena publicaba en esta misma revista un artículo dedicado a la «Summa de Ecclesia» del cardenal Juan de Torquemada, con el título «La primera *Summa de Ecclesia*»¹. Este título —«el primer *Tractatus de Ecclesia*»—, aplicado al escrito homónimo de Juan Stojkovic de Ragusa, O.P. (1390/95-1443), quiere ser correlativo de aquél y adopta como punto de partida los resultados de la investigación de W. Krämer sobre el conciliarismo de Basilea, donde se califica la obra de Ragusa como «el primer tratado dogmático sobre la Iglesia en la historia de la Teología»². Dejando a un lado los problemas de la aparición de un tratado separado 'de ecclesia'³, no cabe duda de la prioridad

¹ A. PÉREZ GOYENA, *La primera Summa de Ecclesia: Estudios Eclesiásticos* 2 (1923) 252-269.

² W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption, Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster 1980, 90-124.

³ En 1926, H. X. Arquillière presentó la edición del «De regimine christiano» (1301-1302) de Jacobo de Viterbo con el título «Le plus ancien traité de l'Église». El tratado «separado» de ecclesia es un hijo tardío de la teología. En la historia de la Eclesiología hay que partir de este hecho: «las síntesis teológicas medievales (en su doble forma de comentarios a las Sentencias y Sumas teológicas), tanto en la corriente franciscana (Alejandro de Hales, Buenaventura) como en la dominicana (Alberto Magno, Santo Tomás), no nos han legado un de Ecclesia con estructura propia dentro del sistema teológico». Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas I*, Madrid 1986, 101. Sin embargo, la primera mitad del siglo XIV ha producido una literatura eclesiológica abundante, que trata la temática de la «plenitudo

cronológica en favor de la obra de Stojkovic que se fecha hacia 1440-41, mientras que la Summa del cardenal español se concluye hacia 1448-49, o incluso 1453⁴. M. Grabmann, en un estudio dedicado a Jacobo de Viterbo, sentenciaba: «En todo caso, no es exacto caracterizar la *Summa de Ecclesia* como la primera obra sobre la Iglesia en la historia de la Teología católica. Cronológicamente, se podría comenzar con la obra de otro cardenal dominico, Juan Stoikovic de Ragusa»⁵. Más interesante que la mera cuestión cronológica resulta, de cara al nacimiento del tratado eclesiológico, la observación de Y. Congar, al señalar que en el marco de la controversia entre el papalismo y el conciliarismo han madurado las exposiciones sistemáticas sobre la Iglesia de Juan de Ragusa y de Juan de Torquemada⁶.

El destino de este «Tractatus de Ecclesia» (TDE) ha sido dormir durante siglos en los depósitos de los archivos. Su *editio princeps* ha debido esperar hasta 1983⁷, y sigue siendo desconocido fuera de los círculos de la investigación. Desconocido, pues, por no haber gozado de «recepción», alberga en su interior el esfuerzo pretérito por dar expresión al misterio de la Iglesia. Este tratado no ha tenido una influencia notable, a decir de Congar, porque no fue editado. La misma sombra alargada del olvido se cierne sobre su autor. Un hombre de Iglesia, que ha marcado el ritmo del concilio de Basilea y a cuya suerte vinculó definitivamente su vida para acabar sus días como cardenal cismático del

potestatis» papal, la pugna entre «imperium» y «sacerdotium», a partir del enfrentamiento entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia; por encima de la diversidad su título es significativo: «de potestate papae», «de potestate ecclesiastica». Cf. listado de obras en Y. CONGAR, *Historia de los dogmas, III/3 c-d*, Madrid 1976, 164, n. 1; cf. ANTÓN, o.c., 97s. J. MIETHKE ha hablado de un nuevo género literario, donde se ubicaría el tratado de Viterbo. Cf. *Die Traktate 'de potestate papae', Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter*, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Lovaina 1982, 193-211.

⁴ Sobre los problemas de datación y la historia de la redacción del Tractatus de Ragusa, cf. A. KRCHNAK, *Wann wurde der 'Tractatus de Ecclesia' von Johannes de Ragusio verfasst?*, en *Misaó i djelo* (cf. n. 18), 291-319. Para la Summa de Ecclesia, cf. K. BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada OP*, Innsbruck 1955, 30-31.

⁵ M. GRABMANN, *Die Lehre des Erzbischofs Jacob v. Viterbo vom Episkopat und Primat...* En *Episcopus*, Festsch. f. Michael Faulhaber, Regensburg 1949, 185-206, aquí 189.

⁶ CONGAR, o.c., 187.

⁷ Magistri Iohannis Stojkovic de Ragusio O.P., *Tractatus de Ecclesia*. Editionem principem curavit F. Sanjek. Textum recensuerunt et notis instruxerunt A. Krchnak, F. Sanjek, M. Biskup (Croatica christiana. Fontes, 1). Zagreb 1983. XXII-355 p. Cf. reseñones de H. J. SIEBEN en *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 597-598, y de A. STARIC en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 80 (1985) 189-191.

antipapa Félix V. A partir de la investigación reciente sobre el conciliarismo de Basilea se ha comenzado a reconocer en esta figura controvertida al «teólogo de la Iglesia», al Juan de Ragusa, «eclesiólogo». Sin entrar en una biografía de este dominico croata, baste para caracterizar su personalidad este manojo de rasgos: profesor de Teología en París, un hombre de Iglesia de destino controvertido (como cardenal cismático u obispo leal), un humanista reconocido (recopilador durante años de una soberbia colección de manuscritos griegos y latinos), un teólogo desconocido, empeñado desde el concilio de Pavía-Siena (1423-24) en la reforma de la Iglesia, y embajador del concilio de Basilea en Constantinopla para negociar la unión con la Iglesia griega (1435-37).

Este estudio pretende, en primer lugar, dar a conocer este tratado, a partir del estado actual de la investigación (I), y ofreciendo seguidamente una presentación muy esquemática de su estructura y contenidos (II). En tercer lugar, se plantea una relectura de la doctrina de las «Notae Ecclesiae» a la luz del tratado naciente «de Ecclesia» (III). Para ello resaltaremos una característica común a la «Summa» del cardenal Torquemada, al «De regimine christiano» de Jacobo de Viterbo y al «Tractatus» de Ragusa que, por encima de sus distintas orientaciones ideológicas, adoptan los cuatro atributos que el «Symbolum fidei» otorga a la Iglesia —«una sancta catholica apostolica»— para hacer una exposición sistemática del misterio de la Iglesia. Situados, por tanto, en la perspectiva del tratado naciente «de Ecclesia» sorprenderá el recurso común a los cuatro atributos «simbólicos». Ello indica que la cláusula del Credo referente a la Iglesia ha jugado un papel importante en la configuración del tratado eclesiológico. En palabras de Ragusa: «Hic enim loquimur de Ecclesia quam in Symbolo profitemur» (TDE I, c. 6, p. 34). Ahora bien, desde la teología actual, no se puede pasar por alto el recorrido histórico de esos cuatro atributos del «Symbolum» dentro de la doctrina de las «Notae Ecclesiae», piedra de toque de la apologética antiprotestante. Ello deja en el aire la pregunta por la validez de este procedimiento metodológico en la época del ecumenismo.

I. EL TDE EN LA INVESTIGACIÓN: «STATUS QAESTIONIS»

En la investigación reciente el TDE de Juan de Ragusa ha venido a ser considerado como una de las obras más significativas del conciliarismo de Basilea; esta observación contrasta con el hecho, un tanto enigmático, de que este tratado haya sobrevivido en dos únicos manuscritos, uno de propiedad del autor, y el otro, como copia realizada por

Jacques Christophe Iselin entre 1719-20. Esta paradoja vendría a señalar que en el concilio de Basilea nadie se preocupó de hacerse con una copia de dicho tratado⁸.

El comienzo de la investigación sobre el TDE se puede fijar con toda certeza en 1940 y va unida al nombre de G. Thils⁹, quien, en un breve y elocuente artículo, informaba sobre la existencia de un manuscrito latino conservado en la Biblioteca Nacional de París, datado en 1720, y que reproduce fidedignamente un «Tractatus de Ecclesia», cuyo manuscrito original de comienzos del siglo xv se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Basilea, teniendo por autor a Juan Stojkovic de Ragusa. El Codex Basiliensis A I 29 procedía de la Biblioteca del Convento de los dominicos, legado en testamento por Juan de Ragusa. Thils ha comprobado la estricta correspondencia de ambos manuscritos, publicaba las «Tabulae» y exponía a grandes rasgos el contenido del tratado. Un decenio más tarde, K. Binder¹⁰, en un artículo concebido para completar el de Thils, presentaba el contexto histórico inmediato que condiciona la elaboración del TDE: las negociaciones del concilio de Basilea con los husitas. Entre los teólogos deputados por el Concilio para este debate teológico se encontraba Juan de Ragusa, que debía defender la posición católica acerca del artículo de la «communio sub utraque specie». Mérito del trabajo de Binder es haber puesto de relieve que en el fondo del debate entre los teólogos del concilio y los teólogos husitas latía la pregunta por la noción de Iglesia.

⁸ Cf. J. HELMRATH, *Das Basler Konzil (1431-1449). Forschungsstand und Probleme*, Köln-Wien 1987, 450. Este hecho puede estar en relación con una tardía fecha de composición o redacción última, hacia 1440-41, consumada ya la separación cismática de Basilea frente al concilio trasladado por Eugenio IV a Ferrara-Florenia.

⁹ G. THILS, *Le 'Tractatus de Ecclesia' de Jean de Raguse*: Angelicum 17 (1940) 219-244. De la existencia del manuscrito de la Biblioteca Nacional de París había dado ya una breve noticia M. GRABMANN, *Die Lehre des Hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gatteswerk*, Regensburg 1903, 56. Cf. también QUETIF-ECHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, I, 797-799; A. BACIC, *Opera ecclesiologica FF Ordinis Praedicatorum*: Angelicum 6 (1929) 292.

¹⁰ K. BINDER, *Der 'Tractatus de Ecclesia' des Johannes von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Hussiten*: Angelicum 28 (1951) 30-54. A Binder se deben otros trabajos que, si bien no se dirigen directamente al Tractatus, lo iluminan indirectamente; cf. *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Innsbruck 1955 (cap. II). A cada paso se ven contrastadas la Summa del cardenal español con el manuscrito A I 29. Cf. del mismo autor, *Slawen auf dem Konzil von Basel*, en *Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen* (Acta Congr. Hist. Slav. Salisburgensis 1963). Wiesbaden 1964, 113-137. Binder analiza aquí el papel que hombres de procedencia eslava jugaron en el concilio de Basilea; entre ellos destaca la figura de Juan de Ragusa, o Juan «el eslavo», como a menudo es denominado por Pedro de Saaz en su Liber Diurnus.

En 1958 se publica la tesis doctoral de B. Duda¹¹, con el título «*Joannis Stojkovic de Ragusio O.P. (†1443) doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae*». Se trata del primer estudio exhaustivo sobre el TDE, precedido de una amplia semblanza biográfica del Ragusino y de una catalogación de sus obras. Por lo que se refiere al estudio del TDE, Duda lo ha orientado hacia la tercera parte, a su juicio la más interesante. Prácticamente al mismo tiempo redactaba su tesis doctoral A. Krchnak¹², titulada «*Introductio ad Tractatum de Ecclesia Joannis Stojkovic de Ragusio*», de la que sólo se ha publicado la primera parte con el título «*De vita et operibus Joannis de Ragusio*». Krchnak completa los datos biográficos de Duda y presenta el catálogo más completo de las obras de Stojkovic.

En los años sesenta han aparecido pequeños artículos encaminados a presentar el TDE, o el perfil eclesiológico de su autor¹³. J. Kubalic valoraba el TDE como una de las obras más acabadas que se hayan dedicado a la Iglesia en el período medieval, abogando por su publicación, dada su importancia para el estudio tanto de la teología husita como de la eclesiología católica. En ello su voz no era la única; Y. Congar, que había señalado repetidamente la necesidad de una edición del TDE, ha sido el primero en valorar la obra de Ragusa en un manual teológico al exponer la eclesiología de los teólogos del concilio de Basilea¹⁴. La investigación sobre el conciliarismo ha venido postergando el período del Basiliense, de modo que hasta comienzos de la década de los ochenta ha podido ser considerado como «terra incognita», inexplorada por la investigación. A esta fase de la evolución del movimiento conciliar ha dirigido su atención el politólogo escocés A. Black¹⁵, que ha estudiado de modo sumario la obra eclesiológica de Ragusa. En la investigación reciente sobre el conciliarismo destaca bajo diversos conceptos la obra ya citada de W. Krämer, *Konsens und Rezeption* (1980). Este investigador alemán presentaba el TDE, nacido del debate con los husitas, como

¹¹ B. DUDA, *Joannis Stojkovic de Ragusio O.P. († 1443) doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae*, Studia Antoniana, Romae 1958.

¹² A. KRCHNAK, *De vita e operibus Joannis de Ragusio*, Lateranum Nova Series 26, 3-4, Romae 1960.

¹³ A. WALZ, *Giovanni de Ragusa, ecclesiologo*: *Unitas* 21 (1966) 167-181. J. KUBALIC, *Jean de Raguse, son importance pour l'ecclésiologie du XV siècle*: *RevSR* 41 (1967) 150-167. Del mismo autor, cf. *Johannes von Ragusa und die hussitische Ekklesiologie*: *ThPQ* 129 (1977) 290-295.

¹⁴ Cf. Y. CONGAR, *Handbuch der Dogmengeschichte III 3 d. Ekklesiologie*, Friburgo 1971, 6, 24-25. (En versión española, *Historia de los Dogmas III, 3 c-d. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, 187, 202-203.)

¹⁵ A. BLACK, *Council and Comune. The Conciliar Movement and the fifteenth-century heritage*, London 1979, 106-117.

«el primer tratado dogmático sobre la Iglesia en la historia de la Eclesiología», elevando a la vez el TDE a la categoría de «una de las obras más representativas del conciliarismo de Basilea». La tesis defendida por Krämer en esta obra —negando la concepción tradicional de un conciliarismo radical en Basilea, y poniendo de relieve que el conciliarismo de Basilea se debate en un doble frente, contra el donatismo espiritualista de los husitas y contra el papalismo autoritario-centralista— sigue siendo discutida en la investigación¹⁶. Congar, al recensionar este estudio de Krämer sobre la ecclesiología de Basilea, se desdecía de su anterior juicio sobre los teólogos de Basilea («Einen Beitrag zur Ekklesiologie leisteten sie nicht», HDG III/3d, 23), para afirmar el mérito de Krämer y lo que aporta: una síntesis de los principios ecclesiológicos y teológicos del conciliarismo de Basilea en sus figuras más representativas: Juan de Ragusa, Juan de Segovia y Nicolás de Cusa¹⁷.

Con motivo de la «editio princeps» del TDE tuvo lugar en Dubrovnik, del 26 al 28 de mayo de 1983, un Symposium internacional sobre la obra y pensamiento de Juan de Ragusa, cuyas Actas han sido publicadas. Los editores proponen sus resultados como «punto de partida de toda investigación futura en la materia»¹⁸. De cara al TDE resultan de especial importancia dos aportaciones: la de Y. Congar¹⁹, dedicada a determinar el puesto de Juan de Ragusa en la historia de la Ecclesiología, y la de A. Krchnak²⁰, hoy por hoy, el estudio más completo en orden a determinar la historia de la redacción del TDE.

Para concluir el estado de la investigación sobre el TDE hay que referirse a la obra monumental de A. Antón dedicada a la historia de la Ecclesiología en el segundo milenio; ahí se analiza la doctrina ecclesiológica de Stojkovic, que es caracterizada como «un intento por hallar una vía media entre la corriente conciliarista y papalista»²¹.

¹⁶ Cf. J. HELMRATH, o.c., 415, 432; aquí referencia bibliográfica de las recensiones de Helmrath, Meuthen, Congar, Schatz, etc.

¹⁷ Cf. Bulletin d'histoire des doctrines ecclésiologiques, en RSPTh 64 (1980) 598-600.

¹⁸ F. SANJK (ed.), *Misao i djelo Ivana Stojkovicica (1390/95-1443)*. Zbornik radova s Medunarodnog simpozija u Dubrovnik, 26-28. svibnja 1983, Zagreb 1986.

¹⁹ Y. CONGAR, *La place de Jean de Raguse dans l'histoire de l'ecclésiologie*, 259-278.

²⁰ A. KRCHNAK, *Wann wurde der 'Tractatus de Ecclesia' von Johannes de Ragusio verfasst?*, 291-319.

²¹ A. ANTÓN, o.c., 254-260.

II. EL «TRACTATUS DE ECCLESIA» DE JUAN DE RAGUSA

La «editio princeps» del «Tractatus de Ecclesia» sigue el manuscrito A I 29, folios 302v-432r, de la Biblioteca de la Universidad de Basilea, cotejado con la copia hecha por Iselin que se halla en la Biblioteca Nacional de París (fonds Lat. 1439, fol. 1r-432).

El TDE tiene su origen en las negociaciones del concilio de Basilea con los husitas, acaecidas en 1433²². El concilio y la delegación husita de Bohemia habían acordado un debate teológico sobre los llamados cuatro «artículos de Praga» (la libre predicación de la Palabra de Dios, la comunión bajo las dos especies para los laicos, la vuelta del clero a la pobreza original, el castigo de los pecados públicos). El artículo de la «communio sub utraque specie» enfrenta a Juan de Rokyzana por la parte husita y a Juan de Ragusa por la parte católica. Juan de Ragusa ha respondido dos veces a las tesis del Maestro de Praga. Su primera respuesta es la llamada «Oratio de communionem sub utraque specie»²³, donde aborda ya algunas cuestiones eclesiológicas básicas. El teólogo husita ha replicado seguidamente, provocando una segunda respuesta de Stojkovic, de donde van a surgir ya los trazos fundamentales de su futuro «Tractatus de Ecclesia»²⁴. Concluidas estas primeras negociaciones del concilio de Basilea con los delegados de Bohemia, Juan de Ragusa parece haber concebido la idea de escribir un tratado, lejano ya el calor de la polémica, cuya redacción final ha de ser puesta —en opinión de A. Krchnak— hacia 1440-41. Al mismo tiempo ha ido redactando un tratado sobre los concilios que no llegó a concluir²⁵.

El tratado está dividido en tres partes. En la primera parte (17 cap.,

²² Cf. BINDER, *Der 'Tractatus de Ecclesia'...* P. DE VOGHT, *La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de Bâle: Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 37 (1970) 97-137, esp. 100-120. También, H. J. SIEBEN, *Ferrara/Florenz und vier weitere konziliare Reunionsversuche: Theologie und Philosophie* 64 (1989) 518-556, esp. 524-535.

²³ El texto de la «Oratio» está editado en Mansi 29, 699-868. La «Positio» del Maestro Rokyzana igualmente en Mansi 30, 269-306.

²⁴ Ninguna de estas mutuas réplicas han sido editadas. Pertenecen al ya citado código A I 29 de la Biblioteca de la Universidad de Basilea. La réplica de Juan de Rokyzana ocupa los fol. 143r-185r; su tercera parte (fol. 175r-185r) está dedicada a la problemática «De ecclesia». W. Krämer ha editado el fol. 175r en o.c., p. 366-68. La réplica de Juan de Ragusa ocupa los fol. 189r-302r.

²⁵ Cf. A. KRCHNAK, *Wann wurde der Tractatus de Ecclesia*, en *Misao i djelo*, 291-319. A. Krchnak ha identificado el tratado sobre los concilios, que lleva por título «Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum» (Biblioteca de la Universidad de Basilea, Cod. A IV, 17, fol. 134r-297r).

p. 9-58), Ragusa desarrolla el significado múltiple de la palabra «ecclesia» y expone un concepto de Iglesia frente a la eclesiología husita, tratando de probar que ni la «gratia praedestinationis» ni la «gratia gratum faciens» pueden ser el punto de partida para la cuestión fundamental: «quid et ubi sit ecclesia?». La segunda parte, con sus 47 capítulos, es la más amplia (p. 59-210) y desarrolla las propiedades esenciales de la Iglesia a partir de los cuatro atributos del «Symbolum», «una sancta catholica et apostolica», tratando de probar que esas cuatro «conditiones» definidas en el Credo son compatibles con el hecho de que la Iglesia esté constituida «ex bonis et malis». Este desarrollo sirve igualmente para describir la noción de «corpus mysticum Christi» que es la Iglesia. A propósito de la «apostolicidad» se aborda la cuestión de la organización jerárquica de la Iglesia donde aparecen las tendencias conciliaristas de Juan de Ragusa. La tercera parte (12 cap., p. 211-314) trata de mostrar cuál es la verdadera Iglesia que realiza el concepto de Iglesia propuesto en la primera y segunda parte; para ello desarrolla cinco «signa» de la verdadera Iglesia (la integridad de la fe, el consenso de los pueblos, la autoridad confirmada por milagros, la sucesión apostólica, el nombre 'católica'), tomados de S. Agustín²⁶.

1. «Prima Pars»: definición de Iglesia

El c. 1.º señala la intención dogmático-apologética de la obra: precisar qué es la Iglesia («quid») y determinar dónde se la encuentra («ubi»), para dar respuesta a la concepción unilateralmente espiritualista de Iglesia defendida por los husitas de Bohemia. Rokyzana había señalado que la Iglesia de la que habla el «Symbolum fidei», que es 'articulus fidei', es la Iglesia «de los justos y predestinados». Ragusa responde, en primer lugar, con el capítulo «de distinctione Ecclesiae» (c. 2)²⁷, dando esta definición de Iglesia: «Ecclesia fidelium est congregatio omnium in fide, spe et revelatione Jesu Christi unitorum» (p. 13), distinguiendo la «iglesia triunfante» (por relación a la revelación definitiva), la «iglesia durmiente» (caracterizada por la esperanza) y la «iglesia militante» (constituida por la fe). Completando la idea de «ecclesia militans» establece —frente a la noción husita de Iglesia— que la Iglesia militante se define, como «congregatio sive universitas fidelium bonorum et malorum utriusque sexus orthodoxam fidem tenentium in

²⁶ Contra epistulam Manichaei quam vocant 'fundamenti', PL 42, 175, c. 4, n. 5.

²⁷ Ragusa delimita así la intención de la primera parte: «Sed salva pace sua immo credebant multo ampliorem et fecundiorem atque magis artificiosam ipsum debere adducere Ecclesiae distinctionem, quod quia ipse non fecit, ego suplebo», TDE I, c. 1, p. 11.

sacramentis ecclesiasticis societatem habentium» (p. 14). En esta determinación de la esencia de la Iglesia es la fe el lazo fundamental, concretado en su ser visible social y sacramental. Esta realidad de la Iglesia adquiere una nueva modulación merced a una distinción de la «ecclesia militans et universalis»: «materialiter», es decir, tomando a la Iglesia dispersa por el mundo, y «formaliter», es decir, la universalidad de los fieles congregada en el concilio general (p. 14). En estos primeros lances, del TDE, en esa equiparación de la Iglesia —«formaliter» considerada— con el concilio se anuncian los trazos conciliaristas de la concepción eclesiológica de Juan de Ragusa²⁸. En un paso ulterior Stojkovic aplica esta distinción al término tradicional «ecclesia Romana» (p. 17-19). «Materialiter» considerado, el término «ecclesia Romana» puede significar: en primer lugar, la catedral de S. Pedro; en segundo lugar, el Papa como obispo de Roma, como Patriarca de Occidente y como cabeza de la Iglesia universal; en tercer lugar, los decretos y decretales que el Papa promulga para su diócesis, patriarcado o para la Iglesia universal fuera de un concilio general. «Formaliter», «ecclesia Romana» significa la totalidad de los creyentes, dispersos por el orbe y sometidos a la autoridad del romano pontífice, de modo que «ecclesia universalis» y «ecclesia Romana» son términos convertibles. En segundo lugar, «ecclesia Romana» designa a la iglesia universal reunida en concilio; en tercer lugar, «ecclesia Romana» significa los estatutos, constituciones y decretos acordados por consenso unánime en concilio general. Para la Iglesia romana considerada «formaliter» reserva Stojkovic la prerrogativa de la infalibilidad (p. 19). La totalidad de creyentes, en el «consensus fidelium» y bajo el reconocimiento del Pontífice, o la Iglesia reunida en concilio general detentan la prerrogativa de la inerrancia, como realizaciones de la definición de Iglesia, su ser «congregatio fidelium»²⁹.

Estas definiciones de Iglesia van seguidas de una reflexión sobre la

²⁸ Cf. W. KRÄMER, *Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*: *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971) 202-237.

²⁹ Cf. P. DE VOOHT, *Esquisse d'une enquête sur le mot 'infaillibilité'*, en ROUSSEAU (ed.), *L'infaillibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1962, 101-102. Los Decretistas del siglo XII han defendido la idea de que la «ecclesia Romana», que para ellos es sinónimo de «universitas fidelium», no se equivoca en la fe, mientras que el Papa puede sucumbir a la herejía. Los Decretalistas del siglo XIII han preparado el camino para la exaltación del poder papal, y, sin embargo, señalaban la posibilidad del papa hereje: el papa conserva sus prerrogativas «nisi deprehendatur a fide devius». Cf. H. SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart*, Berlin-New York 1976, 244.

«*gratia praedestinationis*», la «*gratia gratum faciens*» y la «*gratia gratis data*» (c. 3 a 7), según la doctrina del Aquinate en orden a mostrar que esos tres tipos de gracia no determinan tres tipos de Iglesia, sino que son «condiciones» de las personas que viven en la única Iglesia. Este bloque temático «de triplici gratia» permite a Ragusa establecer que al modo humano de conocer le resulta imposible determinar la pertenencia de alguien a la Iglesia según la «*gratia praedestinationis*», y según la «*gratia gratum faciens*», que son privilegio divino; al modo humano de conocer sólo le cabe barruntar algo de esa primera y segunda gracia a partir de las «*gratiae gratis datae*». Y ello, porque la gracia de la predestinación (c. 4) es el amor eterno que ha decidido conceder a algunos la felicidad eterna; hay, pues, elegidos y condenados; sin embargo, si los salvados lo son gratuitamente, es, asimismo, el hombre quien en su propia libertad se hace digno de condenación. La «*gratia gratum faciens*», o gracia santificante (c. 5), es esa cualidad que nos es dada para nuestra justificación. Finalmente, las «*gratiae gratis datae*» (c. 6) están en función de hacer que los hombres cooperen a la justificación de los otros. Entonces, si la gracia de predestinación no reviste manifestación visible, si la gracia santificante pone un «*nobilissimum habitum*» en el alma, el problema de la búsqueda de la Iglesia visible es llevado al terreno de las «*gratiae gratis datae*». Y Ragusa, a partir de 1 Cor. 12,4-6 y Ef. 4,12, introduce los ministerios y carismas de la Iglesia, como concretización de la gracia invisible de Dios. Aúna de este modo el aspecto interno de la gracia que vivifica el cuerpo eclesial y su manifestación visible en la Iglesia sociedad.

Esta primera parte se cierra con un último bloque temático (c. 9 a 17), donde el c. 8 hace la transición en este sentido: si sólo desde el tercer tipo de gracia conocemos algo del primer y segundo tipos, se impone la distancia del conocimiento que Dios tiene de los que le pertenecen y pertenecen a su Iglesia respecto de las meras conjeturas humanas. De este modo completa y precisa su crítica de la designación de Iglesia como asamblea de los predestinados y de la predestinación como criterio de pertenencia a la Iglesia. Wyclif y Hus, con su doctrina de la predestinación divina, habrían osado penetrar en el terreno misterioso del destino del hombre. Los c. 9-16 adoptan el punto de vista «*quo ad scientiam divinam*». A partir de la predestinación no es posible describir la esencia de la Iglesia ni la forma concreta de pertenencia a ella. Ragusa concluye (c. 17): por la fe creemos que hombres predestinados, justificados, o finalmente condenados, en estas «condiciones» pertenecen a la Iglesia. Para nosotros, según nuestra experiencia, lo normal es la constatación de que miembros de la Iglesia son pecadores; nuestra expe-

riencia certifica esa malicia. Ahora bien, sólo bajo esta condición de la Iglesia, compuesta de justos y pecadores, nos es accesible la Iglesia, y ésta es la Iglesia que confesamos en el Símbolo. En probar esto se empuña la «secunda pars» del TDE: «quod Ecclesia constans ex bonis et malis fidelibus est, quae ponitur in articulo fidei, et ei competunt praedicata, quae in dicto articulo fidei enumerantur» (p. 3).

2. «Secunda pars»: las «conditiones Ecclesiae»

El c. 1.º diseña la estructura de esta segunda sección del TDE a partir de un silogismo que introduce, como premisa menor, la intención general de la «secunda pars» arriba citada:

«Illa Ecclesia ponitur in articulo fidei, cui competunt praedicata posita in articulo, scilicet una, sancta, catholica, atque apostolica, sed huiusmodi est congregatio bonorum et malorum fidelium, ergo ipsa est Ecclesia quae ponitur in articulo fidei. Assumptum pro maiori patet ex se. Pro minoris declaratione et probatione primo declarandae sunt dictae 4 conditiones, quare scilicet Ecclesia dicatur una, quare sancta etc.» (TDE, p. 59).

Estructuralmente se da un primer movimiento de explicación de los cuatro atributos del Símbolo conforme a la mayor del silogismo, abarcando los c. 2 a 36. A la probación de la menor sirven los c. 37 a 40, a los que se añaden una serie de cuestiones discutidas con los husitas (hasta el c. 47). Los c. 2-36 constituyen una eclesiología de las cuatro propiedades o «notae ecclesiae». Frente a los antecedentes de esta orientación³⁰ —que se hará clásica en los tratados «de vera Ecclesia»—, es interesante anotar esta observación de B. Duda sobre el planteamiento metodológico de Ragusa: las propiedades «simbólicas» de la Iglesia sirven al intento de subsumir el saber eclesiológico de la época³¹.

³⁰ Tomás de Aquino designa las propiedades esenciales de la Iglesia con el término «conditiones» y ha hecho una breve explicación de las cuatro «conditiones Ecclesiae» en su comentario al Símbolo; esta orientación ha sido continuada por Jacobo de Viterbo, en su *De regimine christiano I*, c. 2, p. 101 (ed. Arquillière), que ha podido servir de fuente a Juan de Ragusa. Y: CONGAR, *La place de Jean de Raguse dans l'histoire de l'Ecclesiologie*, en Misao i djelo, 260, 264. A un estudio comparativo del *De regimine christiano* y del *Tractatus de Ecclesia*, bajo este punto de vista, he dedicado mi Memoria de Licenciatura, *Quid et ubi sit Ecclesia? El 'Tractatus de Ecclesia' de Juan Stojkovic de Ragusa. Un estudio comparativo con el 'De regimini christiano' de Jacobo de Viterbo*, moderada por el Prof. Dr. H. J. Sieben y presentada en octubre de 1991 en la Facultad de Teología de Sankt Georgen (Frankfurt/Main).

³¹ Cf. DUDA, o.c., 77 y 125: «Ille enim primus, ut videtur, attributa Ecclesiae symbolica ut fundamentum systematicae tractationis quaestionum de Ecclesiae natura adhibuit

A la primera «conditio» están dedicados los c. 2-9, que constituyen el bloque temático «de unitate ecclesiae» y está elaborado conforme a la imagen paulina del «cuerpo». Por una parte se examina la unidad de la Iglesia «in se ipsa», es decir, de los miembros entre sí (c. 2-6), por otra se atiende a la unidad del cuerpo de la Iglesia «cum Christo capite» (c. 7-9). Esta unidad se construye —frente al espiritualismo husita— sobre valores constatables, como el bautismo, la fe, la caridad. El c. 10 está dedicado a la «santidad» de la Iglesia; esta «conditio» compete a la Iglesia bajo varios aspectos: primero, «ratione capitis», lavada con la sangre del Cordero y vivificada por el Espíritu Santo; segundo, «ratione formae», por la fe, los sacramentos y los preceptos; en tercer lugar, «ratione materiae», por albergar tantos santos; cuarto, «ratione finis», conducirnos a la salvación; y, finalmente, por razón de la santidad de su culto. La tercera «conditio», la catolicidad, se expone (c. 11-14) ofreciendo un total de nueve razones que se reparten del modo siguiente: «ratione loci», expuesta en el c. 11, que, entretejido de citas de S. Agustín en sus escritos antidonatistas, rechaza la idea de que la fe pueda subsistir en una sola persona³². El c. 12 expone siete razones de la catolicidad («ratione temporis, gentis, propter universalia praecepta, remedia sacramentorum, ratione generalis doctrinae, universalis salvationis, divini cultus»). La catolicidad de la Iglesia abraza en dimensión temporal a todos los justos de la Antigua Alianza («ecclesia ab Abel»); la universalidad de sus preceptos y medios de salvación abrazan a todos los pueblos, a diferencia de la particularidad de la «sinagoga». El c. 13 ofrece una nona razón para la catolicidad de la Iglesia, «quia ipsa continet in se permixtim omnes christianos, bonos et malos, praedestinos et praescitos, fide tamen et communionem sacramentorum coniunctos» (p. 100).

El cuarto atributo de la Iglesia, la apostolicidad, es el que encuentra un desarrollo más amplio (c. 15-36). Los capítulos se subdividen del modo siguiente: un primer bloque (c. 15-20) señala tres razones por las

praecipueque ecclesiologiae capita, illa praesertim, quae eo tempore momentum habuerunt, sub iisdem resumpsit».

³² La idea de que la fe pueda subsistir en una sola persona, como habría sido el caso de la Virgen en el día de Sábado Santo, era un tema de devoción del que Ockham había hecho toda una reflexión eclesiológica. Cf. Y. CONGAR, *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale: Mélanges de Science religieuse* 7 (1950) 277-292. En la discusión entre papalistas y conciliaristas la reflexión se continúa en el sentido de que los primeros (Torquemada, Kalteisen, por ejemplo) defendían la posibilidad de permanencia de la fe en una sola persona, en apoyo de las prerrogativas papales, mientras que conciliaristas (como Juan de Segovia, Ragusa) rechazan la tesis en nombre de la noción de Iglesia «universalitas fidelium».

que la Iglesia se denomina «apostólica»: a) «ratione foundationis» o «fundamenti» (c. 15-18); b) «ratione dilatationis» (c. 19); c) «ratione regiminis» (c. 20). Los c. 20-24 analizan la «apostolicitas regiminis ecclesiae», sirviendo de introducción al tratamiento de la doctrina de la jerarquía eclesiástica y del poder primacial de Pedro (c. 25-31), y de la «potestas ecclesiastica» en general o poder de las «llaves» (c. 32-36). Sin entrar en cada uno de estos bloques, resumamos sumariamente las afirmaciones principales. El fundamento primario de la Iglesia es Cristo; los profetas, los Apóstoles y Pedro constituyen —en cuanto que han confesado su fe en Cristo, «petra», fundamento ya puesto que nadie puede poner (según 1 Cor 3,10)— el fundamento secundario de la Iglesia. Los Apóstoles son ese fundamento secundario de la Iglesia por la santidad de su vida y por la verdad de su doctrina, por la realización de milagros y por la efusión martirial de su sangre. La Iglesia es apostólica «ratione regiminis», pues en ella ha quedado establecido un orden de grados, de estados y de funciones, según los esquemas dionisianos de la «jerarquía»³³. Este régimen apostólico de la Iglesia, con esas distinciones jerárquicas, durará tanto cuanto dure la existencia de la Iglesia militante, pues este tipo de régimen está en función de la misión y de la edificación de la Iglesia. La cantidad del poder viene mensurada y limitada en razón del fin propio de la Iglesia, que es conducirnos a la vida eterna. La legitimidad del ejercicio del poder en la Iglesia se fundamenta en la finalidad a la que se ordena, es decir, «ad aedificationem ecclesiae». Todas estas reflexiones van a ser aplicadas a la cuestión del poder primacial de Pedro y a la doctrina de la «potestas ecclesiastica». No vamos a exponer la doctrina del primado y sus fundamentaciones bíblicas y racionales, sino que nos servimos para cerrar esta breve exposición de la segunda parte del TDE del c. 24, donde Stojkovic hace una interpretación de la parábola del «buen samaritano», presentando una alegoría de la Iglesia y de la «potestas ecclesiastica». Existe una interpretación en clave cristológica de esta parábola —presente ya en Orígenes y en otros Padres— haciendo de Cristo el Samaritano que atiende a un moribundo Adán, es decir, el género humano afectado por el pecado. El Samaritano ha conducido al herido a la posada, a la Iglesia. Ragusa ha desarrollado esta idea interpretativa: un médico visible ha ocupado el puesto del médico invisible, Pedro, los Apóstoles y sus sucesores. Y en los dos denarios, que el samaritano entregara al posadero, ha visto Ragusa las dos «claves» del poder eclesiástico, con las que se han de

³³ Sobre la idea de la «jerarquía» del Pseudo-Dionisio y su influjo eclesiológico, cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe. siècle et le début du XIVe.*: AHDL 36 (1961) 35-151.

remediar las heridas del enfermo: en el orden del intelecto (con la «clavis scientiae») y en el orden de la voluntad (con la «clavis auctoritatis sive potestatis») ³⁴. De la alegoría se pasa a la realidad: Ragusa añade los capítulos relativos al primado de Pedro (c. 25-31) y a la «potestas ecclesiastica» (32-36). Pedro, vicario de Cristo, es el «supremus hierarcha»; una afirmación que Ragusa, frente a la negación del primado por los husitas, fundamenta con numerosos textos del «Contra errores Graecorum» de Santo Tomás ³⁵.

3. «Tertia pars»: signos de cognoscibilidad de la Iglesia

La tercera parte comienza aludiendo a la discusión con Rokyzana, quien había defendido una especie de «agnosticismo eclesiológico»; según la noción de la «ecclesia praedestinatorum», desconocemos quiénes son miembros de ella. Ragusa contraargumenta en este sentido: la Iglesia, como «civitas supra montem posita», debe ser suficientemente conocida a aquellos que sinceramente la buscan en orden a la salvación, de modo que puedan tener certeza de pertenecer a ella. Los doce capítulos de esta tercera y última sección del TDE están referidos a esta intención general: «Tertia pars declarat per quinque signa Augustini, ubi sit Ecclesia catholica.» El c. 2 introduce esos cinco «signa et certissima indicia»:

«Primum est sincerissima sapientia et fidei integritas, secundum est consensus populorum atque gentium, 3m. est auctoritas miraculis inchoata etc. 4m. est ipsa successio sacerdotum in sede Petri, ultimum est ipsum nomen Ecclesiae catholicae» (TDE, p. 215) ³⁶.

³⁴ Sobre la idea de las dos «claves» y sus orígenes, cf. B. TIERNEY, *Origins of papal infallibility*, Leiden 1972, 39-45. A mediados del siglo XII, la idea de que Pedro ha recibido de Cristo dos «llaves», la del conocimiento y la del poder, estaba plenamente establecida en la teología y la canónica medieval. Cf. L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, Münster 1960, 155-216.

³⁵ Sabido es que la mayor parte de estos testimonios del «Contra errores Graecorum» son apócrifos; Tomás de Aquino toma textos pseudo-patristicos en favor del primado de un «Libellus de fide Trinitatis», que había sido elaborado sobre una base mínima de fiabilidad. Cf. F. H. REUSCH, *Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*, Munich 1889. Juan de Ragusa se hizo copiar esta obra durante su estancia en Basilea. Esta afirmación contundente del primado por el «conciliarista» Ragusa se ve contrastada con una nota autógrafa donde afirma que en estos capítulos (27 y ss.) no quiere anteponer la autoridad de Pedro a la de la Iglesia (cf. TDE II, c. 26, p. 130). Queda así planteado un problema sobre la evolución interna del pensamiento de Stojkovic, que encuentra su precipitado en la obra sobre los concilios, que aquí sólo puede ser insinuado.

³⁶ Resumen del texto de Agustín *Contra epistulam Manichaei quam vocant 'fundamenti'*, PL 42, 175, c. 4, n. 5.

B. Duda ha mostrado que esos cinco «signa» habían sido empleados por la teología de los siglos XIII y XIV en orden a mostrar la racionalidad de la fe. Juan de Ragusa habría sido el primero en aplicar este argumento apologético al problema de la cognoscibilidad de la Iglesia, como los signos de identidad de la verdadera Iglesia³⁷. El problema de la cognoscibilidad de la Iglesia había sido espoleado por la idea de una iglesia invisible, oculta, de los predestinados, defendida por la eclesiológica de corte husita y que se puede retrotraer a las sectas antijerárquicas del siglo XII. En este sentido, Congar explica el carácter general de transición de la segunda a la tercera parte del TDE y su ubicación en la elaboración de un «De vera Ecclesia»: la teología general sobre la Iglesia exige un paso ulterior estableciendo que la verdadera Iglesia de Cristo se concretiza en la «Ecclesia romana». No bastaría, pues, hablar simplemente de la Iglesia «congregatio fidelium» en el sentido de una fe no histórica y esencialmente condicionada, sino que habría que precisar lo: «Haec est ecclesia quae modo Romana dicitur»³⁸. Ragusa desarrolla aquellos cinco «signa» de la verdadera Iglesia para aplicarlos a la «ecclesia romana», según la distinción «materialiter-formaliter» propuesta en el capítulo «de distinctione Ecclesiae» de la primera parte (c. 17-19).

El c. 3 señala que la verdadera sabiduría y la integridad de la fe se encuentra entre los fieles que se adhieren a la «ecclesia romana» y a la cátedra de Pedro; donde habría que matizar que Ragusa —en la modulación conciliarista de su pensamiento— distingue entre la «cathedra Petri» o la «sedes apostolica» y el «sedens»³⁹; aquélla es infalible, el Papa es falible. Bajo la obediencia de la «ecclesia romana» se halla la «maior et nobilior pars» de los fieles de Cristo; de ahí que su segundo signo de verdad sea el consenso de los pueblos (c. 4). La autoridad de la Iglesia, como tercer signo, se ha visto acompañada de la potestad de hacer milagros, pues la virtualidad de hacer milagros va vinculada a la

³⁷ Cf. DUDA, o.c., p. 116s. Su conclusión es esta: «Antea enim, ut vidimus, quaestio praecipua erat de rationalitate fidei, seu de credibilitate revelationis. Si sermo de Ecclesia etiam erat, hoc non nisi dependenter introducebatur, ut scilicet demonstraretur testimonium eius de libris sacris fide dignum esse. Apud Stojković autem tota quaestio circa veram ecclesiam cum certitudine cognoscendam versatur et quidquid ad hoc adducitur, sigillum ecclesiologicalum prae se fert» (p. 121).

³⁸ Cf. CONGAR, *La place...*, en Misao i djelo, p. 267, donde se refiere a Moneta de Cremona en su *Summa adversus catharos et valdenses*. Sobre la idea de «romana Ecclesia» en la canonística medieval, cf. B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955 (reimp. 1968), 36-46.

³⁹ Sobre esta distinción entre la «sedes» inerrante y el «sedens», entre el papa como jefe de la Iglesia y como persona privada, cf. CONGAR, *Historia de los dogmas III*, 3 c-d, p. 149.

fe verdadera, guardada por la «ecclesia romana» (c. 5). La cuarta señal de identidad de la auténtica Iglesia es la apostolicidad de la sede romana, la sucesión legítima de los obispos en la sede de Pedro (c. 6-10); en este marco discute Ragusa las impugnaciones del primado de Pedro hechas por los husitas. Última señal distintiva de la verdadera Iglesia de Cristo es su nombre de «católica». Ragusa recuerda que Cipriano, Agustín, Ambrosio, han desenmascarado a todos aquellos que han pretendido apropiarse falsamente de este nombre. Frente a los husitas de Bohemia, Stojkovic dirá que pertenece a la verdadera Iglesia católica quien guarda la comunión con el Obispo de Roma.

El TDE se cierra con un largo c. 12 que, desde el punto de vista de la historia de la redacción, es un añadido; ahí retoma argumentos de Rokyžana y los rebate. En esta última sección Ragusa introduce una distinción que viene a redondear su concepto de Iglesia; se trata de la distinción entre una colectividad «collective» o «distributive sumpta». Es decir, la Iglesia «collective sumpta», tomada en su totalidad orgánica, está por encima de los individuos, y adquiere su representación adecuada en el concilio general. La Iglesia, «distributive sumpta», tomada por partes y dispersa por el orbe, se considera sujeta a la cabeza, el sumo pontífice, y la Iglesia romana es «caput et magistra» de la Iglesia universal. La Iglesia reunida en concilio recibe de Cristo y puede ejercer la «plenitudo potestatis»; mientras que la Iglesia, dispersa o dividida en iglesias particulares, sólo detenta ese poder «in quodam potenciali sive materiali et partiali modo». En otros términos, el Papa está por encima de la Iglesia considerada «distributive», pero no de la Iglesia «collective», pues entonces él es sólo una parte de ella⁴⁰.

Hasta aquí, el TDE de Juan de Ragusa, que W. Krämer ha elevado a la categoría de «una de las obras más representativas de la Eclesiología de Basilea». Se trata de un intento de sistematización de una teoría global sobre la Iglesia, que se abre paso entre la eclesiología espiritualista husita y la eclesiología de corte papalista. Son varios los aspectos parciales que se podrían considerar de cara a plantear la cuestión de la vigencia de un tratado del siglo xv para una Eclesiología actual; sin embargo, tal y como señalábamos al principio, nos ceñimos a la temática de las «notae» o «conditiones Ecclesiae», esquema común al «De regimine christiano» de Jacobo de Viterbo y a la «Summa de Ecclesia» de Juan de Torquemada para describir el misterio de la Iglesia.

⁴⁰ Cf. TDE III, c. 12, p. 290-291. Sobre esta distinción y su uso por los teólogos y canonistas de Basilea, cf. CONGAR, *La place...*, 269-270; también KRÄMER, *Konsens*, 114-116, 233, 331. Sobre su uso posterior, cf. H. J. SIEBEN, *Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum: Theologie und Philosophie* 65 (1990) 513-548, esp. 530-33.

III. «QUID ET UBI SIT ECCLESIA»? EL PROBLEMA DE LA DESCRIPCIÓN DEL MISTERIO DE LA IGLESIA

El TDE de Juan de Ragusa se abre con la cuestión «quid et ubi sit ecclesia»; se trata, pues, de la búsqueda de una definición esencial de Iglesia, del problema de su cognoscibilidad y de la determinación de la relación entre la figura institucional visible y la dimensión interna espiritual de la Iglesia. Cuestiones que se complican mutuamente, cuestiones nucleares en la eclesiología. En orden a responder a estas cuestiones contamos con un determinado «horizonte de comprensión», que nos viene suministrado por la descripción de la Iglesia hecha por el Vaticano II. Se ha dicho que el acontecimiento del Concilio Vaticano II radica en haber sido el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. Congar ha subrayado que en él, «por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o en todo caso, ella se describió)». Desde la «Lumen gentium» queremos plantear cómo se puede tender una cabeza de puente que salve la distancia de siglos con nuestros tratados, un hilo conductor que permita andar el camino hacia delante y hacia atrás; a dicho en términos de la teoría hermenéutica, buscamos un punto que permita una «fusión de horizontes». Partiendo de una primera caracterización del procedimiento de nuestros tratados en su intento de describir el misterio de la Iglesia —su asunción de los cuatro atributos de la Iglesia contenidos en el Símbolo de fe (DS 150)— nos preguntamos por su validez metodológica a la luz de la eclesiología del Vaticano II. Se trata de decidir en qué medida pueda ser apropiado el recurso a esas cuatro propiedades esenciales, que recitamos en el Credo, para describir el misterio que es la Iglesia. En el proceso histórico que separa el Medioevo del Vaticano II no se puede pasar por alto la figura histórico-teológica que esas cuatro propiedades de la Iglesia recibieron desde los tiempos de la Reforma: la doctrina de las «notae ecclesiae» (III.1). Veremos que en la época del ecumenismo existe —más allá de los estrechos del planteamiento apologético de las «notas»— una vuelta a ese artículo de fe bajo la pregunta por la «verdadera Iglesia» (III.2), e indicaremos cómo está presente una reflexión sobre las propiedades esenciales de la Iglesia en la teología reciente (III.3). Finalmente, concluimos que es el artículo del Symbolum «Credo... ecclesiam» el que propicia esa «fusión de horizontes» buscada (III.4).

1. *La Iglesia, ¿una cuestión de «notas»?*

En una primera aproximación a la perspectiva teológica adoptada por el tratado eclesiológico naciente resaltemos esta característica común: una presentación de la Iglesia vertebrada por el esquema de las cuatro propiedades del «*Symbolum fidei*»: «una, sancta, catholica, apostolica». Para el caso del «*De regimine christiano*» hay que subrayar que es «el primero en haber incorporado y ampliamente desarrollado el argumento de las Notas de la Iglesia en la forma que más tarde se hizo clásica en los tratados de Ecclesia», como un dato que la historia de la Eclesiología no puede pasar por alto⁴¹. Por su parte, Juan de Ragusa nos ha legado en la segunda parte —la más amplia— de su tratado una argumentación de las propiedades de la Iglesia, que también prelude el tratado apologético «de vera Ecclesia Christi» desarrollado por los teólogos de la Contrarreforma. También se ha indicado esta otra virtualidad del planteamiento de Ragusa: los atributos «simbólicos» de la Iglesia sirven al intento de subsumir sistemáticamente el saber eclesiológico de la época⁴². Asimismo, Juan de Torquemada ha explanado las «*conditiones et proprietates*» de la Iglesia en los capítulos 6 a 19 del Liber I de su «*Summa de ecclesia*»⁴³. Basten estas observaciones para establecer, por una parte, el papel estructurador que el «*Credo... ecclesiam*» ha jugado al interior del tratado incipiente «de ecclesia», por otra, su carácter de anticipaciones medievales de la llamada «*via notarum*» desarrollada por la Apologética a lo largo de la época moderna⁴⁴.

Quedan, pues, situados estos tratados en la corriente de pensamiento que, configurada polémica y apologéticamente en el debate con la Reforma, conduce al intento de demostración científica de la verdad de la Iglesia católica y cuya argumentación se puede resumir en este silogismo: Cristo ha dotado a su Iglesia con los rasgos distintivos de unidad, santidad, apostolicidad y catolicidad; ahora bien, sólo la Iglesia católica romana posee esas cuatro notas, en consecuencia, ella y sólo ella es la verdadera Iglesia de Cristo. G. Thils concluye su estudio sobre las notas en la apologética católica moderna con un juicio severamente

⁴¹ A. ANTÓN, o.c., p. 111, n. 42. Cf. *De regimine christiano* (ed. Arquillière, París 1926), I, c. 2-6, 100-143.

⁴² B. DUDA, o.c., 77, 125.

⁴³ Cf. el análisis de K. BINDER, en *Wesen und Eigenschaften*, 58-106.

⁴⁴ Acerca de la problemática de las «*notae ecclesiae*», «*via notarum*», cf. vox «*Kirche*» en LThK VI (1961) 180-181; «*notae ecclesiae*» en LThK VII (1962) 1044-1048; en *Catholicisme* 9 (1982) 1386-1389. También Y. DE LA BRIÈRE, *Eglise (Question des notes)*, en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique I* (1925) 1268-1301. La mejor monografía histórica sigue siendo la de G. THILS, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937.

negativo⁴⁵. Sin embargo, no es difícil encontrar también defensores del uso teológico de esos cuatro rasgos esenciales de la Iglesia, superados los estrechos márgenes de la apologética antiprotestante⁴⁶. Nosotros vamos a preguntarnos por la validez de esta perspectiva a la luz del Vaticano II. Poco después de finalizado el Concilio, K. Rahner dejaba abierta la cuestión al indicar que «se requieren ulteriores investigaciones para decidir la pregunta de si la constitución “Lumen gentium”, al menos implícitamente, ofrece un punto de apoyo para una nueva perspectiva acerca de las “Notae (o condiciones) Ecclesiae”»⁴⁷. A partir de una breve reflexión sobre la eclesiología del Vaticano II —limitada a la pregunta inicial del TDE, «quid et ubi sit ecclesia»— vamos a concretar el alcance de la pregunta de Rahner, para poner de relieve en qué sentido esa eclesiología no sólo cuestiona, sino que socava las pretensiones de la «via notarum», tal y como ha sido expuesta en la apologética tradicional.

El marco más amplio de problemática en el que se alberga la cuestión de las «notae» de la verdadera Iglesia de Cristo es el de su visibilidad-indivisibilidad y, en último término, el problema de su cognoscibilidad. Es éste un problema que aflora cada vez que se aborda la descripción o definición de la esencia de la Iglesia. Así se hizo patente en las mismas discusiones en el Aula conciliar a propósito del título del capítulo inaugural de «Lumen gentium»: «De Ecclesiae misterio». Que «la Iglesia sea un misterio» fue una afirmación impugnada por algunos con el argumento de que la Iglesia es una magnitud visible, de que el vocablo «misterio» rondaría peligrosamente el significado de lo «no cognoscible», e incluso, de lo «abstruso». Algunos Padres veían en ese título una recaída de una Iglesia visible en otra invisible, reminiscencias de una noción de «Iglesia de los predestinados», de «Iglesia oculta, escondida». Se trata de un debate que corre parejo con la historia de la

⁴⁵ G. THILS, o.c., p. 287-343, esp. 342. Los resultados de la investigación de Thils fueron contestados por Zapelena, con lo que se continuaba una polémica ya presente a comienzos de nuestro siglo entre T. Spacil y R. Schultes. Cf. T. SPACIL, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern?*: ZKTh 36 (1912) 715-741, y T. SPACIL, *Zur Lehre von Merkmalen der Kirche*: ZKTh 39 (1915) 231-255; R. SCHULTES, *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*: DT 1 (1915) 57-89.

⁴⁶ Cf., por ejemplo, J. L. WITTE, *Zu den vier Wesenszügen der Kirche*, Festschr. K. Rahner II, Freiburg 1964, 427-454; o dentro de un trabajo de Teología Fundamental, A. LANG, *Fundamentaltheologie, 2. Der Auftrag der Kirche*, Munich 1968, 153-196.

⁴⁷ K. RAHNER, *Die Sünde in der Kirche*, en BARAÚNA (ed.), *De Ecclesia I*, 1966, p. 350, n. 15. Cf. K. RAHNER, *Kirche der Sünder*, en *Schriften zur Theologie* 6 (1965) p. 301-320.

eclesiología⁴⁸. Sin embargo, el título del capítulo inicial de LG quiere evocar el rico contenido de la palabra «mysterion» en su sentido bíblico y patrístico, a la vez que pretende equilibrar la unilateralidad de la noción posttridentina de Iglesia demasiado proclive a acentuar el aspecto exterior visible y jurídico-institucional de la Iglesia⁴⁹. Y cuando LG 1 caracteriza el «misterio de la Iglesia» como «sacramento», como «signo e instrumento» de la unión de Dios con los hombres deja atrás aquella fijación en lo exterior visible, en lo jurídico, dando paso a lo pneumático, a lo interno espiritual. Aquí se puede concretar ya una primera relativización de la «via notarum»: esta doctrina pierde pie en cuanto que le ha sido sustraído el marco conceptual que le servía de base: al discurso protestante de la invisibilidad de la verdadera Iglesia, la apologética católica oponía una acentuación unilateral de la «visibilidad» concentrada en la figura del ministerio jerárquico; dentro de aquel paradigma que pivotaba sobre lo visible, jurídico, empírico-institucional se explica el progresivo desplazamiento de la «via notarum» a la «via primatus», donde la «romanitas» pasaba a ser una señal inequívoca de la verdadera Iglesia.

Volvamos a la LG, y concretamente a LG n. 8, donde queda tematizado el título «De Ecclesiae Misterio»⁵⁰, y donde el Concilio profundiza en el sentido de la doble dimensión encerrada en el misterio de la Iglesia. La esencia de la Iglesia consiste en que Dios, por medio de su acción salvífica en Jesucristo, ha incorporado a los hombres en una comunidad de fe, esperanza y caridad, y ésta existe siempre en una forma histórica y empírica. El problema radica en la relación entre la Iglesia, designio

⁴⁸ Ya en el siglo II los gnósticos establecían una dicotomía en la Iglesia: la Iglesia invisible, de los espirituales, y la Iglesia visible de los eclesiásticos. Esta posición dualista se repite a lo largo de la historia, con los movimientos rigoristas, y encuentra su continuidad en la Edad Media con aquellas corrientes que oponen sistemáticamente una Iglesia espiritual de selectos a la Iglesia visible y multitudinaria de Roma (cátaros, valdenses, albigenses). En los siglos XIV-XV, los Fraticelli defendieron un doble concepto de Iglesia: de una parte, una Iglesia «carnal», cuya cabeza es el obispo de Roma, y otra «espiritual». En esta separación radical negaban a la «Iglesia carnal» toda autoridad «in sacris», y consecuentemente, el poder de orden y de jurisdicción de la Iglesia romana. Una variante presentaron Wyclif y Hus, con la idea de una «Iglesia de los predestinados». Es, en este punto, donde se sitúa la obra de Ragusa. En continuidad con esa visión dualista de la noción de Iglesia ha de situarse la posición protestante, tal y como fue formulada en el artículo VIII de la Confessio Augustana (1530): una Iglesia «visible», en cuanto compuesta por hombres, y una Iglesia «invisible», la verdadera Iglesia de Cristo, a la que le han sido dirigidas sus promesas.

⁴⁹ Cf. Comentario de A. GRILLMEIER, *Das Zweite Vatikanische Konzil I: LThK* (1966) 156s.

⁵⁰ Así lo interpreta A. Grillmeier: «Artikel 8 nimmt sich nun ausdrücklich die Überschrift des ganzen Kapitels zum Thema», p. 170.

divino en Cristo a través de la acción de su Espíritu, y la Iglesia como corporación humana y configuración sociológica, jurídica y empírica («societas autem organis hierarquicis instructa et mysticum Christi Corpus... Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestis bonis ditata», dicho en los términos de LG 8). En esta doble dimensión es la Iglesia una única realidad, una realidad «teántrica» («unam realitatem complexam quae humano et divino coalescit elemento»), que como tal pertenece a los contenidos básicos del mensaje cristiano: «Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteremur.» Llegados a este punto cabe todavía preguntar: «ubi sit ecclesia?». ¿Dónde está, pues, esa Iglesia, dónde se hace perceptible? La respuesta del concilio es ecuménica y abierta: esta Iglesia «subsiste» en la Iglesia católica, donde el término latino «subsistit in» ha venido a ocupar el puesto de un «est» de redacciones previas al documento final. Ello supone que la pretensión de exclusividad por parte de la Iglesia católica y romana ha sido relativizada en cuanto que también «fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad», propios de la Iglesia de Cristo. Ahora bien, aquí radica un cuestionamiento radical de la «via notarum», que socava precisamente el núcleo de aquella demostración católica de la Apologética, cuyo objetivo radicaba en probar que a la Iglesia católica romana y sólo a ella le correspondían las cuatro notas con que Cristo dotó a su Iglesia⁵¹. Rotos, por tanto, los lazos de una identificación exclusiva de la verdadera Iglesia y la Iglesia católica romana («licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur»), y aunque «Lumen gentium» se refiera por separado a la unidad (LG 9), a la santidad (LG 9; 39,40-42), a la catolicidad (LG 13) y a la apostolicidad (cap. III), retorna con más urgencia la pregunta: ¿cómo pueden ser consideradas la unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad, criterios o señales distintivas de la verdadera Iglesia? ¿Expresan algo de la dimensión más profunda de la Iglesia? Para nosotros, preguntando desde el Vaticano II y por relación a nuestros tratados, se trata de decidir en qué medida puede ser válido el recurso a los cuatro atributos del «Symbolum fidei» para acercarse a describir el misterio de la Iglesia. Si este procedimiento no

⁵¹ U. VALESKE escribe: «Das Paradestück der nachreformatorischen, von der Übertonung der sichtbaren Seite der Kirche bestimten Apogetik ist von jeher der 'Beweis' der Wahrheit der römischkatholischen Kirche aus den nur ihr und keiner anderen christlichen Gemeinschaft zukommenden vier 'notae': Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität». Cf. *Votum ecclesiae*, Munich 1968, p. 99. Cf. F. A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no 'que ella es', sino que ella 'subsiste en' la Iglesia Católica Romana*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 607-616.

resulta válido, si no se verifica en la teología actual, habría que concluir al menos «a priori» una cierta obsolescencia para nuestros tratados.

2. *La pregunta por la «verdadera Iglesia» en la época del ecumenismo*

La pregunta por la «verdadera Iglesia de Cristo» se ha mostrado especialmente urgente en el diálogo ecuménico por relación al problema de la unidad de las iglesias; la realidad de la unidad rota contrasta con la confesión de un mismo Credo que habla de la «una sancta catholica et apostolica ecclesia»⁵². En la confesión de un mismo Credo se da también una distinta interpretación de ese artículo del Símbolo. Desde la posición reformada se ha reprochado a la doctrina católica de las «notae ecclesiae» el haber hecho de aquellas cuatro propiedades de la verdadera Iglesia, que juntamente confesamos en el Credo, propiedades visibles, que no suponen la fe, sino que habrían de producirla al modo de los motivos de credibilidad de la verdad de la revelación cristiana. La posición reformada, que reserva las propiedades «una sancta catholica et apostolica» para la «ecclesia proprie dicta», esto es, para la «ecclesia invisibilis», «communio sanctorum», afirma que la Iglesia visible es reconocible en estas dos «notae externae»: la recta predicación del evangelio y la administración de los sacramentos⁵³. Desde el mismo ámbito reformado se ha criticado la idoneidad de estas dos «notae externae» para discriminar e identificar la «verdadera Iglesia»⁵⁴. Sobre la base del reconocimiento por ambas partes de las limitaciones de los respectivos puntos de vista, se han hecho nuevos planteamientos y reflexiones sobre las cuatro propiedades fundamentales de la Iglesia contenidas en el Símbolo, que luego reseñaremos. Sin embargo, no puede

⁵² Así se afirma en el Credo niceno-constantinopolitano, «das einzige wirklich ökumenische Credo der christlichen Kirchen... eine der wenigen bleibenden Klammern, die die getrennte Christenheit zusammenhält und so zugleich an die Kirchengemeinschaft mahnt». Cf. *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft*, en *Dialog der Kirchen*, 2, 1982, p. 9.

⁵³ Junto a la obra clásica ya citada de G. Thils para la doctrina católica de las «notae ecclesiae», cf. para la doctrina reformada de las «notae», J. DANTINE, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den «notae ecclesiae» und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart*, Göttingen 1980.

⁵⁴ Por ejemplo, W. PANNENBERG: «Das Kirche von Sekte unterscheidende Kriterium der reinen Lehre und des rechten Sakramentsgebrauchs hat heute angesichts der Pluralität und Relativität der Theologien seine Eindeutigkeit und seinen deskriptiven Wert verloren», en *Thesen zur Theologie der Kirche*, Munich 1970, p. 21.

pasarse por alto que las correspondientes formulaciones de la doctrina de las «notas» descansan en último término en opciones cristológicas y eclesiológicas de más largo alcance. Las premisas de la doctrina católica de las notas se pueden expresar en estos términos: la concretización histórica del plan divino de salvación llevado a cabo en la encarnación del Hijo de Dios tiene una continuidad en la mediación salvífica de la Iglesia; la sacramentalidad de la Iglesia es expresión del carácter histórico y encarnatorio de la gracia de Dios. En la mediación sacramental, aquellos cuatro atributos del Símbolo remiten a la visualización de las cuatro propiedades fundamentales que son propias a la Iglesia según su esencia. La doctrina protestante de las notas tiene también sus premisas cristológicas y eclesiológicas. Mientras la teología católica subraya que Dios en Cristo nos conduce de lo visible a lo invisible, puede valer como principio protestante que la palabra se oculta bajo su contrario. Así, la primera ocultación de la Palabra bajo su contrario es la ocultación del Hijo de Dios bajo su humanidad. Correlativamente y dependiendo de esa resistencia a lo sensible, la verdadera Iglesia se oculta más que se muestra en su figura visible. Así, la «Confessio Augustana» reservaba las cuatro propiedades del Símbolo para la «ecclesia invisibilis», y las dos «notae externae» servían a la identificación de la verdadera Iglesia. Precisamente en torno a esta cuestión de la visibilidad-invisibilidad radica parte de las discrepancias históricas entre las eclesiologías católica y protestante, y a la vez puede señalarse una aproximación de perspectivas. E. Kinder, que se ha planteado la pregunta de si desde la teología de Lutero se puede hablar de una Iglesia visible que escape al veredicto de «lo carnal», ha llegado a la conclusión de que la Iglesia invisible puja por una manifestación en la visibilidad, poniendo de relieve que tampoco en perspectiva de Lutero tiene sentido una Iglesia sin manifestación visible⁵⁵. Paralelamente, y como ya quedó indicado a propósito del Vaticano II, la postura católica respecto de la visibilidad-invisibilidad ha sido netamente matizada. Dantine ha hecho una observación en la que se puede resumir lo hasta ahora expuesto: «la doctrina de las notas es un producto de la controversia teológica del siglo XVI y representa un método para dar respuesta a la pregunta por la verdadera Iglesia. La 'verdadera Iglesia' es reconocible en notas. Este es el pre-

⁵⁵ E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlín 1958. Cf. «Die Verborgenheit der Kirche», p. 93-103, y «Die Kennzeichen der Kirche», p. 103-115. Sobre este problema de la visibilidad e invisibilidad, cf. H. BACHT, *Die Sichtbarkeit der Kirche im kontrovers-theologischen Gespräch der Gegenwart*, Festsch. G. Söhngen, Freiburg, 1962, 447-463.

supuesto común tanto católico como protestante en la doctrina de las notas»⁵⁶.

Sería erróneo ver así solucionado en este consenso mínimo un debate de siglos; en todo caso a este consenso se puede añadir la recepción en el diálogo ecuménico de una categoría central en la eclesiología del Vaticano II, la categoría de «sacramento», estrechamente vinculada a las de «signo» e «instrumento», que en LG se aplican a la Iglesia⁵⁷. Si la Iglesia es, a tenor del texto conciliar, como un sacramento, no tiene la razón de ser en sí misma, sino en Jesucristo; en su calidad de instrumento queda destacada su tarea de servicio en orden a ser instrumento de unión de Dios con los hombres, y en esa tarea ha de ser ya «signo» de la futura unidad definitiva a la que llama el Reino de Dios. Esta concepción de la Iglesia como sacramento, signo e instrumento ha podido ser fructífera en el diálogo ecuménico, por dos razones: en primer lugar, por el acercamiento en la comprensión de la Iglesia como signo visible de la gracia; en segundo lugar, porque esta concepción guarda una afinidad básica con aquella intención básica subyacente al diálogo ecuménico, que hemos apuntado al comienzo de este apartado, la verificación y realización de la unidad de la Iglesia: «Die Kirche und ihre Einheit (bzw. das Ringen um die Sichtbarmachung ihrer Einheit) weisen über sich hinaus auf die Welt, in die die Kirche als Instrument des Heils und der Liebe Gottes gesandt ist, und auf die Vollendung im Reich Gottes»⁵⁸. Sólo si la Iglesia es signo, instrumento del Reino de Dios entre los hombres, presencia anticipada de la comunión escatológica de salvación, es «verdadera Iglesia», fiel continuadora de la tarea y de la misión que le encomendara su fundador. Es, pues, el Credo común, rezado por las diversas confesiones, el que funda el movimiento moderno por la unidad de las iglesias, en la medida en que las diversas confesiones se esfuerzan por realizar aquello que confiesan: la unidad. Ahora bien, si la Iglesia puede ser descrita por relación a la unidad en

⁵⁶ J. DANTINE, o.c., p. 13.

⁵⁷ Este es el resultado del estudio realizado por G. GASSMANN, *Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion*, cf. *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion* (ed. por Johann-Adam-Möhler-Institut), Paderbon 1983, 171-201. Se trata del estudio de la recepción de esas categorías en los textos del Consejo Ecuménico de las Iglesias desde 1968. Quedan, por tanto, a un lado las cuestiones de fondo de la comprensión de la «sacramentalidad de la Iglesia». Sobre esta diferencia fundamental entre eclesiología católica y protestante, cf. O. H. PESCH, *Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie*, en *Verifikationen. Festschr. für G. Ebeling*, Tübinga 1982, 317-340.

⁵⁸ G. GASSMANN, o.c., p. 173.

una perspectiva sacramental, significadora («*zeichenhaften*») e instrumental, lo mismo puede ampliarse a los otros caracteres reconocidos en el artículo de fe, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad⁵⁹. En cada uno de ellos se menta la realidad de la Iglesia en su totalidad. En el fondo la verdadera eclesialidad remite a la pregunta por la verificación del reino de Dios, y en ese sentido, las notas entrañan una crítica permanente de la realidad empírica eclesial. Una iglesia es verdadera si ante el tribunal de esos rasgos constitutivos se muestra como sacramento, signo e instrumento de la construcción del Reino de Dios entre los hombres.

3. *Los cuatro atributos de la Iglesia en la teología reciente*

Sin pretensión de exhaustividad queremos dar cuenta de algunos trabajos significativos que han repensado, tanto en el ámbito católico como protestante, la temática de los cuatro atributos o propiedades fundamentales de la Iglesia. Así, H. Küng planteaba en su obra *La Iglesia* la pregunta por la verdadera Iglesia desde la perspectiva de la unidad y hablaba, tomando distancia del planteamiento apologético, de «dimensiones» de la Iglesia⁶⁰. La unificación de la perspectiva católica y protestante de las notas la establece Küng en el enraizamiento de los cuatro atributos católicos en los dos criterios de los Reformadores: sin anuncio del evangelio y sin administración de los sacramentos no hay Iglesia. Esas cuatro propiedades esenciales son tanto un don («*Gabe*») como una tarea («*Aufgabe*»), un principio crítico de la realidad empírica eclesial.

Congar ha dedicado una larga monografía en «*Mysterium Salutis*» a las propiedades esenciales de la Iglesia⁶¹, cuyo interés radica en trocar el carácter probativo de la apologética en una apologética mostrativa: no se trata de demostrar, sino de mostrar cómo las propiedades esenciales de la Iglesia se hacen visibles en la Iglesia real, concreta y empírica. Para Congar la propiedad que mejor revela la esencia de la Iglesia es la «santidad». Así, la Iglesia es una «hagiofanía». La estricta racionalidad ha de dejarse a un lado para dar paso a esa experiencia espiritual de iglesia y de su santidad.

Moltmann dedica el último capítulo de su obra *La Iglesia, fuerza del*

⁵⁹ *Ib.*, p. 194: «Die Zeichenhaftigkeit der Kirche schliesst die Zeichenhaftigkeit ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität ein.»

⁶⁰ H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona 1975; cf. esp. «Las dimensiones de la Iglesia», p. 322s.

⁶¹ Y. M. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid 1973, p. 371-605.

Espíritu a esta misma problemática⁶². Al igual que Küng señala que desde las dos notas protestantes carece de sentido rechazar las cuatro propiedades sobre la Iglesia; muy al contrario, hay que afirmar que una Iglesia, en la que se anuncia el Evangelio y los sacramentos se administran adecuadamente, será la una, santa, católica y apostólica Iglesia. Moltmann quiere orientar esas notas de la Iglesia hacia el mundo, y las ha reinterpretado para la situación de hoy: unidad en la libertad, catolicidad en la toma de partido, santidad en pobreza, apostolicidad en el sufrimiento.

K. Rahner ha replanteado en su *Curso fundamental sobre la fe* la temática de las notas tratando de acomodar el procedimiento de la «demonstratio catholica» de la Apologética tradicional a la situación ecuménica⁶³. Rahner toma como hilo conductor la nota de la apostolicidad; su intento es una vía indirecta para probar la identidad de la iglesia actual con la Iglesia de Jesucristo. Para ello señala tres principios formales a cuya luz examina la eclesialidad de la Iglesia católica. El primer criterio es la continuidad con el origen: cuanto más cercano sea el concreto nexo histórico de nuestro cristianismo con el cristianismo originario, tanto mejor cabe presumir que ese cristianismo transmitido es el de la Iglesia de Cristo (409). El segundo principio afecta a la salvaguardia de la sustancia básica del cristianismo, de modo que lo que uno ha experimentado como gracia en su experiencia religiosa no puede negarse en la Iglesia concreta (411). El tercer criterio es una autoridad objetiva, esto es, la independencia de la comunidad eclesial como una medida más allá de mi propia subjetividad (412). Aquí radica el correctivo católico frente a una absolutización del segundo criterio en la perspectiva protestante. Hay que notar respecto del primer criterio —«cuanto más cercano sea nuestro cristianismo...»— la renuncia a la apologética directa, distinguiendo la verdadera Iglesia y la Iglesia empírica.

Procedentes del ámbito protestante merecen una mención especial el estudio ya citado de J. Dantine y la obra de P. Steinacker⁶⁴. Dantine ha estudiado la doctrina de las notas de los Reformadores (Lutero, Calvino, Melancton); en su relación con el problema de la verdad de la Iglesia, las notas no tendrían una validez constante, sino que habrían de ser reinterpretadas y acomodadas a las nuevas situaciones; así habla

⁶² J. MOLTSMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una ecclesiológia mesiánica*, Salamanca 1978, cap. «Los signos característicos de la Iglesia», p. 393s.

⁶³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, p. 402-427.

⁶⁴ J. DANTINE, *Die Kirche von der Frage nach ihrer Wahrheit*, Göttingen 1980; P. STEINACKER, *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlín 1982.

de la misión, como principio estructurador, mientras que la vida comunitaria, al estilo de la primera Iglesia, el Kerygma, la Diakonía y la Koinonía serían las funciones básicas. Steinacker hace un estudio neotestamentario y de la tradición evangélico-protestante de las notas, primeramente, para analizar a continuación cada nota, contrastando la postura de H. Küng, J. Moltmann y W. Pannenberg. Para Steinacker, las notas de la Iglesia tienen el carácter de «öffentliche Geheimnisse» (p. 25). Su posición final es de corte fideísta; a la pregunta, por qué creer en la Iglesia dotada de esas cuatro notas, se responde con un «Credo ecclesiam — quia credimus» (p. 312)⁶⁵.

Finalmente vamos a señalar un ámbito teológico donde la problemática de las «notae ecclesiae» ha sido reasumida y reelaborada en relación a la pregunta por la «verdadera Iglesia»: se trata de la Teología Fundamental. La Teología Fundamental ha venido a ocupar el lugar de la Apologética, pero no en el sentido de que haya abolido la apologética tradicional, sino en el sentido de que asume su tarea⁶⁶. La tarea apologética —mostrar el carácter razonable de la revelación cristiana— se remonta al NT; en 1 Pe 3,15 se habla de dar razón de nuestra esperanza. En este sentido la tarea apologética es una dimensión irrenunciable de la Teología. En el llamado «Curso fundamental teológico o apologético», la «via notarum» quedó alojada dentro de la «demonstratio catholica», que constituía el tercer paso dentro de la demostración de la fe cristiana revelada: primeramente, por la «demonstratio religiosa», se mostraba la superioridad de la religión frente al mero secularismo; en segundo lugar, por la «demonstratio christiana» se hacía ver la superioridad del cristianismo frente a otras religiones; finalmente, en el tercer momento del curso apologético, la «demonstratio catholica» establecía la verdad de la Iglesia católica romana frente a otras confesiones, en cuanto que a ella y sólo a ella competen las cuatro notas con que Cristo dotó a la verdadera Iglesia⁶⁷.

⁶⁵ En esta misma línea de actualización y traducción de las «notas» se sitúa el estudio de A. QUIROZ, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983, c. 4.º, p. 243-310. Cf. también J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*, Santander 1981. Especialmente el c. 4: «La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia» (99-152). Enlazando con las reflexiones de Küng y Moltman afirma: «Las notas de la Iglesia son expresiones de la verdad histórica de la Iglesia y así, indirectamente, de sí corresponde a la Iglesia de la fe. Creemos que en la Iglesia de los pobres se realizan esas notas históricas» (138).

⁶⁶ Cf. H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985, p. 13s.

⁶⁷ Sobre esta problemática, origen y evolución de la Teología Fundamental, por relación a la Apologética tradicional, cf. H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981.

¿Qué ha quedado de aquella Apologética, o dicho de otro modo: en qué sentido la Teología fundamental ha asumido la tarea apologética? Después de la crítica ejercida sobre el planteamiento apologético y dentro del nuevo ambiente ecuménico, se puede indicar como resultado de esta evolución el hecho de la desaparición del tratado apologético de la Iglesia en las publicaciones de Teología fundamental hasta los inicios de los años ochenta⁶⁸. A lo largo de esta década se ha perfilado una nueva identidad de la Teología fundamental, en cuyo interior se puede constatar, por un lado, la inclusión de la Ecclesiología en los tratados de Teología fundamental, y por otro, estos estudios retoman la reflexión sobre las notas de la Iglesia y la problemática de la verdadera Iglesia. Entre los temas de la nueva Teología fundamental ocupan el centro del interés: la revelación, la respuesta del hombre a la palabra revelada y la Iglesia como comunidad de creyentes. Con la designación Teología fundamental desaparece la designación «apologética», no su tarea. Esta orientación de la Teología fundamental, que incluye la Ecclesiología y retoma la problemática de la verdadera Iglesia en la situación de la «ecumene», está presente —por señalar sólo algunas obras significativas— en la obra de G. O'Collins - R. Latourelle⁶⁹, en las de A. Kolping⁷⁰, H. Fries⁷¹, H. Waldenfels⁷² y en el *Handbuch der Fundamentaltheologie*⁷³. Limitándonos a este último trabajo, se puede resumir la aportación de Pottmeyer, autor del capítulo dedicado a las «notas», en la idea de que la reflexión sobre las notas apunta a la verificación de la Iglesia católica como Reino de Dios. Finalmente, podemos cerrar este balance con el *Tratado de Teología fundamental*, de Salvador Pié, subtítulo precisamente *Dar razón de la esperanza*. Pié aborda la temática de la Iglesia afirmando que la Teología fundamental «debe dar razón no sólo de Jesucristo y su credibilidad referida al hombre contemporáneo y a la historia, sino poner de relieve que el verdadero acceso a Jesucristo y a

⁶⁸ S. PIE, *Ecclesiología fundamental: status quaestionis*: RET 49 (1989) 361-403, p. 362.

⁶⁹ R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de Teología fundamental*, Salamanca 1982. Cf. Perspectivas eclesiológicas, p. 369s.; esp. la colaboración de A. Dulles (p. 371-392) y la de H. Fries (p. 440-461).

⁷⁰ A. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, Band III. Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes, Münster 1981.

⁷¹ H. FRIES, *Teología fundamental*, Barcelona 1987, esp. el libro tercero, «La Iglesia», p. 405-658. Sobre la Iglesia como tema de la Teología fundamental, cf. p. 405s, sobre la problemática de las «notas», p. 639-644.

⁷² H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985, cf. p. 289-405, esp. 303-315.

⁷³ KERN, POTTMEYER, SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Kirche*, Freiburg 1986. Cf. esp. la colaboración de H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, p. 212-241.

su Revelación se nos da en y a través de la Iglesia»⁷⁴. En el marco de la Eclesiología fundamental analiza la cuestión de las «notas» de la verdadera Iglesia, como la vía más clásica de la apologética católica desde el siglo XVI, para concluir que la «vía notarum», a partir de una relectura de las cuatro notas presentes en el símbolo Niceno-Constantinopolitano, se está orientando hacia una visión «más realista y ecuménica». La Teología posterior al Vaticano II ha impulsado una Eclesiología sistemática de las notas de carácter integrador y «con acento en la comunión», dejando a un lado una apologética triunfalista de carácter defensivo y excluyente (p. 339).

4. De vuelta al «Credo... ecclesiam»

La Iglesia antigua incorporó una cláusula sobre la Iglesia en el «Symbolum fidei»; con ello tomó una decisión esencial y básica para la ulterior doctrina sobre la Iglesia: la Iglesia entraba a formar parte de los objetos de nuestra fe. Cómo se ha de verificar esta fe se muestra ya en el texto latino del Credo: «Credo in unum Deum... et in unum Dominum Jesum Christum... et in Spiritum Sanctum... et unam... ecclesiam.» En la no repetición de la preposición «in» ha visto la tradición eclesial que la Iglesia no es objeto de nuestra fe al modo como lo es la Trinidad; la fe en la Iglesia pertenece más bien al terreno de la fe en el Espíritu Santo, pero en este sentido no es una realidad que se mueva puramente en el nivel de lo creado, sino que está integrada en el plan de la economía de salvación trazado por Dios⁷⁵. La Iglesia alberga una dimensión divina y por eso no es alineable entre otros objetos de nuestra experiencia. Otro tanto cabe decir de las cuatro propiedades que el Símbolo confiere a la Iglesia: «una sancta catholica et apostolica». Tampoco son propiedades que se alineen sin más entre las propiedades de un objeto cualquiera de nuestra experiencia. O dicho en otros términos: entre la pura cognoscibilidad empírica de la realidad sociológica

⁷⁴ S. PIE, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989, p. 307. La cuarta parte, dedicada a la Eclesiología fundamental (p. 307-406), se divide en cuatro apartados que analizan sucesivamente: 1) las «notas» de la verdadera Iglesia; 2) la «vía empírica»; 3) el uso de las tres vías (vía notarum, vía empírica, vía histórica) en la eclesiología postconciliar, y 4) el testimonio como signo de credibilidad eclesial.

⁷⁵ Ragusa se expresa en estos términos: «Ideo fideles hanc sanctam Ecclesiam catholicam confitentur immediate post fidei confessionem in Spiritum Sanctum, quia secundum Augustinum "est summa creatura". Ideo immediate ponitur post Trinitatem increatam, quia vero pura creatura est. Non dicunt fideles in suo Symbolo: "Credo in unam sanctam catholicam ecclesiam", sicut dicunt "Credo in Deum Patrem et in Iesum Christum et in Spiritum Sanctum", sed absque in dicunt "Credo ecclesiam sanctam" vel et "unam sanctam"...» (TDE II, c. 9, p. 79).

e institucional de la Iglesia y la afirmación del Credo, existe una posibilidad para el hombre que, sin prescindir de la gracia divina, acierta a otear en esa realidad teántrica que es la Iglesia su última constitución de misterio divino. En torno a esos cuatro atributos se reconcentran, pues, aquellas cuestiones iniciales de las que hemos partido: «quid et ubi sit Ecclesia». Se puede afirmar un «a la vez» de la Iglesia creída y descrita con esos cuatro trazos, se puede afirmar un «a la vez» de la visibilidad y de la invisibilidad de la Iglesia, no al modo de que la Iglesia visible sea una copia desvaída de la invisible, no al modo de una mera distinción de la esencia y de la figura histórica, sino en la afirmación de que en lo visible de la Iglesia lo invisible palpita, «a la vez», oculto y presente.

En perspectiva católica la relación entre la Iglesia visible y la invisible es considerada en la estrecha conexión de Eclesiología y Cristología (LG 8), sin afirmar empero la identidad, sino sólo la analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo encarnado⁷⁶. La relación visible-invisible, inmanente-trascendente, humano-divino, viene a concretarse en el «carácter sacramental» de la Iglesia. Una categoría en la que se concentran gran parte de las dificultades eclesiológicas y cristológicas entre católicos y protestantes, y que, sin embargo, matizada en el sentido de ser «signo», y de ser «instrumento» del Reino de Dios se ha manifestado fructífera en el diálogo ecuménico⁷⁷. Ahí hemos resituado el tratamiento de las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia, bajo la pregunta por las «notas» de la verdadera Iglesia. Unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad indican rasgos esenciales de la Iglesia, que sólo anticipada, incompletamente son realizados en esta tierra. Pertenecen al misterio del reino de Cristo ya presente, y, sin embargo, en la orientación escatológica del Pueblo de Dios, son tanto «dones» como «tareas» a realizar. En estas notas, como en espejo, contrasta la Iglesia empírica su auténtica eclesialidad. En esta orientación ecuménica de las notas, donde se evita una apologetica directa, subrayando la no identificación de la realidad eclesial empírica con la «una sancta ecclesia», hemos

⁷⁶ Sobre la recta interpretación de este *passus* de LG 8 remitimos al comentario de A. Grillmeier en LThK, así como a los artículos de TH. SARTORY, *Die Gefahr der Kategorie des «inkarnatorischen» für die Ekklesiologie* (en *Ich glaube eine heilige Kirche*, Festschr. für D. H. Asmussen 1963, p. 64-79), y de CONGAR, *Dogme christologique et ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle*, en Chalkedon III, p. 239-268.

⁷⁷ Cf. G. GASSMANN, *Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche. Einführende Beregkungen*, en *Ökumenische Rundschau* 40 (1991) 179-184. Asimismo, B. JASPERT, *Unitas christianorum. Das Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche und des ökumenischen Rates der Kirchen*, en *Gesammelte Aufsätze I*, Frankfurt 1989, p. 267-396.

constatado un replanteamiento teológico de la doctrina de las «notae ecclesiae», que retorna renovado, más allá de ser moneda barata, altamente inflacionaria en las disputas apologéticas, sobre todo en razón de su carácter de cristalizaciones de la fe de la Iglesia. La Teología fundamental ha retomado la tarea de la apologética y ha résumido esa problemática en perspectiva ecuménica; como Congar ha señalado, el futuro de la apologética es el ecumenismo.

Creemos, finalmente, que estas cuatro palabras del Símbolo implican las cuestiones nucleares de una Eclesiología. Abordar, por ejemplo, la cuestión de la «santidad» de la Iglesia dispara toda una serie de interrogantes que hacen repensar el misterio de la Iglesia en su totalidad: la Iglesia no puede dejar de afirmar el pecado de sus miembros, y a la vez, su santidad, sin olvidar que el primer paso para negar la visibilidad de la Iglesia es excluir al pecador de la comunidad eclesial. Esta es una de las cuestiones candentes en la discusión de Juan de Ragusa con los husitas, que lleva a tematizar —como dijimos— la noción de Iglesia. Otro tanto podría decirse de los otros atributos; de hecho, hemos indicado cómo el replanteamiento de Küng de las notas parte de la unidad, el de Rahner de la apostolicidad, el de Congar de la santidad. Juan de Ragusa y Juan de Torquemada —y antes Jacobo de Viterbo— han explanado su noción de Iglesia mediante el desarrollo sistemático de las «notae» de la Iglesia; ellos no hablan de «notae», sino de «conditiones ecclesiae». Bien puede decirse que su empleo de las propiedades del Símbolo se orienta a la descripción del misterio de la Iglesia⁷⁸. En Juan de Ragusa esta orientación es más neta; en su obra ha dedicado una parte a establecer apologéticamente los «signos» que hacen perceptible la esencia de la Iglesia. Como dice repetidamente: «Hic enim loquimur de Ecclesia quam in Symbolo profitemur» (TDE I, c. 6, p. 34).

Queda así puesta de relieve la vigencia del procedimiento metodológico del tratado naciente «de Ecclesia», vertebrado en torno a los cuatro atributos simbólicos para expresar «quid et ubi sit ecclesia». Frente a la estrechez del planteamiento apologético de las «notae ecclesiae», los primeros tratados «de "ecclesia"», el «De regimine christiano», la «Summa» de Torquemada y el «Tractatus» de Ragusa, viven de otro espíritu y dan cuenta de cómo el artículo de nuestra fe, el «credo... ecclesiam», representa un «locus theologicus», que ha sido muy fructífero en orden a la reflexión eclesiológica. También hemos dejado insinuado de pasada que Ragusa ha puesto ese «locus theologicus» al servicio de su Eclesiología

⁷⁸ Así lo indica J. RATZINGER, «die "notae ecclesiae" heissen noch bei Johannes von Ragusa conditiones ecclesiae und werden zum eigentlichen Geheimnis der Kirche gerechnet», en LThK VI (1961) 181.

