

## UNA PROPUESTA: LA DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL HOY

Salvador PIÉ-NINOT

### 1. *Introducción*

Cuando se cumplen treinta años de la aprobación de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, la *Dei Verbum* (1965), es importante afirmar su actualidad. En efecto, a pesar de la observación crítica que tuvo el Sínodo Extraordinario de 1985 sobre el Concilio, que recordó que la *Dei Verbum* en estos primeros años postconciliares «nimis neglecta fuit»<sup>1</sup>, no se puede negar su continuada actualidad<sup>2</sup>. De ahí la importancia de la nueva edición del comentario a esta Constitución Dogmática por parte de H. de Lubac en el que subrayaba que el progreso esencial que ha venido a consagrar la *Dei Verbum*, es, ante todo, el progreso de la Teología Fundamental<sup>3</sup>. Desarrollando esta intuición el fundamentalista R. Latourelle ha escrito «que la “Dei Verbum” representa una contribución importante a propósito de la presencia, al menos implícita, de la Fundamental en el Concilio, que se puede sintetizar así: a nivel de actitudes que el Concilio desarrolló en la Iglesia universal (diálogo, servicio, conversión, búsqueda de sentido), y a nivel de perspectivas, en particular sobre los temas de la revelación, sobre la centralidad absoluta de Cristo, sobre la personalización de los signos de credibilidad, sobre la búsqueda de sentido del hombre y de sus problemas»<sup>4</sup>.

---

1. *Relatio finalis*: EV 9: 1794, y nuestro comentario en *Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos*, con P. Tena, J. M. Rovira y J. Piquer, Madrid 1986.

2. Cf. la reciente e imponente edición de F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, Vaticano 1993, 744 pp., así como nuestra *Introducción a la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación: Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1993, pp. 172-177.

3. Cf. *La Révélation divine*, Paris 1983, p. 149, texto original aparecido ya en B. D. DUPUY (ed.), *La Révélation divine*, Paris 1968, pp. 172-196.

4. En *Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II*: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, pp. 1051-1068.

Por otro lado conviene tener presentes las observaciones del eclesiólogo A. Antón para quien a partir del Vaticano II «el tratado “De Ecclesia” se convierte en el nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología»<sup>5</sup>. Esta centralidad puede verse bien reflejada en la problemática a la cual quiere responder tanto el Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre Eclesiología del año 1985, como la Carta sobre la noción de comunión de la Congregación para la doctrina de la fe del año 1992<sup>6</sup>.

A partir de estas observaciones nos preguntamos de qué forma la identidad de la Teología Fundamental suscitada por la *Dei Verbum* encuentra su ubicación dentro de la eclesiología, dada la centralidad indiscutible de tal perspectiva en el Vaticano II. En los recientes manuales de Teología Fundamental, se pone de relieve la problemática implicada en la búsqueda actual de la identidad de esta disciplina a partir de un balance de la situación presente y de las diversas dimensiones que se pueden proponer. Ahora bien, la desaparición del tratado apologético de la Iglesia se manifestó como un hecho hasta casi los inicios de los años ochenta en las publicaciones de Teología Fundamental. Pero precisamente será a partir de esta década en que comienza a definirse de forma más consistente la identidad de la Fundamental y que se puede constatar un resurgir en su interior de la eclesiología correspondiente.

Esta situación viene visualizada inicialmente ya por la publicación por parte de G. O'Collins y R. Latourelle «del más importante “status quaestionis” sobre la Fundamental de la postguerra». Con todo, esta importante obra se manifiesta muy austera en referencia a los problemas de la eclesiología, de la cual se tratan «solamente aquellos que guardan relación íntima con la revelación: credibilidad, tradición, magisterio, teología; o bien con las demás religiones y otras iglesias», y a su vez consta como conclusión que «la Fundamental es hoy mucho más sensible que antes a la participación activa en la vida de la iglesia»<sup>7</sup>.

En los años ochenta comienzan a aparecer algunos tratados de Fundamental que incluyen la eclesiología, casi exclusivamente en el ámbito alemán con A. Kolping (1981), a quien sigue el manual de H. Fries (1985), el de H. Waldenfels (1985), el tercer volumen del tratado conjunto de W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler (1987), los de H. Verweyen y K. H. Neufeld (1991), unido a las vigorosas reflexiones recientes de H. Döring (1993). Fuera del mundo germánico tan sólo encontramos un capítulo sobre la Tradición, subtítulo

5. *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*: II, Madrid 1987, pp. 855-865; cf. A. DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*: TS 50 (1989) 419-442, y Associazione Teologica Italiana, *L'Ecclesiologia contemporanea*, Padova 1994.

6. Cf. CTI, *Ecclesiologia [1985]*: EV 9: 1673-1680; CDF, «*Communio notio*» [1992]: *Lettera e comenti*, Vaticano 1994.

7. *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, pp. 10-18.

8. *Demonstratio catholica*: AA.VV., *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentalthologie*, Freiburg im Brisgau 1993, pp. 147-243.

Eclesiología Fundamental, en el teólogo chileno A. Bentué (1983), así como dos capítulos del norteamericano F. S. Fiorenza (1984), y las breves perspectivas de las introducciones italianas de N. Masetti y M. Crociata (1991). Por nuestra parte hemos tratado ampliamente sobre la eclesiología fundamental en el contexto de una reflexión más amplia sobre la identidad de la Teología Fundamental hoy en recientes publicaciones (1989-1994)<sup>9</sup>.

## 2. Esbozo histórico

Comencemos con una referencia histórica que pueda enmarcar de modo coherente el enfoque de esta identidad eclesiológica de la Teología Fundamental<sup>10</sup>. En efecto, los dos Concilios Vaticanos se convierten en hitos decisivos que enmarcan esta evolución, articulando un discurso teológico de amplia influencia. Es manifiesto que la problemática ante la que se encontró el Vaticano I continúa siendo un desafío en el momento presente aunque con coordenadas diferentes. La entrada en la modernidad, representada por el cambio epistemológico kantiano y sus consecuencias, no fue afrontado, y la Apologética clásica —excepto en las aproximaciones de Blondel<sup>11</sup>— restó pre-moderna. De ahí la importancia de la Ilustración para situar la Teología Fundamental contemporánea por su nuevo modo de comprender la existencia humana en todos sus ámbitos.

En efecto, desde mediados del siglo XVIII el concepto de Ilustración se usa en Europa occidental, para caracterizar el presente como era de la razón y del progreso, así como del comienzo de una nueva época de la historia de la libertad. A partir de aquí se usa este concepto como designación de los diversos movimientos que, después de la erosión de la antigua sociedad europea y de sus valores, introducen o quieren introducir un cambio en la conciencia y de las instituciones en nombre de la razón; ese cambio se extiende a la economía y a la acción, al derecho y al estado, a las artes y las ciencias, a la moral y a la religión. No sin razón se ha hablado del momento actual como de «una

9. Cf. la panorámica en nuestro *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989, 1991, pp. 17-54; nuestras amplias recensiones en: *Revista Catalana de Teologia* V (1980) 479-502; XII (1987) 437-449; XV (1990) 213-223; *Eclesiología Fundamental: «Status quaestionis»*, en *Revista Española de Teología* 49 (1989) 361-403; *Chiesa: I. Ecclesiologia fondamentale. II. Gesù e la chiesa. IV. La via empirica*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 148-151.151-162.181s.; en la traducción española, Madrid 1992, con nuevas voces, *Iglesia primitiva, Ministerio Petrino y Palabra de Dios*, pp. 680-686.959-964.1044-1046; nuestro comentario en R. FISICHELLA (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Casale Monferrato 1993, pp. 773-789 (*I fedeli: gerarchia e laici*). 801-804 (*la comunione dei santi*); y de forma relevante en *La identidad eclesial de la teología fundamental*, en *Gregorianum* 74 (1993) 75-99; *Introducción a la Eclesiología*, Estella 1995; 1965-1995. *Corrientes de teología fundamental: Congresso Internazionale di Teologia Fondamentale*, PUG, septiembre, Roma 1995 (en prensa).

10. Cf. la reciente síntesis de M. SECKLER, *Apologetik: Lexikon für Theologie und Kirche* 1, Freiburg 1993, cc. 834-842.

11. Cf. las Actas del Coloquio de 1993, M. J. COUTAGE (ed.), *L'Action*, Paris 1994.

segunda ilustración». Ilustración más sobria y modesta que la primera, ya que nos hace conscientes de la finitud esencial y fundamental del hombre y tiene una profunda conciencia de la relatividad y facticidad de la realidad, así como de la provisionalidad de todos nuestros conceptos y modelos de comprensión. Así pues, el problema decisivo de esta segunda ilustración es la cuestión de las condiciones de la libertad. Por una parte, el hombre en su libertad es mayor que la realidad; supera todos los límites impuestos desde fuera. Por otra parte, la realidad es mayor que el hombre; limita y cohibe, más aún, amenaza su libertad. La experiencia fundamental del hombre en esta segunda ilustración es, por consiguiente, la experiencia de grandeza y la miseria del hombre. En esta situación, al hombre se le impone con toda la fuerza la cuestión del sentido de su existencia y de toda la realidad. Y es aquí donde debe situarse de nuevo la pregunta por la Revelación y por la Fe, y por su sentido y credibilidad: tarea propia de la Teología Fundamental actual.

El Vaticano II representa una mirada más abierta a la Ilustración o modernidad, liberada ya de una preocupación directamente apologética. Progresivamente la Teología Fundamental, siguiendo este espíritu, más que preocuparse por el problema de la verdad de la revelación cristiana y la Iglesia, tal como hacía cierta Apologética clásica, centra su atención en el sentido y vigencia actual del creer en Jesucristo vivido en la iglesia. Ahora bien, observando las diferentes panorámicas ofrecidas por los últimos manuales nos podríamos preguntar si dada la complejidad de los problemas en que nos encontramos y la amplitud del saber contemporáneo (antropología, sociología, psicología, lingüística, ciencia de las religiones...) no deberíamos ampliar el campo y el objetivo de la Teología Fundamental. Se trata de una opción que hace unos años tuvo bastantes partidarios y que provocó la práctica desaparición de tal disciplina, pero que actualmente está en franca recesión.

No obstante, hemos de confesar que después de años de docencia e investigación en la Facultad de Teología de Cataluña en Barcelona, de intercambio con diversos especialistas, especialmente de la «escuela» de R. Latourelle de la Pontificia Universidad Gregoriana, sintetizada en el citado *Dizionario di Teologia Fondamentale* (1990), así como de la «tradición» alemana, especialmente enraizada en la Escuela de Tubinga, constatada de forma relevante en el *Handbuch der Fundamentaltheologie* (1985-1988), nuestra perspectiva de la Teología Fundamental se ha ido configurando como un re-encuentro de los orígenes de ésta que en su tiempo fue novedosa disciplina teológica acuñada por J. S. Drey (1777-1853) en los albores de la modernidad. Podríamos decir que a partir de todos estos diversos aspectos enumerados llegamos a la formulación y articulación de la presente concepción de la Teología Fundamental, al experimentar, parafraseando J. S. Drey en el prefacio de su obra, «un sentimiento general de su necesidad» (*allgemeinen Gefühl ihrer Notwendigkeit*)<sup>12</sup>.

---

12. *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* 1, Mainz 1838 [= Frankfurt 1967], p. IV.

Es así como el binomio Revelación cristiana y sujeto creyente asume aquí el protagonismo y la centralidad de la Fundamental, como respuesta a los nuevos planteamientos de la modernidad que marcan decisivamente la teología y la Iglesia hoy. Ahora bien, este binomio aunque aparezca nuevo en su formulación hunde sus raíces en la temática clave de las primeras sistematizaciones teológicas medievales: es decir, la cuestión de la fe y la razón, desde una perspectiva metodológica que deriva de los tratados de los *loci theologici* de la fe que están en el origen de la tradición apologética de la mejor escolástica, así, especialmente, santo Tomás, Juan de Torquemada, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza y, sobre todo, Melchor Cano<sup>13</sup>. También ocupan un lugar relevante las *quaestiones disputatae* medievales concebidas como «acte majeur de l'intellectus fidei»<sup>14</sup>. Estas cuestiones además, tienen un amplio desarrollo en torno a la temática de la relación entre «natural» y «sobrenatural», tal como han puesto de relieve los estudios históricos de H. de Lubac y J. Alfaro, entre los más señalados.

Dentro de este trasfondo, que arranca ya en las primeras sistematizaciones teológicas, el binomio Revelación cristiana y sujeto creyente queda enmarcado en el tema constante de la reflexión teológica de cómo articular trascendencia e inmanencia para salvar a su vez su mútua relación y autonomía. El giro antropológico que supone la modernidad acentúa la necesidad de preguntarse sobre la credibilidad de la Revelación para el hombre moderno, posible sujeto creyente. Esta credibilidad busca en la articulación de la Fe «sobrenatural» y la razón «natural», y sus modelos previos se expresan en el axioma escolástico «la gracia no destruye sino que supone y perfecciona la naturaleza» (*gratia non destruit sed supponit et perficit naturam*). A su vez, el Concilio Vaticano I aporta tres importantes afirmaciones: por un lado, que la fe «es conforme a la razón» (*obsequium rationi consentaneum: DS 3009*); por otro lado declara que «la recta razón demuestra los fundamentos de la fe» (*recta ratio fidei fundamenta demonstret: DS 3019*); y finalmente, nos muestra cómo se puede llegar a una cierta comprensión de la fe, «bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros, y con el fin último del hombre» (*DS 3016*). Se trata, pues, de la «razonabilidad» de la fe, que en el contexto de la modernidad asume el calificativo de credibilidad para mostrar no sólo la coherencia interna del discurso creyente sino su capacidad de convertirse en propuesta digna de fe, en definitiva, creíble. En este contexto el Vaticano I centra especialmente su atención en el acto de fe y en el conocimiento «natural» de Dios que se convierten así en temas centrales de la teología fundamental hasta el Vaticano II.

Con el Concilio Vaticano II el binomio Revelación y sujeto creyente asu-

---

13. Cf. A. LANG, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925 (= Hildesheim 1974); M. ANDRÉS, *La Teología Española en el siglo XVI: II*, Madrid 1976, pp. 396s.

14. Cf. M. D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1966, pp. 338-340.340.

me una nueva proyección. En efecto, la Revelación cristiana es situada dentro de un contexto eclesial (*Dei Verbum*), y, por primera vez en su historia secular, la Iglesia se define a sí misma en la constitución dogmática *Lumen Gentium*. De ahí que el binomio central Revelación cristiana - Sujeto creyente quede proyectado en el de Iglesia y mundo, y desde la perspectiva de la teología fundamental, por la pregunta por su significatividad, es decir, por su capacidad de ser signo-sacramento.

Es indudable que ya el Vaticano I había planteado de alguna manera esta cuestión dentro del contexto referente al acto de fe al hablar de la Iglesia como «signo levantado en medio de las naciones» (*signum levatum in nationes*, cf. Is 11,12: DS 3014). El Concilio indica claramente que la fe se apoya, normalmente, en la realidad actual, en el signo de la Iglesia contemporánea, y no tanto en la apologética clásica o histórica que se refería a los milagros narrados por la Escritura.

En esta línea puede verse también el uso apologético de las notas de la Iglesia que querían ayudar al discernimiento de la verdad de la Iglesia Católica, especialmente a partir de las luchas contra el luteranismo y el calvinismo. Hacia el siglo XVII nace, pues, una apologética de dos grados, el *De Ecclesia* que es precedido del *De vera Religione*, centrado finalmente en el Una, Santa, Católica y Apostólica del Símbolo de Constantinopla del año 381 (DS 150), recogido en el Misal Romano. Para el estudio de estas notas se usan dos vías: la vía histórica, que establece la fundación de la Iglesia por Cristo y su continuidad en la actual, y la vía empírica, que muestra la Iglesia como fenómeno espacio-temporal, como milagro moral<sup>15</sup>.

Es la vía histórica la que tiene la primacía desde sus inicios, pero a partir del Vaticano I hay un cierto cambio y se introduce la vía empírica, bajo la indudable influencia del cardenal Dechamps. Con todo, será la *via primatus*, o estudio de la continuidad del primado de Pedro en los obispos de Roma la que tomará de nuevo la primacía debido a la importancia de la definición del primado (DS 3052-3075), y así se puede observar en los manuales apologéticos.

El Vaticano II al retomar el tema de la Iglesia desde la perspectiva que ya hemos apuntado de «Sacramento universal de salvación» orienta claramente el *signum levatum in nationes* del Vaticano I hacia su significatividad en el mundo, bien expresado por el texto magistral que abre la *Gaudium et Spes*: «Gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, de los pobres sobre todo y de todos los que sufren, son también los gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo y no hay nada de verdaderamente humano que no encuentre resonancia en sus corazones» (GS 1).

---

15. Cf. el estudio clásico de G. THILS, *Les Notes de l'Église dans l'Apologétique Catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937.

### 3. *Identidad de la Teología Fundamental y su proponibilidad hoy*

Así pues, la Fundamental es la disciplina que se plantea como problema primario la cuestión de la *significatividad - credibilidad - razonabilidad* de la propuesta cristiana en su conjunto, en su núcleo. Hoy más que nunca es necesario tratar el hecho cristiano en su realidad de historia, no de una forma abstracta como tendía la Apologética clásica, sino incluyendo el acontecimiento Cristo, desde la fe pascual pasando por el kerygma primitivo hasta el dogma sucesivo vivido en Iglesia: se trata, en definitiva, de la «credibilidad» y atentabilidad de toda una historia de la presencia reveladora de Dios en el mundo y no sólo de algunos momentos de ella, credibilidad que se hace significativa a través de la Iglesia y su presencia reveladora en el mundo. Es así como se mostrará el estatuto humano de la Revelación, de la Fe, de la Iglesia al sujeto oyente, a la razón, al mundo. He aquí en esquema, resumido, el objetivo global de la Teología Fundamental:

FE SOBRENATURAL	REVELACIÓN CRISTIANA	IGLESIA
<i>ESTATUTO HUMANO:</i>		
- lo razonable	- lo creíble	-lo significativo
RAZÓN NATURAL	SUJETO OYENTE	MUNDO

Se trata, por tanto, de una Teología Fundamental que encuentra su elemento unificador en el tema de la *credibilidad* del conjunto de la revelación para el hombre y la historia a partir del signo decisivo: CRISTO-EN-LA-IGLESIA PARA EL MUNDO. *Credibilidad*, anclada en la *razonabilidad* de la fe, y manifestada en la *significatividad* de la Iglesia en el mundo. Esta orientación de la identidad de la Teología Fundamental se da, aún con acentos diferenciados, en la gran mayoría de autores más recientes.

Es aquí donde se sitúa la contribución decisiva del Concilio Vaticano II a este planteamiento de la Teología Fundamental. Por un lado, sobre la *Revelación*, presenta como novedad la misma estructura de la economía de la salvación en una perspectiva claramente sacramental (DV 2.4). Además, aporta el principio de encarnación como parámetro para la comprensión de la Revelación (DV 4) y de la misma Iglesia (LG 8). A su vez, aparece como decisiva la centralidad absoluta de Cristo en la revelación y la fe (DV 2.4; NA 2). Por otro lado, el Vaticano II propone una teología renovada de los *signos de credibilidad* a partir de un enfoque personalizado, centrado en *Cristo* que es plenitud y signo de la autenticidad de la propia revelación (DV 4), y a su vez realización de las Escrituras (DV 16). Todos los signos particulares son irradiaciones de Él entre los hombres y de modo central la Iglesia «signo-sacramento» de Cristo en el mundo (LG 1.9.48.59). En este marco se resitúan los milagros, que se

relacionan siempre con la persona de Cristo (*DV* 2.4; *LG* 5; *AG* 12), ya que en su predicación eran realizados «para suscitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer coacción sobre ellos» (*DH* 11). A su vez, la categoría testimonio resume la propuesta del Vaticano I sobre la Iglesia «como grande y perpetuo motivo de credibilidad» (*DS* 3013), fruto de la concentración y personalización de los signos operada por el Vaticano II. El testimonio es un tema importante y privilegiado, y se convierte en la verdadera vía de acceso a la credibilidad de la Iglesia (*LG* 13.35.38-42; *AG* 6.11. 15.21.24.37; *GS* 43; *PO* 3; *PC* 25). Finalmente, el Vaticano II manifiesta que la Revelación es creíble no sólo a partir de los signos externos que la acompañan, sino porque ella es la clave de la inteligibilidad del misterio del hombre, ya que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (*GS* 22).

Para afrontar este elemento unificador de la Teología Fundamental se necesitarán las tres perspectivas maestras siguientes: 1) la histórico-hermenéutica, ya que la historicidad es rasgo característico de la Revelación cristiana; 2) la antropológico-filosófica, ya que la revelación cristiana es una palabra significativa al hombre y al mundo; 3) y la semiológico-teológica, ya que la Revelación cristiana dice referencia radical al signo por excelencia: CRISTO-EN-LA-IGLESIA para el mundo.

#### 4. *La doble tarea de la Teología Fundamental hoy: fundacional-hermenéutica y apologetico-misionera*

De esta forma, y en el eje de estas tres perspectivas maestras que deben operar en el estudio del objetivo global de este tratado, nuestra propuesta se orienta hacia una concepción de una Teología Fundamental que privilegia la tarea *fundacional-hermenéutica*, propia de todo discurso teológico fundamentador y significante, y la tarea *apologetico-misionera*, consciente de la necesidad de la «martiría» esperanzada que necesita nuestro mundo.

En efecto, el adjetivo *fundacional* —unido al hermenéutico, cuyo sentido pleno aparece más evidente— quiere significar la asunción de las bases constitutivas de la Revelación y de la Fe, en cuanto «fundantes»: de ahí la función preeminente que debe darse al análisis hermenéutico de los principios y «lugares» del conocimiento teológico: Escritura, Tradición, Magisterio, Teología...<sup>16</sup>; así como a las «condiciones de posibilidad» del acceso a la Revelación y a la Fe, de ahí la importancia de la perspectiva antropológica. La tarea fundacional, además, vendrá enmarcada por el carácter decisivamente «fundante» que damos en nuestra Teología Fundamental a la Revelación en la

---

16. Cf. nuestro estudio, *Escritura, Tradición y Magisterio en la «Dei Verbum» o hacia el principio católico de Tradición*, Valencia 1991, pp. 111-145.



línea de los estudios contemporáneos sobre este concepto a partir de las perspectivas iniciadas ya por K. Barth y progresivamente estudiada en clave católica por monografías importantes de fundamentalistas como R. Latourelle, P. Eicher, A. Dulles, M. Seckler y R. Fisichella. A su vez, tiene un papel la Cristología, ampliamente valorada en clave propia de esta perspectiva fundante, reveladora y posibilitadora del «universal concreto» que es Jesucristo (cf. K. Rahner, H. Urs von Balthasar, A. Grillmeier, W. Kasper...). Finalmente asume una función fundante la Eclesiología, en la cual se incluyen además los aspectos más formales de los «lugares teológicos» por su significado hermenéutico-eclesiológico (Y. Congar, W. Beinert, M. Kehl, A. Dulles, H. J. Pottmeyer...).

Por otro lado, el adjetivo *misionero*, que completa la tarea apologética, apunta a su carácter de «diálogo» propio de todos los ámbitos en los que se plantea y comporta una dimensión de servicio, en clave de «diaconía intelectual». De esta forma puede hablarse de que la tarea misionera de la Teología Fundamental la convierte en una disciplina fronteriza, vehiculadora de una mediación comunicativa que posibilita su inter-acción con los diversos ámbitos y realidades de nuestro mundo, en una perspectiva claramente conciliar de «asunción, purificación y elevación» (LG 17.36; AG 9.11). Esta mediación misionera de la Teología Fundamental la vemos realizada de forma preeminente en lo que se ha calificado como la «metafísica del testimonio» y que se convierte en la «punta fina» de este proyecto que proponemos de Teología Fundamental que camina hacia la «martiría intelectual», como síntesis de su dos tareas propias: la *fundacional-hermenéutica*, que posibilita una articulación «intelectual» del lógos de la revelación cristiana; y la *apologético-misionera*, que apunta hacia su significatividad «martirial» de la misma en el mundo y la historia.

En efecto, la categoría testimonio ha aparecido de forma progresiva en el lenguaje teológico y eclesial, especialmente a partir del Vaticano II. Con todo, el término ya surgió en el Vaticano I para designar a la Iglesia en cuanto constituye por sí misma y por su presencia en el mundo «un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrecusable de su divina misión» (DS 3013). Pero la irrupción masiva de la terminología del testimonio se produce con el Vaticano II en el cual el tema aparece como omnipresente. En efecto, los términos «testimonio», «atestiguar» y «testigo» aparecen ciento treinta y tres veces en los documentos de este Concilio y se aplican tanto a la Iglesia entera como a cada cristiano<sup>18</sup>. En los Sínodos de los Obispos sobre la Evangelización (1974)

---

17. La ecclesiología como marco de los «lugares teológicos» ha sido desarrollada por M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici': Weisheit Gottes-Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, pp. 37-65; cf. la novedosa propuesta de B. SESBOUÉ, *Histoire des Dogmes 3: Les Signes du Salut*, Paris 1995, pp. 623s, que sitúa las cuestiones de teología fundamental después de la ecclesiología.

18. Cf. N. COTUGNO, *La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di Revelazione alla luce del Concilio*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivelerò*, Casale Monferrato 1988, pp. 227-240.

y sobre el Laicado (1987), el tema se manifiesta con fuerza, así como en las Exhortaciones Apostólicas correspondientes: *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y *Christifideles Laici*, así como en la Encíclica *Redemptoris Missio* de Juan-Pablo II.

De hecho el proceso personalizador del Vaticano II ha hecho concentrar los signos de la revelación histórica en la persona de Cristo, y ha influido también en el signo de la Iglesia, puesto que son los cristianos por su vida santa y por la vivencia de la unidad y la caridad, los que constituyen el signo de la Iglesia. Esta concentración y personalización llevada a cabo por el Vaticano II comporta la potenciación de un término nuevo como es el testimonio. Así pues, lo que el Vaticano I entendía por signo de la Iglesia debe buscarse ahora en la categoría testimonio. Expresión ligada etimológica y espiritualmente a la categoría martirio, ya que, como recuerda el mismo Concilio, «si este don (el martirio) se da a pocos, conviene que todos vivan para confesar a Cristo delante de los hombres» (LG 42).

A partir de esta constatación podemos comprender como el testimonio puede convertirse en signo eclesial de credibilidad y paradigma para la eclesiología fundamental. En efecto, la categoría testimonio, además de tipificar la vida cristiana y eclesial por excelencia, es asumida por la filosofía reflexiva actual (J. Nabert, E. Lévinas, P. Ricoeur) en su triple dimensión empírica, jurídica y ética, como lugar hermenéutico que «revela» la doble confluencia presente en el testimonio: su vertiente de constatación histórica y su vertiente de expresión auto-testimonial. Con razón, pues, se puede hablar de una verdadera «metafísica del testimonio», capaz de mostrar la posibilidad racional de un testimonio del absoluto que sea al mismo tiempo plenamente histórico<sup>19</sup>.

A su vez, la reflexión teológica recuerda que para que el testimonio sea signo eclesial de credibilidad se deberá referir siempre a la Iglesia Apostólica, como vertiente histórico-objetiva, transmisora del «depósito de la fe» (DV 10; GS 62; UR 6). En efecto, el tema de la apostolicidad, y correlativamente la referencia a los apóstoles, es un tema decisivo en la teología fundamental; para la iglesia y para su tradición, apostolicidad coincide con autenticidad. De esta forma se pone de relieve cómo la apostolicidad es expresión del hecho y del modo como la presencia salvadora de Cristo adquiere una dimensión social e histórica. Esta apostolicidad incluye, pues, no sólo la de origen y la de doctrina. Esta apostolicidad fundante se hace viva constantemente a través de la Escritura, transmitida eclesialmente e interpretada de forma auténtica por el magisterio (cf. DV 10).

---

19. Cf. E. CASTELLI (ed.), *Le Témoignage*, Paris 1972; P. RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, en AAVV., *La Révélation*, Bruxelles 1977, pp. 15-54; y el coloquio «Castelli» en M. M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Padova 1994.

5. *Del testimonio fundante de la Ecclesia mater al testimonio de la vida de la Ecclesia fraternitas a través del testimonio del Espíritu —Spiritus in Ecclesia—*

Es en este marco y desde esta perspectiva que podemos hablar, parafraseando diversas expresiones patrísticas, de la *Ecclesia mater congregans*, que vehicula de este modo el *testimonio fundante*, que es la Iglesia Apostólica, como presencia del Señor resucitado hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28, 26-30). Por otro lado, éste testimonio fundante posibilitará la realización de su correlativo en la también expresión-síntesis de la patrística, *Ecclesia fraternitas congregata*<sup>20</sup>, formulación de la vertiente auto-testimonial y subjetiva que es el testimonio viviente de los cristianos a través de su vida e historia (cf. 1Cor 1,2; Rom 1,7; Ef 5,27; 1Te 4,7; 2Te 2,13s...). Como mediación y puente entre el testimonio fundante y el viviente surge el que está en la base de ambos: *el testimonio del Espíritu*, ya que él es el que anima a la Iglesia y es «soplo de Dios» en la vida de las personas, como *Spiritus in Ecclesia*, recordado con precisión por el Vaticano II (cf. LG 4).

Emerge así claramente la función decisiva del testimonio como camino de credibilidad eclesial que no se reduce ni a una credibilidad meramente externa y extrínseca —riesgo de la apologetica eclesiológica clásica—, ni a una credibilidad meramente interna y subjetiva —riesgo fideísta frecuente para compensar el anterior—, sino que centra su atención en una comprensión de la credibilidad como invitación —externa e interna a la vez— a la fe, por razón de su carácter integrador. Así pues, en esta *credibilidad del testimonio eclesial* se entrecruzan la dimensión externa, fruto de la conexión histórica con el *testimonio apostólico fundante* de la Iglesia; la dimensión interiorizada, surgida de la experiencia eclesial del *testimonio vivido* y la dimensión interior e interiorizadora, gracias al *testimonio del Espíritu*, que es quien anima y santifica la Iglesia.

La metafísica del testimonio quiere mostrar la posibilidad racional de un testimonio del absoluto que sea al mismo tiempo plenamente histórico, siguiendo los pasos de la filosofía reflexiva iniciada por J. Nabert. Se trata de no caer en un puro objetivismo trascendente y ver cómo el Absoluto puede ser afirmado en la inmanencia. De hecho, aunque sea difícil reunir todos los predicados divinos en un solo sujeto, no se excluye que un ser concreto los haya realizado y revestir así de absoluto un momento de la historia. De esta forma la posibilidad de una Revelación, en el sentido de un «testimonio del Absoluto»

---

20. Fue Isidoro de Sevilla quien hizo clásica esta definición de la Iglesia en Occidente: «Ecclesia congregans» —convocación divina— «Ecclesia congregata» —comunidad de convocados— (*Etymologiae* VIII m c.1); Beda une ambas así: «Nam et Ecclesia, quotidie gignit Ecclesiam» (*Explanatio Apocalipsis* I.II: PL XCIII: 166D); Cipriano anota: «ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini» (*Epist.* 46:2); H. de LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959, pp. 90-95.

único, que por su carácter sublime se convierte en *el* revelador de Dios, no resulta impensable, ni está en contradicción con la razón. De ahí que la reflexión misma tenga necesidad de apoyarse en los testimonios concretos para tener idea del Absoluto. Éste, en efecto, nos manifiesta un orden diferente que sobrepasa el de la pura subjetividad y que muestra así la posibilidad de la razón para aceptar una revelación y elaborar así una metafísica del testimonio. Ésta conlleva un discurso filosófico que ha renunciado a otorgar la primacía a la razón y que trata de trascender, por medio de la abnegación y de la conversión, la «subjetividad», hacia un orden diferente: el orden de la alteridad y del amor<sup>21</sup>.

De esta forma, se llega a una forma abierta de Teología Fundamental que quiere integrar diversos aspectos enumerados en una constante inter-acción de sus dos tareas-marco: la *fundacional-hermenéutica* y la *apologético-misionera*. Ésta y aquélla posibilitarán una Teología Fundamental orientada hacia lo que hemos descrito como una verdadera «*martiría*» [apologético-misionera] *intelectual* [fundacional-hermenéutica] de la esperanza cristiana, como paráfrasis actualizada del mandato de Pedro: «dar razón de la Esperanza» (1Pe 3,15). Este carácter integrador no equivale exactamente a una visión de una Teología Fundamental «integral» o «total», tal como algunos autores han sugerido, tanto en sus análisis históricos como en sus propuestas actuales donde se une lo objetivo y lo subjetivo, lo exterior y lo interior (cf. A. Dulles, J. Schmitz, C. Geffré, R. Sánchez, H. Wagner...). Más bien nuestra propuesta sugiere la asunción propia y significativa de esta disciplina como una **TEOLOGÍA FUNDAMENTAL INTEGRADORA**, que en el eje específico de la razonabilidad-credibilidad-significatividad incorpora diversos aspectos bíblicos, filosóficos, históricos, dogmáticos y eclesiológicos que posibilitan una Teología Fundamental entendida no como un sistema cerrado sino como un proceso abierto y dialogal.

La metodología propia de esta Teología Fundamental integradora quiere apuntar a la múltiple riqueza que las ciencias humanas aportan a la reflexión teológica presente, conscientes del riesgo de quedarse en un campo sin fronteras. A nuestro parecer el estudio debería aproximarse a una metodología de las *correlaciones significativas* entre Revelación y sujeto oyente, en el trasfondo de las grandes cuestiones de fe y razón, natural y sobrenatural, apuntando hacia adelante en pro de la significación de la Iglesia como presencia reveladora de Cristo en el mundo. El «método de correlación» es subrayado por los estudios recientes de la mayoría de fundamentalistas. Juan Pablo II en su discurso a los teólogos españoles el año 1982 se refirió de modo especial a la importancia del cultivo metodológico de la correlación en teología.

---

21. La «metafísica del testimonio» surge del análisis de J. HEREU BOHIGAS, *Trascendencia y revelación de Dios*, Barcelona 1983 [=FZPT 29 (1982) 113-130]; su defensa como fuente autónoma de conocimiento es tratada de forma novedosa por el filósofo analítico, C. A. J. COADY, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford 1992; su viva actualidad viene significada por la renovada edición de la obra clásica de E. BARBOTIN, *Le témoignage*, Bruxelles 1995.

Este método además, debe complementarse con una visión significativa, misionera y ecuménica para no encerrar la correlación a un nivel puramente interno, y así debe subrayarse el carácter de oferta abierta y universal-católica de la fe cristiana<sup>22</sup>. De ahí la importancia de la correlación global Iglesia-Mundo que sea también manifestativa: en efecto, será el modelo Iglesia-sacramento-del-mundo, afirmado por el Vaticano II, considerado como el más significativo ya que preserva las dimensiones de servicio al mundo, puesto que sin tal servicio la Iglesia no sería signo de Cristo el servidor<sup>23</sup>. Aquí se pueden asumir aspectos de las intuiciones más valiosas del proyecto teológico de la llamada teología política o pública, así como dimensiones importantes subrayadas por la mejor teología latinoamericana de la liberación. En esta perspectiva, se deben citar las Encíclicas *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975) y la *Redemptoris Missio* de Juan-Pablo II (1990), representan los documentos papales posconciliares más importantes para orientar la dimensión misionera y evangelizadora esencial a la misma Iglesia. En el conflicto de tantos universos actuales, cada uno con pretensión de sentido exhaustivo o por el contrario dimisionario respecto al sentido o resignado a sentidos tan solo provisorios y limitados, la Revelación, la Fe, Jesucristo, la Iglesia, en definitiva, la propuesta cristiana, se debe presentar como un universo de sentido y como sentido de todo auténtico universo.

La estructura general, pues, de un tratado debe ser una aproximación a una Teología Fundamental de la «martiría esperanzada», es decir, del testimonio y de la esperanza. En efecto, al hombre abierto y expectante de nuestro tiempo, se le ofrece la posibilidad —que es don y tarea— de discernir y atestiguar una presencia nueva en el mundo —*La Revelación*— llena de sentido definitivo: *la Presencia del Dios-Padre revelado en Jesús de Nazaret vivo por su Espíritu en la Iglesia*. He aquí, pues, el substrato trinitario de toda esta propuesta puesto de relieve en la reciente Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Tertio Millenio Adveniente* (10/XI/1994).

Es ésta la esperanza que se ha confiado a la Teología Fundamental. La misión de convertirla en significativa y creíble es la que pertenece —como don y tarea— y encuentra en la categoría «martiría»/testimonio la forma de dar razón de ella. Una razón convertida en saber teológico que, más allá de la transparencia de la reflexión pura, se abre a la interpretación del testimonio, entendido como acto de conciencia sobre sí mismo, es decir, la apertura radical del hombre y sus aspiraciones, y como acto de comprensión histórica de su realización, es decir, la Revelación y sus signos, sintetizada en Cristo-en-la-Iglesia, testimonio para el mundo.

---

22. Es significativa la novedosa eclesiología anglicana —un tratado prácticamente ignorado por su teología reciente— de G. R. EVANS, *The Church and the Churches*, Cambridge 1994, que propone como portada una fotografía del Vaticano II.

23. Cf. la renovada propuesta de la eclesiología sacramental por el fundamentalista J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche*, Freiburg 1992.

En este contexto, pues, de discernimiento de la identidad de la Teología Fundamental hoy, el tema de la Iglesia reencuentra su función no sólo como *signo* de la Revelación, sino también como su *estructura* dogmático-fundamental englobante. Así, la Teología Fundamental manifiesta su identidad de forma más clara, ya que al articularse en una *estructura significativa eclesiológica*, atenta y dialogante con nuestro mundo contemporáneo, reencuentra con esta opción su talante inconfundiblemente católico.

Salvador PIÉ-NINOT  
Pl. Berenguer, 2, 2n - 3a  
08002 BARCELONA

## SUMMARY

Thirty years after the proclamation of the *Dei Verbum* Constitution (1965), the identity of Fundamental Theology appears within Ecclesiology. In fact, the importance of Vatican II for the theology of the Church is clear, and many Fundamental Theology textbooks in recent years insist on the importance of the credibility of Revelation and faith in the significance («sacramentality») of the Church to the world. Christian witness appears as the axis of this new ecclesiological orientation of Fundamental Theology after Vatican II. At the beginning there is the foundational witness of the *Ecclesia mater congregans*; the term is the witness of the life of the *Ecclesia fraternitas congregata*; the mediation is the witness of the Spirit, *Spiritus in Ecclesia*. In this sense the Church appears not only as a sign of Revelation but as a theological structure of Fundamental Theology today.