

HACIA UNA ECLESIOLOGIA FUNDAMENTAL BASADA EN EL TESTIMONIO

por Salvador PIÉ NINOT

Los recientes estudios sobre Teología Fundamental están mostrando la profunda renovación de esta disciplina en los últimos años. Buen ejemplo de ello encontramos en la obra en colaboración de R. Latourelle-G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (orig. 1980; Salamanca 1982), que puede considerarse como el más importante *status quaestionis* sobre la Teología Fundamental de la postguerra. En efecto, en esta obra diecinueve colaboradores afrontan cuatro grandes cuestiones: 1) problemas de identidad y de método; 2) cuestiones de hermenéutica; 3) aproximaciones cristológicas; 4) perspectivas eclesiológicas. Los editores, en la introducción, señalan los puntos sustanciales de acuerdo entre los diversos colaboradores, y no dejará de sorprender que referente a la Iglesia tan sólo se afirme: «la fundamental es hoy mucho más sensible que antes a la participación activa en la vida de la iglesia... y se muestra más atenta a todas las formas de diálogo (con las otras iglesias...)». Conclusión que parecerá sin duda muy austera si se tiene en cuenta además que los artículos sobre eclesiología están firmados por A. Dulles, K. Rahner, P. Rossano, H. Fries, G. O'Collins y J. Alfaro¹. ¿Qué sucede en torno a la eclesiología

1. Recordemos los títulos de estas colaboraciones: A. DULLES, *La iglesia, sacramento y fundamento de la fe*; K. RAHNER, *Observaciones sobre la situación de la fe de hoy*; P. ROSSANO, *Teología y religiones: un problema contemporáneo*; H. FRIES, *Iglesia e iglesias*; G. O'COLLINS, *Criterios para la interpretación de las tradiciones*; J. ALFARO, *La teología frente al magisterio*; véase la larga nota bibliográfica que dedicamos a este libro en *RCatT* V (1980) 503-508, donde ponemos de relieve las «lagunas» sobre el aspecto eclesiológico de este libro en su perspectiva de teología fundamental.

fundamental? En este artículo quisiéramos iniciar una propuesta para su enfoque global. Se trata de una eclesiología fundamental basada en el testimonio.

El Vaticano II, tanto en la constitución *Dei Verbum* como en la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*, ha puesto en relieve con suficiente claridad que el verdadero signo de la Revelación es CRISTO-EN-LA-IGLESIA (DV 4; LG 39; GS 2...)². Por este motivo la teología fundamental debe dar razón no sólo de Jesucristo y de su credibilidad referida al hombre contemporáneo y a la historia, sino poner también de relieve que el verdadero acceso a Jesucristo y a su Revelación se nos da *en y a través de* la Iglesia. En efecto, la presencia nueva de Dios en el mundo que representa y es Jesucristo resucitado encuentra su continuidad en el tiempo de la Iglesia, como Pueblo de Dios portador de su presencia gracias al Espíritu que posibilita la continuación y expansión vital del Cristo glorioso. Es en este sentido que podemos plantear la credibilidad de la Iglesia basada en el testimonio, enraizado en la Iglesia Apostólica y continuado a través de los tiempos en esa comunidad que desde antiguo se califica como *una, santa, católica y apostólica*.

Ahora bien, ¿de qué manera el testimonio de la Iglesia puede ser creíble, puede ser motivo de fe? De hecho, el gran signo de la Revelación, y por ende de su credibilidad, es Cristo-en-la-Iglesia, ya que la Revelación de Dios se ha realizado de forma mediata, es decir, a través de hombres y se ha manifestado así en imágenes y símbolos humanos. Dios, en efecto, se hace presente a través de testigos creados y, por eso, la fe es adhesión a la Revelación o Presencia nueva de Dios en el mundo, de tal forma que no es posible tener fe explícita si esta Presencia de Dios no asume una expresión y significatividad humana suficientemente densa para con-

2. Véase la monografía que le dedica ampliamente R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971, pp. 15-158, donde escribe: «Cristo y la Iglesia, son los grandes signos de la revelación y, realmente, los dos únicos signos. Todos los signos de la revelación histórica se vinculan al Cristo histórico; todos los signos desde pentecostés hasta la parusía se vinculan con la Iglesia de Cristo, en cuanto esposa y cuerpo místico de Cristo resucitado. Los signos son la irradiación de Cristo y la irradiación de la esposa de Cristo... el signo total es el signo de Cristo percibido a través del signo de la Iglesia, sacramento de Cristo, o signo del signo de Dios» (p. 90). Véase también lo que hemos escrito en *Donar raó de l'esperança: esbós de teologia fonamental*, Barcelona 1983, pp. 130s; en la última parte de este libro ya anunciamos la orientación hacia el testimonio de la eclesiología fundamental, aunque sin desarrollarla sistemáticamente (pp. 179-196).

vertirse en signo de Revelación. Ahora bien: ¿hasta qué punto la fe y la credibilidad que comporta dependen del testimonio de la Iglesia como tal?

Aquí se pone de relieve de nuevo el tema central del *analysis fidei*, cuando se pregunta por el último fundamento de la fe. Por eso, ¿en qué medida, y cómo, para creer, hemos de apoyarnos en el testimonio de la Iglesia? Bien entendido que no se trata sólo de la necesidad de recurrir a la Iglesia para conocer el objeto de nuestra fe, es decir, los distintos artículos del credo propuestos y formulados por ella infaliblemente, sino de la misión del testimonio de la Iglesia como manifestación del testimonio decisivo de Dios, motivo último de la fe. La Iglesia nos propone las verdades a creer y las propone en nombre de Dios. Ahora bien, esa autoridad divina que la Iglesia afirma de ella misma, ¿constituye sólo una de las verdades a creer, o también la misma autoridad de Dios, que es la razón única de nuestro asentimiento a las verdades reveladas, se nos manifiesta únicamente a través del testimonio de la Iglesia y, por tanto, sólo la alcanzamos mediante ella?

La respuesta a esta pregunta implica toda una teología de la Iglesia. Considerar, en efecto, la Iglesia sólo como regla próxima de la fe y en la línea por tanto, del objeto material, supone una eclesiología en que prevalece la orientación apologética sobre la dogmática —propio de la llamada apologética «clásica»—, al menos en cuanto significa que desde la teología, no se ha conseguido una síntesis suficiente entre el aspecto jurídico-visible y la dimensión misteriosa y sacramental de la Iglesia. A lo largo de la historia así ha sucedido: si la función de la Iglesia en el acto de fe se limita a la proposición, bien que infalible, de su objeto material, la Iglesia queda considerada, en definitiva, como algo extrínseco a la acción reveladora de Dios; en el fondo, esta doctrina no considera más que el aspecto humano, aunque sea bien eminente, del testimonio de la Iglesia; pero no siempre resulta fácil compaginar esta concepción con las claras afirmaciones que se encuentran en la Revelación sobre la dimensión misteriosa y sacramental de la Iglesia. En este sentido podemos recordar algunos elementos significativos de la eclesiología del Vaticano II.

El primero es el mismo enfoque que el Concilio da para entender rectamente el misterio de la Iglesia. Así se afirma que la analogía fundamental es la que se da entre el misterio del Verbo encarnado y la estructura de la Iglesia (LG 8). La eclesiología, pues, se resuelve

en la cristología; de ahí que, aplicando esto al acto de fe, podamos afirmar que la Iglesia ha de ocupar un lugar análogo al de Cristo en el proceso creyente. Y, como ya hemos visto, la función de Cristo no se reduce a la de proponer verdades, sino que él mismo es autotestimonio.

El segundo elemento del Concilio Vaticano II es el referente a la comprensión de la Iglesia como sacramento (LG 1.9.48). En efecto, sabemos que los sacramentos son la actualización concreta de la Salvación de Dios que se nos hace presente por y en la Iglesia, «sacramento original»³. Ahora bien, siendo la fe fundamento y raíz de la justificación (DS 1532) y los sacramentos las mediaciones para su actualización, la Iglesia ha de estar presente de una forma decisiva en el origen de nuestra fe siendo como es el Sacramento «de la íntima unión de Dios con los hombres» (LG 1). Y estar presente en el origen mismo de la fe parece indicar que sólo por medio de la Iglesia conocemos la existencia del testimonio de Dios, es decir, del último motivo de la fe. Más todavía cuando entre las causas del ateísmo se encuentra precisamente, según el mismo Vaticano II, el contra-testimonio de la Iglesia: «En esta génesis del ateísmo, los creyentes pueden tener una buena participación, en cuanto más bien velan que revelan el rostro auténtico de Dios y la religión» (GS 19).

Tal como observa agudamente I. Valls, concluyendo la edición de la tesis de V. Puchol, *Testimonio de la Iglesia y motivo de la fe (siglos XIV-XVI)*, «un análisis profundo sobre el carácter mediato de la fe quizá sea el mejor camino para entender y medir el alcance de tan grave afirmación conciliar. Porque si la fe es mediata, de alguna manera el testimonio de la Iglesia concreta el testimonio de Dios; y si esto es así, la posibilidad misma de la fe queda vinculada al testimonio de la Iglesia»⁴. Cabe pensar, pues, que el testimonio de la Iglesia en su concreta configuración histórica es muy decisivo de cara a la manifestación íntegra de la Presencia nueva de Dios en el mundo por la revelación. Ahora bien, este testimonio de la Iglesia

3. Según la expresión acuñada por O. SEMMELROTH, *La Iglesia, como sacramento original*, San Sebastián 1965; *Ursakrament*, en *LTK* 10 (1965) 568s; *La Iglesia como sacramento radical*, en *MS IV/1*: 330-370.

4. V. PUCHOL, *Testimonio de la Iglesia y motivo de la fe*, Madrid 1968, pp. 257-267 (Perspectiva teológica): 265s; en esta línea G. PATTARO, *Credibilidad de la Revelación cristiana: DTI II*: 177-180.

queda claro que no es sólo intelectual, sino que verdad y norma de vida se condicionan mutuamente de tal forma que el testimonio concreto del creyente es también una manifestación y una condición de su forma de entender la misma Revelación o Presencia de Dios en el mundo.

Para situar de modo correcto toda esta parte referida a la Eclesiología conviene recordar también la distinción importante que nos da ya el Credo Apostólico entre el *credere in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum Sanctum* y el *credere Ecclesiam*. En efecto, la Iglesia no es objeto de la fe del mismo modo que Dios, Jesucristo y el Espíritu. Más bien se cree a Dios en la Iglesia, ya que ésta se encuentra en el contexto de la pneumatología, al ser el Espíritu quien hace que la Revelación de Dios en Jesucristo esté presente en el mundo y la historia. En efecto, la realidad social que es la Iglesia «comporta en sus instituciones y sacramentos la figura de este mundo que pasa» (LG 48), pero en la que la Presencia Nueva de Dios en el mundo —la Revelación— se encuentra en ella y actúa por medio del Espíritu. De este modo la Iglesia forma parte del *mysterium salutis*, que es para el creyente una realidad insondable —como misterio de fe— y a su vez motivo de contradicción —como testimonio histórico— de esta fe⁵.

Conviene también aquí, antes de adentrarnos en el enfoque peculiar que damos a esta Eclesiología Fundamental, referirnos al tema de la «fundación» de la Iglesia por parte de Jesucristo. Como ha observado J. Perarnau, a partir de la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los evangelios (21.IV. 1964), ha desaparecido en el campo católico la unanimidad con que los teólogos habían defendido hasta entonces esta cuestión⁶. Tipificando las diversas posturas podemos constatar lo siguiente. Por un lado, vemos la progresiva disminución de los partidarios de una

5. Véanse las reflexiones de W. KASPER, *Introducción a la fe*, Salamanca 1976, pp. 123s. 156s.; W. BEINERT, en *MS IV/1:319*. Recordemos la distinción entre verdades de fin y verdades de medio de Tomás de Aquino (*ST II: II, q. 6, a. 1*) y su precisión: «Quod si dicatur: *In sanctam Ecclesiam catholicam*, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam; ut sit sensus: *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam*. Sed melius est,... ut non ponatur ibi *in*, sed simpliciter dicatur: *sanctam Ecclesiam catholicam*» (*II: II, q. 1, a. 9*).

6. *Jesús fundà l'Església? Replanteig del problema*, en *Transcendència i Testimoniatge*, Barcelona 1977, pp. 37-56; *Jesús de Natzaret i l'Església*, en *De la Fe a la Teologia*, Barcelona 1973, pp. 129-154.

comprensión de la fundación como un acto o una serie de actos muy explícitos y concretos. Buen ejemplo de ello es el reciente volumen sobre el tema de A. Kolping, *Fundamentaltheologie* III/1 (1981), muestra de un manual relativamente clásico⁷. Por otro lado, especialmente en el campo protestante se constata un cierto escepticismo sobre este particular, tal como manifiesta la monografía de G. Heinz sobre este tema, por razón de las implicaciones dogmáticas que pesan sobre él⁸.

Finalmente aparece una tercera postura que con distintos matices intenta mostrar que sólo una concepción procesual y evolutiva de la fundación de la Iglesia responde fielmente a los textos neotestamentarios y a la evolución de la Iglesia primitiva. Nos encontramos aquí con una cuestión análoga a la relación entre el origen y el desarrollo pos-pascual de la confesión de Jesús como Señor y Cristo y la obra de Jesús de Nazaret. De hecho la concepción incorporada al Vaticano II se sitúa en esta perspectiva, ya que en la LG 2-5 se habla de una «fundación» a lo largo de toda la actividad del Jesús tanto terreno como glorificado.

Recordemos en esta línea algunos estudios más recientes sobre esta cuestión además de los ya citados. A. L. Descamps concluye así: «L'Église s'enracine de quelque manière dans le royaume prêché par Jésus de Nazareth»⁹. G. Lohfink, resumiendo algunos puntos del trabajo citado de G. Heinz, ve la eclesiología lucana como eje decisivo de comprensión. En efecto, según Lohfink, Lc vio la fundación de la Iglesia como un proceso, iniciado ya antes de Pentecostés, cuyo autor es Dios¹⁰. Más recientemente J. Hoffmann, en el tercer volumen de la *Initiation à la pratique de la théologie* ha subrayado con fuerza como la Iglesia pospascual, es referida a la obra histórica de Jesús de Nazaret¹¹.

7. A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* III: *Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes*. 1. Teil. *Die Geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi*, Münster 1981, donde escribe: «Wer fragt, ob Jesus die Kirche als Institution gewollt und eingesetzt habe, muss ein Nein erhalten» (p. 367).

8. *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1974. Véase también, más genérico, W. LYDKA, *Le problème de l'institution de l'Église par Jésus-Christ*, en *Studia theologica varsaviensia* 14 (1976) 143-162.

9. *L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament*, en *L'Église: institution et foi*, Bruxelles 1979, pp. 91-138: 138.

10. *Hat Jesus eine Kirche gestiftet?*, en *Theologische Quartalschrift* 161 (1981) 81-97 [= *SelTeol* XXII (1983) 179-186].

11. *L'Église et son origine*, en *Initiation à la pratique de la théologie* III, Paris 1983, pp. 55-141.

Este artículo de Teología Fundamental se centra, pues, en la Iglesia, parte que en los tratados clásicos era visto en la llamada *demonstratio catholica* o tratado *De vera Ecclesia*. A partir de la evolución experimentada a raíz del Vaticano II sobre la Eclesiología, este tratado ha ido desapareciendo de la Teología Fundamental para incorporarse con pleno derecho a la Dogmática o Sistemática, perspectiva ya iniciada anteriormente por los manuales de M. Schmaus y L. Ott. El enfoque que proponemos nos orienta a tratar la Eclesiología desde la perspectiva de la credibilidad y del testimonio, perspectiva complementaria a la tratación de la Sistemática. En este sentido ofrecemos tres apartados. El *primero*, sobre las «Notas» de la verdadera iglesia —el gran tema de la apologética en el s. XVI— desde una perspectiva de la Iglesia como signo-sacramento. El *segundo apartado* se centra en la llamada *via empirica* como camino de acceso a la credibilidad de la Iglesia, hoy. El *tercer y último apartado*, apuntará al testimonio como signo eclesial de credibilidad, desde el testimonio fundante, el testimonio apostólico —que sólo apuntaremos—, hasta el testimonio constante, el testimonio de vida de la Iglesia de hoy, capaz de «dar razón de la esperanza» (1Pe 3,15).

A. LAS NOTAS DE LA VERDADERA IGLESIA Y LA ECLESIOLOGIA FUNDAMENTAL

El problema de la demostración científica de la verdad de la Iglesia católica, es decir, la verificación de que el cristianismo católico romano está en continuidad total con las intenciones y la obra de Jesucristo, fundador de una Iglesia, fue una cuestión que se planteó ya en principio desde que aparecieron los primeros cismas. Ahora bien, el capítulo de la Apologética clásica que se designa como *demonstratio catholica* es una creación moderna: en efecto, ni las herejías de la antigüedad, ni la separación en la Edad Media del Oriente y el Occidente cristianos habían provocado la crisis religiosa que apareció en el s. XVI, oponiendo diversas comuniones rivales que pretendían ser las verdaderas herederas de Cristo: catolicismo, anglicanismo y protestantismos de diversos tipos. El tratado *De vera Ecclesia*, que a pesar de ciertas anticipaciones no se elabora hasta el s. XVI, fue consolidado, desarrollado y transformado sin cesar

durante varios siglos hasta que con el Concilio Vaticano II (1963-1965) ha quedado totalmente replanteado.

Los teólogos distinguen tres formas, tres *viae*, para establecer que la Iglesia Católica Romana es la verdadera: la *via historica*, que con frecuencia se reduce en la práctica a la *via primatus*, la *via empirica* y la *via notarum*. En efecto, cuando se habla de la primera se intenta mostrar a través del examen de los documentos antiguos que la Iglesia Católica Romana es la Iglesia cristiana de siempre, que aparece en la historia como una sociedad una, visible, permanente y organizada jerárquicamente; la *via primatus* es una simplificación de esta primera vía, ya que se limita a mostrar la verdad de la Iglesia romana a partir de la prueba que su cabeza, el obispo de Roma, es el legítimo sucesor de Pedro, prescindiendo de todos los otros géneros de continuidad histórica. La *via empirica*, asumida por el Vaticano I, gracias a su promotor el cardenal Dechamps (+ 1883), sigue un método más simple aún: abandona toda confrontación de la Iglesia romana actual con la antigüedad, para escapar a las dificultades que suscita la interpretación de los documentos históricos, y valora la Iglesia en sí misma como milagro moral, que es como el signo divino que confirma su trascendencia. Finalmente, la *via notarum* se desarrolla siguiendo este silogismo: Jesucristo dotó a su Iglesia de cuatro notas distintivas, la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad; ahora bien, la Iglesia Católica Romana es la única que posee estas cuatro notas; por tanto, es la verdadera Iglesia de Cristo, excluyendo así las restantes confesiones cristianas: luteranismo, calvinismo, anglicanismo, ortodoxia, que no las poseen. De estos tres métodos de demostración, la *via notarum* ha sido el más utilizado durante la época moderna, aunque como observa G. Thils, esta vía ha ido legando progresivamente su «espíritu» a la *via historica* —por razón de la metodología histórico-crítica que la ha invadido— y su «materia» a la *via empirica* —por razón de los contenidos de las cuatro notas¹².

Los reformadores protestantes, fieles a los antiguos símbolos de la fe, no negaron nunca las cuatro notas de la Iglesia, aunque añadieron dos criterios básicos de discernimiento a su vez teológicos y polémicos. He aquí como lo afirma la *Confessio Augustana* de 1530 en su artículo VII: «Se enseña que ha de permanecer la Iglesia una y

12. *Les Notes de l'Église dans l'Apologétique Catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937, p. 348.

santa; pero la Iglesia es la congregación de los santos en que se enseña con pureza el Evangelio y se administran rectamente los Sacramentos» («in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta»). De forma parecida encontramos esta formulación en el calvinismo, en la *Confessio Helvetica* de 1562, y en el anglicanismo en los *Articles of Religion of Church of England* de 1562. Lutero, además, postuló siete signos: la predicación de la verdadera palabra de Dios; la recta administración del bautismo; la recta forma de la cena; el poder de las llaves; la legítima vocación y ordenación de los ministros; el rezo y salmodia en lengua materna y las persecuciones (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539). En un polémico escrito posterior exige además: el símbolo apostólico y la fe de la Iglesia antigua; estima del poder civil; alto aprecio del estado matrimonial; paciencia y oración por los perseguidores (omite la legítima vocación de los ministros) (*Wider Hans Worst*, 1541)¹³.

1. *La «via notarum», prueba apologética clásica de la verdadera Iglesia.*

La doctrina de las notas de la Iglesia ha experimentado en el curso de su historia numerosas fluctuaciones. Desconocida por la antigüedad y el medioevo, que refutaban uno a uno los errores particulares de los movimientos de contestación, aparece en el momento que se inician las primeras luchas contra el luteranismo y el calvinismo y se difunde rápidamente. Hacia el 1550 circulan ya por todos los países de Europa diversos y numerosos *De notis Ecclesiae*. A partir de entonces los apologetas se proponen como objetivo responder *indirecta y globalmente* a todas las dificultades —«herejías» y «cismas»— demostrando que la Iglesia católica romana es la «verdadera» Iglesia (*vera Christi Ecclesia*).

Progresivamente se van sistematizando estos estudios a partir de la pregunta sobre las condiciones que estas notas deben cumplir para ser tales. Así, deben ser más fácilmente cognoscibles que la Iglesia (*notiores Ecclesia*); le deben pertenecer de forma exclusiva (*propriae, saltem collective*); además, deben ser inseparables de ella (*inseparabiles ab Ecclesia*); finalmente, deben estar al alcance de

13. M. LUTHER, *Werke* («Weimarer Ausgabe» 1883ss) 50:628-642; 51:459-572; Véase A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología de M. Lutero*, Salamanca 1984, con ponencias luteranas y católicas.

todos (*obviae omnibus, etiam rudioribus*). A las notas que no satisfacen estas exigencias se les asigna un papel secundario.

Con la entrada del racionalismo los apologetas deseosos de controversia distinguen entre la apología dirigida a los creyentes y la dirigida a los no creyentes. Así nace, en los inicios del s. XVII, la apologética de dos grados, en la que el *De Ecclesia* es precedido del *De vera religione*, y este último retoma del primer tratado algunas notas —los milagros y las profecías— que son calificados como motivos de credibilidad de la religión cristiana.

Finalmente, el *De notis* va tomando su forma definitiva en torno a las cuatro notas presentes en el símbolo Niceno-Constantinopolitano (DS 150): UNA, SANTA, CATOLICA Y APOSTOLICA, reduciéndose así los tres, siete, quince, veinticuatro y hasta cien signos de la Iglesia, presentes en diversos tratados. Además, preocupados por la vertebración perfecta de los tratados, se van examinando las notas de cada comunidad cristiana; es entonces que la *via notarum* se dirige también contra las Iglesias de Oriente, aunque en sus orígenes sólo tenía como objetivo a las comunidades fundadas por Lutero y Calvino.

A partir de aquí la *via notarum* va sufriendo diversos cambios de acuerdo con la sensibilidad del momento. Así en el s. XVI y hasta el XVII, se presentan las notas como tomadas de textos de la Escritura y de los Padres. En los ss. XVIII y XIX se prefiere subrayar que las cuatro notas se imponen de por sí a la sociedad eclesiástica. Después del año 1870 (Vaticano I) se describen de forma romántica la expansión mundial del catolicismo, la cohesión y la fecundidad de la Iglesia. En definitiva, conservando sin variación el proceso de argumentación de la *via notarum* —existen notas y sólo el catolicismo las cumple— adaptaron su forma según predominasen ya sea la fe en los libros inspirados, ya sea las tendencias racionalistas, ya sea el gusto por los datos empíricos.

Íntimamente dependiente de la doctrina general de las notas, las nociones de *unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad* no se fijaron de forma estable desde el principio. Progresivamente se fueron precisando para dar unidad a la única *via notarum*.

La nota de la *santidad* apareció en el s. XVI, es decir, en la época en que el aforismo *Extra Ecclesiam nulla salus* se tomaba de la forma más estricta. La constatación de santidad en las Iglesias de Oriente creó dificultad, y progresivamente se llegó a una noción de

santidad que ninguna otra confesión cristiana a no ser la Católica podía reivindicar: los numerosos santos y los constantes milagros.

Una transformación parecida se experimentó en la nota de la *unidad*. Cuando diversas confesiones no católicas reclamaron para sí un cierto concepto de unidad, los católicos debieron concentrar esta nota en la unicidad absoluta de comunión, adhesión a la fe cristiana en su totalidad y sumisión al papado.

La evolución de la nota de *catolicidad* fue más laboriosa. Los apologetas católicos, después del descubrimiento del nuevo mundo reelaboran su concepción a partir de la llamada catolicidad moral. Progresivamente fue reemplazándose por la catolicidad cualitativa, que en su esencia es diferente de la catolicidad-universalidad de lugar.

Finalmente, la nota de la *apostolicidad* experimentó una evolución aún más significativa. Ésta apareció como válida contra Lutero y Calvino, ya que ponía de relieve la referencia «fundacional» de la Iglesia a los Apóstoles en su doctrina y jerarquía. Pero, al plantearse el tema de las Iglesias de Oriente, se constató que tal reflexión no era suficiente. Tan sólo la legitimidad jerárquica merecía más atención y especialmente el primado romano. No es extraño, pues, que esta nota diera lugar a la *via primatus* como síntesis de su evolución.

A partir de esta sucinta panorámica histórica podemos comprender por qué G. Thils, en la conclusión de su estudio del año 1937, escribía que la *via notarum* es una vía compleja, confusa, deficiente, «un argument inopportun, ou actuellement inefficace, et en tout cas superflu». Por esta razón proponía que toda la «materia» referente a la *via notarum* pasase a la *via empirica*, «car les notes sont envisagées comme un miracle moral»¹⁴. De forma parecida concluye el breve artículo de A. Kolping *Notae Ecclesiae*, en LTK VII (1962), que poco antes del Vaticano II y veinticinco años después de Thils confirma el carácter cada vez más complicado de la *via notarum* —«im Detail immer komplizierter»— y subraya el papel significativo de la *via empirica*¹⁵.

14. *O.c.*, pp. 343s. 348s.; esta conclusión es criticada como demasiado negativa en la recensión de T. ZAPELENA, *Greg* 19 (1938) 88-109.445-468 (= *De Ecclesia Christi I* [Roma 1950] 481-488); Thils se reafirma en, *La «via notarum» et l'apologétique contemporaine: Angelicum* 16 (1939) 24-49.

15. A. KOLPING, *Notae Ecclesiae* en LTK VII (1962) 1047. Véase también la breve reseña histórica en su *Fundamentaltheologie* I, Münster 1968, pp. 46s.58.70 (*via notarum*) 39.47.60.83-85 (*via empirica*) y III/1 Münster 1981, donde sólo trata de la *via empirica* (pp. 43s.676).

2. *La aportación eclesiológica del Vaticano II*

La aportación eclesiológica del Vaticano II está fuera de toda duda y es evidente que a partir de él debe también replantearse la perspectiva de las notas de la verdadera Iglesia. Veamos los puntos más sobresalientes de esta eclesiológica.

Dos puntos centrales aparecen especialmente en la *Lumen Gentium*: la noción de Iglesia-Sacramento y la de Pueblo de Dios. En efecto, es sabido que esta última noción tomó especial relieve al preceder finalmente al capítulo referente a la jerarquía —que el primer esquema preparatorio ponía en primer lugar—. De hecho el título de Pueblo de Dios que engloba todo el capítulo segundo es una noción clave para expresar la globalidad de la Iglesia y a su vez la historicidad (y, por consiguiente, la imperfección, la reformabilidad, tal como subraya Y. Congar)¹⁶ de una Iglesia que «entra en la historia de los hombres» (LG 9) y avanza por ella en el itinerario mismo de los hombres. Todo esto enraizado en el concepto clave de Iglesia como «sacramento universal de la salvación» (LG 1.8.17.48), es decir, la forma histórica, social, visible y pública que toma el designio salvador de Dios sobre la humanidad. Se trata, pues, de una «designación (que) marca una perspectiva que envuelve todo el resto de la concepción de la Iglesia» operando una «descentralización de la Iglesia respecto de sí misma, pues queda totalmente centrada en Cristo»¹⁷. Este concepto de la Iglesia-sacramento muestra a su vez un doble valor: *interno*, la Iglesia, sacramento primordial, raíz de los sacramentos; *externo*, misión y mediación significativa para el mundo.

En estrecha unión con las dos nociones clave, Sacramento y Pueblo de Dios, la *Lumen Gentium* se refiere al concluir el primer capítulo, titulado *De Ecclesiae mysterio*, a la doble dimensión de la Iglesia con este título: *De Ecclesia visibili simul ac spiritali* (LG 8). En efecto, al notar la analogía considerable de la Iglesia visible y espiritual con el Verbo encarnado y su misterio, se afirma: «el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrena y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no deben considerarse dos cosas diver-

16. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*, en *Historia de los Dogmas III*: 3c-d, Madrid 1976, p. 297.

17. P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1965, I: 378. Recordemos también Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de salvación*, Madrid 1976.

sas sino que forman una única realidad compleja (*una complexa realitas*), constituida del elemento humano y divino...» (LG 8a).

En el mismo número se hace una referencia explícita a las notas de la Iglesia de gran contenido teológico: «esta es la única Iglesia de Cristo que en el Símbolo profesamos como una, santa, católica y apostólica...» y se precisa que «esta Iglesia, establecida y estructurada en este mundo como una sociedad, subsiste (*subsistit*) en la Iglesia católica..., aunque fuera de su estructura (*extra eius compaginem*) se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad, que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan en dirección a la unidad católica» (LG 8b).

Como se puede observar, tanto el lenguaje como la misma intención del texto —conocido a través de las actas conciliares— rechazan toda exclusividad e identidad de la verdadera Iglesia concebidas de modo cerrado, tiempo que se abre el espacio para la positividad y el reconocimiento. El verbo *subsistit*, nueva versión del primitivo texto que usaba el *est*, subraya no tanto la exclusividad —más propia del *est*— cuanto el carácter abierto y positivo. De esta forma el *subsistit* tiene la intención y desempeña la función de evitar una identificación incontrolada de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católico-romana, para mantenerse, como comenta H. Fries, abierto a la realidad eclesial presente en las otras confesiones cristianas¹⁸.

Estas afirmaciones del Vaticano II nos hacen caer en la cuenta del replanteamiento experimentado. En efecto, se ha pasado de una concepción oficializada por san Roberto Belarmino, enraizada en Gregorio VII y los canonistas medievales latinos, que veía la Iglesia principalmente como *societas perfecta* y que tuvo fuerte reflejo en el Vaticano I y en los tratados posteriores, a una concepción más bíblica, de raíz litúrgica, atenta a una visión misionera e histórica, a

18. Véase *Iglesia e iglesias*, en *Problemas y perspectivas de Teología fundamental*, Salamanca 1982, p. 450; también, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *MS IV/1*: 288, donde añade: «(El Concilio) determinó la relación con las otras Iglesias y confesiones cristianas, no apoyándose en el concepto de miembro —ya muy gastado—, sino partiendo de las realidades constitutivas de la Iglesia que perviven en dichas confesiones y que justifican y hacen necesario el considerarlas como Iglesias e instrumentos de salvación. La afirmación del Concilio en el decreto de ecumenismo (núms. 3 y 19-23), según la cual las confesiones no católicas, y 'no sólo las Iglesias ortodoxas', han de ser consideradas y reconocidas como Iglesias, constituye una novedad que anteriormente no sólo no se encuentra en ningún documento del magisterio, sino que además era rechazada positivamente. Esta afirmación representa un momento estelar en la eclesiología. La relación con estas Iglesias es determinada por medio del vocablo 'coniunctum esse' (LG 14)...».

la Iglesia como *sacramentum salutis*, que se convierte en el eje de las afirmaciones del Vaticano II unido a un concepto renovado de comunión y misión. Está claro que tal perspectiva replantea el enfoque apologético clásico de la Eclesiología, con evidentes repercusiones en su enfoque de la *via notarum*, como vía predominante en este campo¹⁹. Aunque los Padres conciliares no trataron sistemáticamente las cuatro notas, la *Lumen Gentium* las reúne conjuntamente, en LG 8 y las menciona aisladamente: la unidad, en LG 9; la santidad, en LG 9 y el capítulo V; la catolicidad, en LG 13; la apostolicidad, en el capítulo III.

3. Planteamientos teológicos posteriores al Vaticano II

El enfoque y las afirmaciones del Concilio Vaticano II —verdadero concilio eclesiológico— han suscitado un replanteamiento decisivo en la *via notarum*. A su vez, el Consejo Ecuménico de las Iglesias y los diálogos interconfesionales han aportado nuevos elementos al tema, aunque sin el carácter polémico y excluyente propio de épocas anteriores. Anotemos ahora los estudios teológicos más sobresalientes, primero en el campo cristiano no católico y después en éste:

A nivel cronológico ha sido especialmente el católico Hans Küng quien en sus estudios posconciliares —que después analizaremos— ha revalorizado el planteamiento propio de la reforma. En efecto, Küng ha subrayado que tanto los dos criterios protestantes —Evangelio y Sacramentos— como las cuatro notas católicas se convierten difícilmente en «argumentos apologéticos, que, naturalmente, ni en su forma católica ni en la protestante han conducido jamás a la conversión de las masas. Lo que importa es la realización viva de los signos en la vida de la Iglesia. Por esas razones, no hablamos —continúa Küng— aquí con fines apologéticos de las notas de la Iglesia, sino, con fines teológicos, de dimensiones de la Iglesia»²⁰. En los diversos trabajos de este autor puede encontrarse recogida la reflexión más significativa del pensamiento de la reforma, fruto del planteamiento radicalmente ecuménico de Küng.

19. Véase el luminoso estudio de J. M. ROVIRA BELLOSO, «Sociedad perfecta» y «*Sacramentum salutis*». Dos conceptos eclesiológicos, dos imágenes de iglesia, en *Iglesia y Sociedad en España 1939-1975*, Madrid 1977, pp. 317-352.

20. *La Iglesia*, Barcelona 1975, p. 322.

Como ya hemos apuntado, un papel importante y significativo de esta etapa es la reflexión propuesta por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, los diálogos interconfesionales y el mismo movimiento ecuménico, con múltiples documentos que tienen presente esta temática. Recordemos, antes del Vaticano II, la importante declaración de Toronto (1950) sobre la Iglesia, las Iglesias y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Pero quizá el documento global más significativo relativo a la unidad es el de Nairobi (1975). Por otro lado, esta última etapa se ha visto orientada especialmente a la redacción de textos de acuerdos interconfesionales (Bautismo-Eucaristía-Ministerio, autoridad en la Iglesia...)²¹.

Entre las monografías teológicas podemos subrayar tres estudios específicos sobre nuestro tema. El primero, de carácter más histórico y que representa el primer trabajo sobre el pensamiento reformado de forma global, es de 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* (1980). El segundo, de carácter más sistemático, se debe al autor del proyecto teológico más extenso —después de la desaparición de K. Barth— el profesor de la Universidad Libre de Amsterdam, G. C. Berkouwer en *The Church*, que forma parte de los diecinueve volúmenes de sus *Studies in Dogmatics* (1976). Finalmente, de reciente P. Steinacker ha publicado su tesis de habilitación presentada en la Facultad Evangélica de Marburg con un expresivo título: *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität* (1982).

Berkouwer, que manifiesta un buen conocimiento de la teología católica, orienta toda su reflexión en orden a salvar la ruptura que existe entre la Iglesia ideal y la Iglesia real, con el fin de favorecer una eclesiología que no sea fruto de lo que Thils —citado por el mismo Berkouwer— califica como «une conception néo-platonicienne des notes de l'Église»²². El análisis detallado de cada nota pone de relieve constantemente el carácter escatológico que comportan.

21. El texto de Toronto puede encontrarse en L. VISCHER, *Foi et Constitution*, Neuchâtel 1968, p. 226; en este libro se encuentran los principales textos de la Conferencia Fe y Constitución y de las Asambleas del CEE, hasta 1963. *Nairobi 1975. Briser les Barrières*, Paris 1976. J. E. DESSEAUX, *Dialogues théologiques et accords écuméniques*, Paris 1982; H. MEYER, L. VISCHER, *Growth in Agreement (1931-1982)*, New York 1984, estas dos últimas obras recogen todos los documentos sobre el tema de forma exhaustiva y con múltiples referencias.

22. THILS, *O.c.*, p. 94; BERKOUWER, *The Church*, Michigan 1976, p. 19.

Se observa así que las notas sobre la catolicidad y la apostolicidad plantean casi más preguntas que respuestas, ya sea sobre el cristianismo anónimo, ya sea sobre la infabilidad. En cambio, las notas sobre la unidad y la santidad incluyen más afirmaciones; la primera subraya que el signo de unidad es el seguimiento de la Iglesia como cuerpo de Cristo, puesto que la redención no es nunca estrictamente individual; sobre la segunda, Berkouwer previene frente a una comprensión triunfalista —apuntada según él en el Vaticano I— de la santidad y aplica a la Iglesia el axioma reformado «simul iustus et peccator»²³.

Steinacker ofrece un enfoque sugerente en su monografía. En la introducción presenta el momento teológico de las notas, donde manifiesta un conocimiento ajustado del Vaticano II y de la bibliografía católica, con unas páginas específicas sobre la eclesiología del Consejo Ecuménico. Después de un estudio del Nuevo Testamento y de la tradición «evangélica» vertebrada el análisis de cada nota a partir de lo que él llama las estructuras de la fe, siguiendo tres puntos: Iglesia y justificación, según los estudios de H. Küng; Iglesia y Trinidad, de acuerdo con la aportación de J. Moltmann; e Iglesia y Escatología, conforme al planteamiento de W. Pannenberg. Todo este estudio sugiere para Steinacker una nueva visión de las notas como reales «Kennzeichen der Kirche», concluyendo que desde la perspectiva estudiada de las estructuras de la fe «sind evangelisch aus dem prozesshaften Glauben in jeweils neuer historischer Situation zu begründen»²⁴. Al finalizar el libro se pregunta: «¿Por qué se debe creer la Iglesia con sus cuatro notas?» («Warum also ist die Kirche mit ihrer vier *notae* zu glauben?») Y, no sin cierto resabio fideísta, responde: «Nach allem bleibt nur der Satz: Credo ecclesiam —quia credimus!»²⁵.

* * *

23. *O.c.*, pp. 326-333.345-357, donde subraya que esta fórmula está experimentando un mejor aprecio por parte católica: «In this connection, it is perfectly understandable that there is much more appreciation by Roman Catholics now for the formulation *simul iustus et peccator*» (p. 347) y aplica esta fórmula a la Iglesia. Este proceso fue iniciado en la iglesia católica por el Vaticano II (*Ecclesia semper purificanda* de la LG 8) y por las reflexiones teológicas de K. RAHNER, *La Iglesia de los santos*, en *ET III*, Madrid 1967, pp. 109-123, según anota el mismo Berkouwer p. 355, n. 96.

24. *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlin 1982, p. 299.

25. *O.c.*, p. 312. No en vano, y ya en esta línea, al final de la introducción escribe: «Die Zeichen der Kirche sind also einerseits für den Glauben erkennbar... Die Zeichen der Kirche sind öffentliche Geheimnisse» (p. 25).

Los estudios católicos sobre las notas posteriores al Vaticano II ocupan un lugar más central que los citados provenientes de otros campos. Recojamos los representantes más significados. Las dos obras más importantes son sin duda el largo capítulo (105 páginas) que le dedica Hans Küng en su libro ya citado, *La Iglesia* (1967), y el más extenso (209 páginas) de Yves Congar en *Mysterium Salutis* IV/1 (1972)... Küng enfoca el tema con el título *Las dimensiones de la Iglesia* y en su perspectiva intenta tender un puente entre los criterios protestantes —Evangelio y Sacramentos— y las cuatro notas católicas. Más aún, la preferencia por la expresión «dimensiones» quiere manifestar este interés, que para Küng no es ya más apoloético sino teológico de tal manera que explícitamente quiere dejar «sin resolver la cuestión de determinar dónde aparecen realizadas de hecho estas dimensiones. En el fondo sólo la resuelve aquella Iglesia que en ello muestra su vida; aquella Iglesia cuyo «discurso» y «predicación» a ejemplo del apóstol, no consiste «en elocuentes palabras de sabiduría, sino en demostración de espíritu y fuerza» (1Cor 2,4)... En suma, lo decisivo no es la existencia formal de determinadas propiedades, sino su empleo y realización: que la palabra del evangelio se predique, se oiga y siga realmente; que los sacramentos se reciban realmente, que las *notae ecclesiae* sean de algún modo *notae christianorum*»²⁶. Esta orientación determina todo el enfoque de su estudio mostrando el carácter dinámico de las cuatro; por esto concluye así: «con esto se ve claro que la apostolicidad, al igual que la unidad, santidad y catolicidad, no es un atributo estático de la Iglesia. También ella es una dimensión histórica, una dimensión que debe una y otra vez realizarse de nuevo en la historia»²⁷.

Küng además muestra la fuerza ecuménica de esta reflexión teológica y subraya el carácter «no exclusivo» de tales dimensiones exigidas por el Nuevo Testamento y, por tanto, esenciales e íntimamente relacionadas unas con otras. «Ahora bien, se pregunta: ¿no

26. *O.c.*, p. 322, donde añade: «cualquier iglesia tiene hartos que hacer en la realización viva de sus *propias* notas, bien ponga una o bien otra en primer término. Y si cada Iglesia, al realizar sus propias notas, se esfuerza por ponerse objetivamente de acuerdo con el mismo mensaje del Nuevo Testamento, cada vez se dará menos el caso de que una excluya a la otra como Iglesia falsa».

27. *O.c.*, p. 427. Esta obra es considerada como «característica de la renovación eclesiológica actual», escribe J. FRISQUE, *La eclesiología en el siglo XX*, en *La teología en el siglo XX*: III, Madrid 1973, p. 190.

podrían concertarse los cristianos, no podrían concertarse las iglesias cristianas también respecto de estos cuatro atributos? ¿No podría llegarse también aquí, con algún esfuerzo para entenderse y corresponderse mutuamente, a un *consensus* general? No un consenso que vedara interpretaciones teológicas distintas y diferencias doctrinales; sí un consenso que excluyera la escisión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica». Es aquí donde Küng plantea la cuestión que divide a las Iglesias: la función del ministerio eclesial, que a su parecer —y aquí su valoración teológica aparece insuficiente— «no es, con mucho, primaria»²⁸.

La tractación más extensa y relevante sobre las notas de la Iglesia a partir del Vaticano II es sin lugar a dudas la de Y. Congar en *Mysterium Salutis* IV/1, titulada: *Propiedades esenciales de la Iglesia*. Se trata de un estudio histórico-sistemático de cada una de ellas, donde se incluyen diversas referencias explícitas a la eclesiología fundamental. Particular importancia merece la indicación preliminar sobre la apreciación del uso apologético de las propiedades-notas. En ella Congar ofrece una breve panorámica histórica, siguiendo fielmente el clásico estudio de G. Thils, para plantear después los caminos actuales surgidos de esta visión. De ahí emerge la siguiente valoración: «un reconocimiento más inteligente y más leal de la historicidad de la institución romana no impide el que se le reconozca un valor eclesiológico decisivo, pero ya no permite la simplicidad de los triunfos de la apologética clásica»²⁹.

Por esto Congar observa los nuevos caminos de nuestra época, en la que se renuncia a la argumentación, a las «pruebas», y se opta por la descripción animada por una experiencia interior, hablándose del rostro del cristianismo y del anglicanismo, del espíritu de la ortodoxia y de la reforma... Más que una apologética de demostración se desarrolla una apologética de revelación o «fanía» (de epifanía). En esta última perspectiva quiere ponerse de relieve la necesidad de que tal «apologética» sea un camino de conversión, lo que supone previamente un encuentro a partir de la revelación de un mundo de valores y de la interpelación que suscita. Es por esto que Congar propone la necesidad de un plano distinto: «el de una revelación

28. *O.c.*, p. 428; a esta temática dedica Küng precisamente un largo y último capítulo (pp. 431-565) que había ya esbozado en su *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965.

29. *O.c.*, pp. 378s.

global de sentido. Esto explica el hecho de la función que pueden desempeñar unas experiencias en las que el aspecto sensible o estético ocupa un gran lugar: contacto con un monasterio, con los mosaicos de Ravena, con la catedral de Chartres. Se trata de algo muy distinto del esteticismo; se trata de una experiencia. Esta puede ser materialmente trivial y, sin embargo, revelar un mundo diferente»³⁰.

No es extraño, pues, que Congar proponga la nota santidad como la más eficaz. No se trata tanto de probar el origen divino de la Iglesia por la necesidad de referirse a una eficiencia sobrenatural, cuanto de ofrecer una percepción del orden del reino de Dios presente en la Iglesia. «Se trata de un desvelamiento, de una experiencia espiritual: la Iglesia como hagiofanía»³¹. En efecto, es necesario mostrar como el cristianismo aparece en la Iglesia como *plenitud de la presencia santificadora de Dios*. Se trata, pues, de revelar un acercamiento de Dios, en Jesucristo y en la Iglesia, que responde a la necesidad y anhelo profundo del hombre y que llama poderosamente a la fe. El *milagro* ya no es tanto un efecto del poder de Dios que obligue a concluir la existencia de la causa, sino el *signo* de la *presencia* y de la *llamada* divina que llama a la conversión. «La Iglesia es, en esta perspectiva, una hagiofanía que revela la existencia de otro mundo en el que puede entrarse por medio de un nuevo nacimiento (la conversión). La apologética es más ostensiva que probativa», concluye Congar³².

La otra nota que merece una reflexión particularizada en esta línea es la de catolicidad. Para Congar las exigencias de una eclesio-logía más teológica y cristológica han llevado a nuestro siglo a una concepción más esencial y cualitativa de la catolicidad. La Iglesia ya no es abordada tan sólo como una «societas perfecta» («tan visible como la república de Venecia o el reino de Francia», según expre-

30. *O.c.*, pp. 379s, donde, en notas, propone diversos ejemplos de ese tipo de experiencia: Paul Claudel, en su conversión; Napoleón, entrando en Chartres («un ateo no se encontraría a gusto aquí»); un joven, participando en una comida de un equipo de la misión de París...

31. *O.c.*, p. 380, donde precisa: «un programa de hagiofanía exige más imperiosamente todavía lo que exige ya nuestra honradez de hombres y de cristianos: un esfuerzo de verdad y de transparencia sin la cual la Iglesia, sencillamente, no sería creíble» (pp. 380s).

32. *O.c.*, pp. 490s. Se sitúa así en la línea del Cardenal Dechamps y M. Blondel en su comprensión del milagro, véase, F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, pp. 166-174 (Dechamps) 237-242 (Blondel).

sión de Belarmino), sino como realidad *sui generis* —sacramental: visible/invisible— en la línea de la *Lumen Gentium* (cap. I). De puramente exterior y sociológica, la nota de catolicidad se convierte en interior y cristológica. A su vez debe observarse que, «como para las otras notas, y en particular para la de santidad, se observa que los esfuerzos hechos por las demás comuniones para presentarse realmente como ‘católicas’ dan testimonio de la noción y de la realidad romanas de la catolicidad... Muchos de los elementos de esas distintas nociones (protestante, anglicana, veterocatólica y, más aún, ortodoxa) son válidos. No hay crítica eficaz si no se asume la parte de verdad de las posiciones que se critican; la apologética debe también ser ‘católica’. En el fondo —concluye con fuerza Congar— la verdadera apologética es el ecumenismo»³³.

Los estudios de Küng y Congar han marcado decisivamente la posterior bibliografía eclesiológica. En efecto, poco después de la aparición del primero, Gregory Baum, en respuesta a la polémica suscitada por Ch. Davis, publicaba *¿Podemos creer en la Iglesia hoy?* (1968), donde dedicaba unas páginas a la *via notarum*. Después de una descripción de las dificultades de la forma apologética de esta vía —así como de la *via historica*— se relata el cambio notable ocurrido en la eclesiología actual. Así, las notas se consideran como pertenecientes a la esencia de la Iglesia tal como fue querida por Cristo en el Espíritu y aceptada en el mismo Espíritu por el cristiano. Estas cuatro propiedades son descripciones de la comunión redentora que, no obstante la condición pecadora de los hombres, el Espíritu Santo continúa produciendo en medio de los fieles, tanto por el ministerio jerárquico como por la fe, esperanza y caridad de todos los cristianos.

De esta forma, afirma Baum, las cuatro notas son a su vez dones y estímulos para la Iglesia. Define así cada una de ellas: «Cristo actúa por su Espíritu entre los cristianos: uniéndolos en una sola fraternidad de fe, esperanza y amor (*unidad*); permitiéndoles ser más auténticamente ellos mismos, según sus talentos personales y su peculiar cultura, en la unidad de la fe (*catolicidad*); perdonando sus

33. *O.c.*, p. 516 Entre la múltiple bibliografía especializada, véase el clásico U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962. Véase un buen ejemplo de reformulación en A. MATABOSCH, *La catolicitat de l'Església. Noves perspectives en Analecta Sacra Tarraconensia* 44 (1971) 369-381.

pecados y produciendo en ellos nueva vida mediante la celebración de la palabra y la liturgia (*santidad*); y conservando a la Iglesia entera en su fe apostólica, entregada una vez para siempre a los santos, por la acción del Espíritu en cada miembro y la especial asistencia a la jerarquía en continuidad histórica con los apóstoles (*apostolicidad*). Estas cuatro notas son dones de Dios a su Iglesia... Por otra parte son estímulos. Ellas nos juzgan. Nos dicen lo que la Iglesia ha de ser siempre. Nos revelan cómo somos invitados por el Espíritu a la conversión... Esas cuatro notas, pues, hay que entenderlas como dones y como estímulos... que el fiel acepta con gozo, arrepentimiento y esperanza»³⁴.

Con todo, Baum observa la dificultad actual de estas vías, especialmente su forma apologética más conocida y afirma: «concluimos que los argumentos tradicionales —la *via historica* y la *via notarum*, incluida su forma especial de la *via primatus*— que pretenden probar la credibilidad de la Iglesia Católica, son inadecuados»³⁵. Por esta razón propone un nuevo enfoque: definir la credibilidad de la Iglesia Católica, especialmente de su pretensión de unicidad, como el sentido que tiene la Iglesia a la luz de la fe y de la experiencia. Y concluye así: «Hemos visto que la pretensión católica de unicidad tiene sentido en el marco de las tensiones, reflejadas en el NT, entre lo local y lo universal, y entre el pasado y el presente. Hemos visto que la fidelidad a esas tensiones es asegurada por la dinámica social de la estructura colegial (papa y obispos) y el reconocimiento de un elemento creador en la transmisión del evangelio (la tradición divina). Esto explica por qué la Iglesia Católica ha defendido los dos elementos de su vida tan vehementemente en el pasado. Hemos visto además que la pretensión de unicidad ilumina la experiencia presente: porque sólo la Iglesia Católica es capaz, al mismo tiempo, de un consensus doctrinal recibido como normativo por sus miembros y —debido a esto y a su reconocimiento de la palabra de Dios en el presente (infallibilidad)— capaz de re-interpretar el evangelio como buena nueva de Dios para los hombres de

34. *O.c.*, p. 149. El libro de Ch. DAVIS se titula, *A Question of conscience*, New York 1967.

35. *O.c.*, p. 154. Véanse las precisiones críticas aportadas por T. CITRINI, *Credibilità, plausibilità e l'apologetica oggi*, en *La Scuola Cattolica* 4 (1972) 313-330.

nuestros días. El consensus doctrinal y al reinterpretación del evangelio se produjeron en el Vaticano II»³⁶.

Otra aportación significativa es la de S. Dianich en su artículo *Notas del Diccionario Teológico Interdisciplinar* (orig. 1977). Después de una breve panorámica —donde Küng y Congar están presentes— se orienta el estudio particularizado de cada nota a partir de la categoría comunión, cosa que hace posible distinguir entre notas cualitativas de tipo estructural, la apostolicidad y la catolicidad; y notas esenciales, la unidad y la santidad. De esta forma aparece unida la tractación de estas dos últimas como *santa unidad*. En efecto, la santidad es siempre un don dado y un destino que debe cumplirse, porque es comunión con aquel Dios que siempre está delante de nosotros como meta. El don de la santa unidad es, pues, signo de una salvación que quiere llegar a su destino definitivo, cuando «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28), y la humanidad, su esposa, sea «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27).

Dianich subraya, además, que siendo la Iglesia un hecho de comunión entre los hombres y con Dios, por tanto un hecho de unidad y de santidad, sería impensable sin estas dos notas «esenciales». En cambio, sí que le parece pensable sin las otras dos, que por eso califica de estructurales, ya que se refieren al modo de estructurar el acontecimiento Iglesia en el espacio y en el tiempo. De ahí surge, pues, la estructura católica, como comunión en el espacio, y la estructura apostólica, como comunión en el tiempo. Así como «la catolicidad es una estructura por la que la santa unidad se concreta en el espacio en una comunión universal entre todas las comunidades que creen en Cristo, así también por la apostolicidad esa comunión universal abarca a todos los tiempos reduciendo a la unidad la experiencia de la fe de todas las diversas generaciones cristianas. De este modo —concluye Dianich— el fenómeno más modesto de iglesia se realiza en una dimensión espacio-temporal totalmente universal, por la que en él se manifiesta y revela la recapitulación en Cristo de todo el universo»³⁷.

36. *O.c.*, pp. 226s. Con razón ha escrito J. J. HERNÁNDEZ ALONSO, *La Nueva Creación*. Salamanca 1976, p. 70: «G. Baum opina que los cambios doctrinales introducidos en el Vaticano II presentan signos evidentes de la credibilidad de la Iglesia». En su libro posterior G. BAUM, *El hombre como posibilidad*, Madrid 1974, presenta diversos aspectos en esta dirección, inspirándose en M. Blondel.

37. *DTI* III: 642-651.650. En esta línea también su artículo *Comunidad*: *NDI* I: 150-167 y su monografía, *La chiesa, mistero de comunione*, Torino 1975; véase su *Estado actual de la eclesiología en Concilium* 166 (1981) 454-462.

El fundamentalista Avery Dulles, en continuidad con su estudio *Modelos de la Iglesia* (orig. 1974), ha planteado la temática de las notas en un estudio titulado *La iglesia, sacramento y fundamento de la fe* (orig. 1980). A partir del paradigma sacramental y su «lógica» nos da una re-lectura de las notas de la verdadera Iglesia. Así, la Iglesia es y debe ser *una*: para poder ser un signo eficaz de la obra redentora de Dios en Jesucristo tiene que ser una comunidad de reconciliación. La Iglesia es *santa*, porque no vive en virtud de unos principios humanos, sino por la fuerza de la gracia de Dios. Es *católica*, porque Cristo murió por toda la familia humana, y la Iglesia como sacramento expresa visiblemente la universalidad de este amor redentivo. Es, finalmente, *apostólica*, porque está en relación de visible continuidad con sus orígenes siendo así señal efectiva del sacramento de Cristo.

De esta forma, afirma Dulles, «las cuatro notas de la iglesia, consideradas en la perspectiva de una eclesiología sacramental, no son meramente indicativas sino imperativas. El sacramento, en la medida en que está constituido por la respuesta humana, resulta siempre defectuoso e imperfecto. La iglesia no sería el sacramento de Cristo más que por la respuesta humana del creyente que es miembro suyo; pues bien, precisamente esta respuesta no es nunca lo que debería ser y en esa misma medida queda ofuscado el mismo sacramento. La identidad en la diferencia —que según Dulles debe caracterizar una teología fundamental realista y caracteriza la relación entre Cristo y la Iglesia— es al mismo tiempo fuente de pena y de consuelo. De pena, porque nos impide cruzarnos de brazos... De consuelo, porque nos permite tener confianza... Su gracia victoriosa es siempre mayor que la infidelidad de sus fieles»³⁸.

G. Thils, después de su obra clásica sobre la historia de las notas desde la reforma editada en 1937, ha ofrecido con posterioridad al Vaticano II dos colaboraciones —una muy reciente de 1982— marcadas por una profunda preocupación ecuménica. Así, en su libro *La Iglesia y las Iglesias* (orig. 1967), dedica un capítulo a nuestro tema con el título *Los «elementos de la Iglesia»*. En él hace hincapié en la importante distinción entre notas «positivas» y «negativas», siendo las primeras exclusivas de la verdadera Iglesia y las segundas no exclusivas. Thils subraya «la importancia creciente de la nota

38. Estudio publicado en *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, pp. 384-387 (= *A Church to believe in*, New York 1982, pp. 41-52).

negativa (como) un signo del diálogo (ecuménico) esbozado y de sentido teológico realista». Por esta razón analiza con más detalle la nota de santidad como ejemplo característico y observa que «la reducción de la nota de santidad al elemento milagroso o a la santidad heroica es un proceso que se explica por la creciente conciencia de poseer un patrimonio común a todas las Iglesias cristianas»³⁹. De esta forma Thils pone de relieve como los apologetas católicos admiten implícita y cada vez más explícitamente que las otras Iglesias cristianas poseen diversos valores eclesiales que se cuentan entre los que él califica como «elementos de Iglesia». De forma más sintética se presenta nuestro tema en el artículo más reciente *Notes de l'Église* del diccionario *Catholicisme* IX (1982). En él describe una panorámica sucinta del uso de la *via notarum* con algunas anotaciones actualizadoras. Así, al hablar del tipo de argumentación preferida que supone esta vía, observa que en el momento actual en vez de centrarse en la fórmula absoluta o negativa se usa la comparativa. En efecto, después de haber reconocido la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad de las otras Iglesias cristianas, se subraya que la Iglesia Católica las posee en un grado superior. Por otro lado Thils observa que el tema de las notas no se queda encerrado en la teología fundamental, sino que se encuentra fuertemente presente en toda la teología atenta a la dimensión ecuménica. En este sentido, afirma con énfasis que «la sainteté reparait dans des ouvrages qui insistent sur la sainteté et la charité comme fondement de la crédibilité de l'Église». La problemática de conjunto ha sufrido una metamorfosis, ya que no se opone más Iglesia «verdadera» a Iglesias «falsas», sino «Iglesia que verifica la totalidad de los constituyentes esenciales requeridos por la revelación» a «Iglesias que verifican más o menos integralmente estas exigencias». Y termina, «les

39. *La Iglesia y las Iglesias*, Madrid 1968, pp. 109-144.141. Al presentar la nota de santidad escribe: «Los 'elementos de Iglesia' que se detallan actualmente, ya sean invisibles o visibles, doctrinales o institucionales, se refieren con frecuencia a la santidad de los fieles. Vamos a esbozar la historia de esta nota, tan sólo con el fin de poner de manifiesto todo aquello que, en los siglos XVI-XX, ha llegado a ser nota 'negativa' y, por tanto, es considerado como digno de pertenecer al patrimonio común de las Iglesias cristianas» (p. 129). Thils tiene presente aquí un estudio de su discípulo B. M. VAN LEEUWEN, *De kenbaarheid der katholieke Kerk als de ware Kerk volgens de weg der kentekenen* (El conocimiento de la Iglesia católica siguiendo el camino de las notas), en *Bijdragen* 20 (1965) 180-192, donde estudia las notas «negativas» desde el Concilio de Trento y se pregunta si es posible defender la misma existencia de las notas «positivas» en sentido estricto. Opina que los mismos apologetas católicos no están muy convencidos de ello.

Églises chrétiennes sont donc toutes en communion réelle, mais cette communion n'est pas encore plénière»⁴⁰.

Citemos, finalmente, para completar esta enumeración, el aporte de la Eclesiología de la Teología de la Liberación. Para este fin seguiremos la reciente monografía de A. Quiroz sobre el tema —editada en 1983— donde sintetiza sobre todo el pensamiento de Gustavo Gutiérrez y de Leonardo Boff, con referencias a J. L. Segundo, H. Assmann, R. Muñoz, S. Galilea, I. Ellacuría, J. Sobrino, C. Messers... Quiroz dedica un sustancioso capítulo (cap. 4: 67 pp.) al tema de las notas de la Iglesia en la Eclesiología de la Liberación, contrastado constantemente con los estudios de Küng y Congar antes citados. En la introducción se presenta el distinto enfoque de la Teología de la Liberación. Este no se sitúa ya en el tono apologético, sino que pretende «descubrir en las notas determinadas dimensiones que historizan de hecho o debieran historizar el ser más profundo de la Iglesia. A raíz de una consideración histórico-crítica más detenida... y de una conciencia creyente cada vez más explícita... se va perfilando con más claridad el planteamiento del tema de la verdadera Iglesia en un sentido de autocrítica eclesial. Las preguntas que se hacen en torno a las notas miran, sobre todo, a que la Iglesia sea veraz, sea ella misma, y se manifieste, por tanto, como digna de crédito»⁴¹.

El planteamiento de las notas en la Eclesiología de la Liberación asume por este motivo unas características peculiares que pueden describirse, según Quiroz, de esta forma: 1) referencia constante al mundo concreto críticamente comprendido; 2) intento de revisión crítica no sólo de las formas como se conciben sino también de las formas como se utilizan de hecho las notas de la Iglesia; 3) intento de elaboración de criterios concretos que han de orientar a la Iglesia latinoamericana hoy; 4) reflexión en la que aparecerá constantemente

40. G. THILS, *Notes de l'Église en Catholicisme IX* (1982), 1386-1389.1388s., donde cita la obra significativa de H. URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971.

41. *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983, p. 247; de G. GUTIÉRREZ recordemos: *Teología de la Liberación*, Salamanca 1972; *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977; véase M. MANZANERA, *Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao 1978; X. MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método*, Barcelona 1976; de L. BOFF recordemos sus dos libros eclesiológicos referidos en nuestra n. 43; sorprende, con todo, que Quiroz no cite su tesis doctoral, verdadera obra maestra: *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 552 pp.

te la nueva experiencia de la iglesia que, como Iglesia de los pobres y oprimidos, se va viviendo en Latinoamérica. Todas estas características conllevan lo que Quiroz califica como «enfoque problematizador». Este obliga, por un lado, a un cuestionamiento de las formas tradicionales de su uso y, por otro, a una reelaboración y precisión de los criterios de su auténtica realización. Estos criterios van definiéndose en el sentido y en la medida conforme avanza la experiencia eclesial. Así, una opción preferencial por los pobres... va correspondiendo el resurgir de la Iglesia como Iglesia de los pobres, «nuevo rostro de la única iglesia de Cristo plantada en tierras de Latinoamérica» tal como escribe J. Sobrino⁴². Es por ello significativo que, a partir de dicha experiencia, se subrayen sobre todo «las dimensiones histórica y escatológica de la salvación y, por tanto, de las notas de la iglesia, vistas como don y tarea, realidad actual y espera de consumación, de esa comunidad nacida del Espíritu y configurada permanentemente a la imagen de Cristo en quien ha irrumpido definitivamente el reino de Dios»⁴³.

Esta introducción a la *via notarum* —próxima a H. Küng e innecesariamente polémica con Y. Congar— sirve de marco a la tractación concreta de cada nota cuyos sugerentes títulos ya nos las tipifican. *Real Unidad en el conflicto*: como unidad de la Iglesia que es sacramento de comunión para el mundo debe entenderse también como ortopraxis de cara a la historia. Las escisiones y antagonismos que se dan en la sociedad pasan también a la Iglesia y se han de superar en la lucha decidida contra la injusticia en una opción solidaria por los pobres y oprimidos. De ahí surge la *Catolicidad en la opción por los pobres*: en efecto, esta opción visibiliza la parcialidad del Dios bíblico en favor de los débiles y oprimidos, único fundamento de la verdadera trascendencia y universalidad. A su vez se afirma la *Santidad en permanente conversión*: entendida ésta de for-

42. *Resurrección de una iglesia popular*, en *Cruz y Resurrección*, México 1978, pp. 83s; en efecto, los pobres son «lugar teológico de la eclesiología» *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1981, pp. 108ss.

43. QUIROZ, *Eclesiología* 250. «Así, cuando se habla de 'eclesiogénesis', de que las 'comunidades de base reinventan la Iglesia'...no (se) quieren negar la continuidad de fe con la Iglesia de siempre, sino... una ruptura con formas históricas», escribe J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, pp. 577s; L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980; *Iglesia: carisma y poder*, Santander 1982, libro que ha provocado una polémica con B. Kloppenburg; la precisión que hemos citado de Scannone es importante para deshacer malentendidos.

ma muy concreta como desolidarización frente a los poderosos que oprimen y vuelta a Cristo en el pobre y el oprimido. Finalmente se descubre la *Apostolicidad en fidelidad histórica a la misión*: mediada por la fidelidad al camino de los apóstoles en comunión universal y así mismo como hermenéutica latinoamericana de una tradición y un magisterio universal. De esta forma, según Quiroz, la Eclesiología de la Liberación reelabora las notas de la iglesia «ante concepciones poco historizadas de las mismas, que en el fondo colaboraban a encubrir situaciones de opresión y a legitimar posturas eclesiales de cierta connivencia con ellas, la Eclesiología de la Liberación ha tenido que reelaborar las nociones de unidad y catolicidad eclesial, y comienza a hacer lo mismo con las de santidad y apostolicidad»⁴⁴.

Para terminar esta panorámica de los planteamientos teológicos más relevantes posteriores al Vaticano II podemos subrayar las siguientes observaciones conclusivas⁴⁵:

44. *O.c.*, p. 341. La amplia bibliografía usada puede encontrarse en el apéndice de esta obra (pp. 349-356).

45. Además de los estudios citados, considerados como más relevantes, podemos recordar los manuales de I. RIUDOR, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres I*, Madrid 1972, pp. 115-189 (La Iglesia, una, santa, católica y apostólica) que observa agudamente: «quizá nos encontraremos que alguna vez habíamos confundido unidad con uniformismo; santidad con puritanismo; catolicidad con colonialismo y apostolicidad con inmovilismo; y que estas confusiones son totalmente ajenas a la Palabra de Dios» (p. 118); J. J. HERNÁNDEZ ALONSO, *La nueva creación. Teología de la iglesia del Señor*, Salamanca 1976, pp. 265-367 (Dimensiones o propiedades de la Iglesia), que escribe: «Las notas, en interpretación auténticamente católica, han de entenderse en el ámbito del espíritu del evangelio... Por otra parte... que nadie sueñe con el valor absoluto del signo de la iglesia» (p. 269); A. BENI, *La Nostra Chiesa*, Firenze 1977, concluye su tractación —muy próxima a Congar— tratando de la «Credibilità della Chiesa» y afirma: «Anche se lontana dall'esser pienamente credibile, la Chiesa lo è abbastanza... per vincere le forze centrifughe e conservare e intensificare la credibilità della Chiesa, occorre puntare sulla povertà evangelica...» (pp. 376s); J. G. PAGÉ, *Qui est l'Église? II*, Montréal 1979, pp. 117-237 (Les caractéristiques ou notes de l'Église) pone de relieve que «ces 'notes' doivent être de quelque façon visibles et palpables. Par ailleurs, elles sont des qualités avant tout spirituelles. C'est à dire qu'elles participent, comme toute réalité ecclésiale, au caractère théandrique de l'Église» (p. 119, donde sigue a E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique II*, Paris 1954, pp. 203-211). J. HOFFMANN-H. LEGRAND, aportan elementos valiosos sobre el tema en *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris 1983. Subrayemos, la comunión entre las iglesias (pp. 275-329) y los modelos de unidad: 1) comunidad conciliar; 2) unión orgánica; 3) comunión eclesial; 4) iglesias hermanas; 5) diversidad reconciliada (pp. 368-371). Puede consultarse también la útil panorámica de B. MONDIN, *Le nuove ecclesologie: Un'immagine attuale della chiesa*, Roma 1980, donde después de estudiar las orientaciones eclesiológicas actuales propone: teándrica, crítica, pneumatológica, mariana, apostólica, sacramental, católico-misionera, escatológica y de la unidad (pp. 283-376), como redefinición de las cuatro notas de la Iglesia (pp. 285s, n.º 7). A pesar de no ser manuales, se encuentran aportaciones sugerentes dispersas en J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972; en *Sacramentum Mundi I-VI*, Barcelona 1972-1976, y en la nueva edición

1) La *via notarum*, como la vía más clásica de la apologética católica, ha entrado en un camino contrario a todo triunfalismo, especialmente a partir de una relectura de las cuatro notas presentes en el símbolo Niceno-Constantinopolitano, desde una *perspectiva más histórica y crítica*, orientándose hacia una visión más *realista y ecuménica*.

2) A partir de la afirmación conciliar de la *Iglesia como sacramento*, la teología ha impulsado una *eclesiología* sistemática de las notas de carácter integrador y con acento en la *comunión* y ha marginado una apologética de carácter defensivo y excluyente.

3) La argumentación de la *via notarum* es consciente de las ambigüedades que comporta; de ahí su perspectiva más *indicativa* que probativa y su interés en subrayar más los *elementos comunes* a todas las iglesias (las llamadas notas «negativas») que los elementos exclusivos (o notas «positivas»).

4) La *via notarum*, pues, deja paso a nuevas formas de la *via empirica* (*notae christianorum*, hagiofanía, comunión, amor, visibilización del testimonio, opción solidaria por los pobres y la justicia...) como *camino de acceso* más actual a la *credibilidad de la Iglesia*. Éste será el tema del apartado que sigue.

B. LA VIA EMPIRICA, CAMINO DE ACCESO A LA CREDIBILIDAD DE LA IGLESIA

Hemos constatado como la crisis de la *via notarum*, al menos desde el punto de vista apologético, conllevó un crecimiento progresivo de la *via empirica*. Comenzó a elaborarse hacia 1850, bajo el impulso del cardenal Dechamps, arzobispo de Malinas, y fue codificada en el concilio Vaticano I. Con razón R. Aubert ha situado a Dechamps, junto con Newman, como «los esfuerzos de adaptación de la apologética» del s. XIX⁴⁶. Es evidente que la existencia de esta vía se debe en parte a las dificultades que la *via notarum* creaba en el pueblo, especialmente en el menos dotado, de tal forma que con razón se puede decir que esta última vía fue legando progresivamen-

de K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1976. En cambio, no hay resonancia del Vaticano II en A. LANG, *Teología Fundamental II*, Madrid 1967, pp. 181-226.

46. *Pío IX y su época*, Valencia 1974, pp. 238.238-242, donde nos da una excelente monografía sobre ambos.

te su contenido a la *via empirica*. Pero, ¿dónde radica su importancia y significatividad como camino de acceso a la credibilidad de la Iglesia? Analizémosla brevemente.

1. La «*via empirica*» antes del Vaticano I

La *via empirica*, calificada también como vía ascendente o método regresivo o analítico, aparece como particularmente adaptada a las características de la Apologética ya que parte de la consideración de la Iglesia Católica tal como hoy existe y vive. Así como las otras dos vías —*histórica* y *notarum*— tienen un proceso común: de Cristo a la Iglesia. La *via empirica* tiene un proceso inverso: de la Iglesia a Cristo, a partir de la experiencia concreta de todos los aspectos de la Iglesia que no son comprensibles por sí solos y aparecen por tanto como un «milagro moral» se «asciende» a su fundador, Cristo.

Esta forma de reflexión la encontramos ya en los Padres de los cinco primeros siglos, particularmente en san Agustín. Así, en su *De fide rerum quae non videntur* c. 4, n. 7; *De Civitate Dei* I. 22, c. 5; *De utilitate credendi*... Veamos un texto significativo: «El poder divino no se nos manifiesta más en la vida de Cristo que ya no vemos, sino en la Iglesia viviente, presente bajo nuestros ojos... Los Apóstoles veían la Cabeza, no el Cuerpo que es la Iglesia. A causa de la Cabeza creían en el Cuerpo... Nosotros, que vemos el Cuerpo, creemos en la Cabeza» (*Sermo* 116: PL XXXVIII 659-660).

El mismo santo Tomás de Aquino, en su *Contra Gentiles* I. 1, c. 6, muestra la credibilidad de la fe cristiana no sólo a partir de los milagros de Cristo y las profecías del Antiguo Testamento, sino también de la admirable conversión del mundo al Cristianismo, de tal forma que esto constituye un «maximum miraculum et manifestum divinae inspirationis opus... indicium certissimum est praeteritorum signorum...»

En el s. XV, Savoranola (1452-1498) inauguró el método apologético, llamado posteriormente ascendente, en el que mostraba la verdad de la iglesia de Cristo a partir de la vida de la iglesia, en su *Triumphus crucis seu de veritate fidei*⁴⁷. En el s. XVII los principa-

47. Véase H. MASCIA, *Il metodo apologetico di Girolamo Savoranola*, Napoli 1955; comenta A. DULLES, *A History of Apologetics*, London 1971, p. 110: «He strikes a modern note in the central position he gives to the person of the crucified Christ and to the experience of the Christian life».

les fautores de este método fueron J. B. Bossuet (1627-1704) y B. Pascal (1623-1662). El primero, con su obra *Discours sur l'histoire universelle*; el segundo, en sus *Pensamientos*, donde muestra como, además de la apologética extrínseca basada en los milagros y las profecías, existe una apologética intrínseca, coherente con la razón, digna de veneración y amor, cuyos efectos aparecen claros en la santificación de los fieles⁴⁸.

Entre los modernos que desarrollaron el argumento empírico podemos anotar nuestro J. Balmes (1810-1848), en su libro *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*⁴⁹; también el gran predicador H. Lacordaire (1802-1861), en sus *Conferencias de Notre-Dame (1835ss)*, y, especialmente, el ya citado Cardenal Dechamps (1810-1883), que vio en esta vía el centro de su obra apologética y la trató sistemáticamente, influyendo personalmente en el Vaticano I⁵⁰. Poco antes de este concilio expusieron esta argumentación J. Kleutgen (1811-1883), en su *Theologie der Vorzeit*, y J. B. Franzelin (1816-1886), en su *Tractatus de divina Traditione*, dos teólogos que como expertos participaron en la elaboración de la fórmula aprobada por el Vaticano I⁵¹.

2. La «via empirica» en el Vaticano I (1870)

En la *Constitución dogmática sobre la fe católica* (c. 3. De fide) se habla del papel de la Iglesia en el proceso creyente. He aquí sus afirmaciones centrales:

«...Deus per Filium suum unigenitum ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis NOTIS instruxit... ECCLESIA PER SE IPSA ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem MAGNUM QUODDAM ET PERPETUUM EST MOTIVUM CREDIBILITATIS ET DIVINAE SVAE LEGATIONIS TESTIMONIUM IRREFRAGABILE. Quo fit, ut IPSA veluti 'SIGNUM LEVATUM IN NATIONES' (cf. Is 11,12)...» (DS 3013-3014).

48. Véase P. MAGNARD, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris 1975.

49. Véase I. CASANOVAS, *La Apologética Balmesiana*, Barcelona 1910; L. CURA, *Balmes, apologeta y político*, Vic 1974.

50. Véase el resumen de su pensamiento y bibliografía propia en R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1969, pp. 142-145.

51. La historia de esta vía, en J. Th. TSENG, *De Apologetica Methodo quae «via empirica» audit*, Hong Kong 1960, pp. 1-5.; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie I* Münster 1968, pp. 39.47.60.83-85, y III/1, Münster 1981, pp. 43s. 676; H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, pp. 23s.

Ecclesia per se ipsa..., es decir, sin referirse a la misión de Cristo, a la fundación de la Iglesia por Cristo —*via historica*— ni a las notas —*via notarum*— que la discernen como verdadera: se trata de su realidad actual: PER SE IPSA. *Ob suam admirabilem propagationem... stabilitatem...*: el orden de la enumeración se inspira más en el aspecto dinámico y concreto que en el punto de vista lógico o doctrinal. Los dos polos son la propagación y la estabilidad: se pasa del movimiento al reposo. Así se habla tanto desde su existencia, la propagación, la unidad y la estabilidad, como desde su vida activa, la santidad y la fecundidad en todos sus ámbitos. La multiplicación de adjetivos subraya el carácter sorprendente y digno de admiración de la Iglesia y apunta ya a la base última de la *via empirica*: la percepción —hecha de sorpresa y de admiración— de la Iglesia como «milagro moral».

Magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis: expresión típica del Vaticano I, por la cual se entiende aquello que mueve a la razón, a concluir que es razonable y prudente creer la verdad cristiana. De esta forma la Iglesia, como motivo de credibilidad, *per se ipsa*, significa su origen divino y la credibilidad de la doctrina que predica. Este motivo es *magnum quoddam*, a causa de la confluencia de hechos admirables —milagros— que constituyen a la Iglesia como *perpetuum motivum*. *Veluti 'signum levatum in nationes'* (cf. *Is 11,12*): esta cita bíblica ayuda a situar el hecho Iglesia en la perspectiva veterotestamentaria que va desde el mismo Isaías a los Hechos de los Apóstoles (2,44-45; 4,32-34)⁵².

El análisis detallado de la elaboración de este texto a partir de la misma historia del Concilio nos lleva a las siguientes conclusiones:

1) El Vaticano I declaró *solemniter* que la Iglesia Católica es por sí misma un motivo de credibilidad que la convierte para todos en *signum levatum in nationes*.

2) Esto no significa que la Iglesia esté centrada en sí misma, sino que *per se ipsa* está conectada a Cristo, como a su cuerpo (la Igle-

52. El tema de Israel como signo en analogía con la Iglesia, tiene un trabajo antiguo del fundamentalista W. BULST, *Israel als «Signum levatum in nationes»*. *Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des AT in Analogie zum Zeichencharakter der Kirche*, en *ZKT 74* (1952) 167-204; éste, aunque confunde con frecuencia profecía, e historia, abre este campo de investigación; así, el vigoroso artículo de N. FLÜGLISTER, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, en *MS IV/1*:30-105 (con bibliografía).

sia es signo porque está «in manifesta connexione cum Christo», precisó el relator conciliar).

3) A la pregunta ¿Por qué creer?, el Vaticano I responde mostrando la importancia de la *Iglesia*, que es «quasi concreta divina revelatio» (en expresión del relator Mons. Martin), de tal modo que está en el origen de la fe como motivo de credibilidad, como *signum levatum in nationes*.

4) La elaboración del texto conciliar pone de relieve que no se quiso presentar como una prueba demostrativa sino indicativa, por la posible ambivalencia de este motivo; de ahí la preferencia por el uso de la palabra *signum* en vez de *argumentum*, y la exclusión del adverbio *facile*, presente en el primer texto para calificar la fórmula *ab omnibus possi agnosci (Ecclesia ut custos et magistra)*⁵³.

No es extraño, pues, que A. Vacant al comentar este Concilio hable de «l'éclat apologétique de l'Église»⁵⁴ y que, a partir del Vaticano I, la *via empirica* asuma un papel cada vez más preponderante en los tratados apologéticos. Aunque los fautores principales del Concilio (Dechamps, Dupanloup, Franzelin, Kleutgen...) no la calificaron así, a partir del *De Ecclesia I (1925)* de H. Dieckmann se la conoce mayoritariamente bajo este nombre⁵⁵.

3. Significación de la «*via empirica*» a partir del Vaticano I

Según acabamos de indicar, el Vaticano I no usó la calificación de *via empirica* ni siquiera los promotores de esta vía. Fue H. Dieckmann quien la usó por primera vez y propició, así, su divulgación. Encontramos también otros apelativos: *via ascendente* (L. Brugère, A. de Poulpiquet, M. d'Herbigny), por el método usado: de la Iglesia se «asciende» a Cristo; método regresivo o analítico (R. Garri-

53. El trabajo más reciente sobre este tema, además del estudio histórico de H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968, pp. 318-332, es la tesis doctoral de L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, especialmente el capítulo VI: «Die Kirche als Signum levatum in nationibus auf dem I. Vatikanischen Konzil», pp. 185-206. Se encuentra un estudio extenso sobre este tema anterior al Vaticano II, en el libro de S. PESCE, *La Chiesa Cattolica, perenne motivo di credibilità*, Catania 1960.

54. *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican I*, Paris-Lyon 1895, p. 150.

55. Dieckmann escribe: «argumentum...quod ex ipsius Ecclesiae indole petitum empiricum vocamus» (p. 601). E. CARTON DE WIART, *De notis verae Ecclesiae in communi*, en *Collectanea Mechliniensia* 5(1931) 41: «Una (via) ex sola consideratione Ecclesiae hodiernae procedit et empirica a P. Dieckmann vocatur».

gou-Lagrange, M. Nicolau); vía directa e inmediata (J. de Guibert); y vía de trascendencia (T. Zapelena, S. Tromp), por la conclusión a la que llega: la Iglesia fenómeno trascendente o milagroso⁵⁶.

En lo referente al contenido y a la vertebración del argumento, se analizan en primer lugar los aspectos aportados por el Vaticano I: «propagación admirable, santidad eximia, fecundidad inexhausta, unidad católica, estabilidad invencible», aunque progresivamente se vaya ampliando a todos los aspectos de la Iglesia. De hecho las actas conciliares indican ya que no se quiso dar una descripción exhaustiva del «*motivum credibilitatis*» que es la Iglesia.

El argumento que supone la *via empirica* se funda en el silogismo siguiente: la Iglesia Católica afirma ser la verdadera Iglesia de Cristo; ahora bien, Dios por mediación de signos sobrenaturales ha confirmado esta aserción de la Iglesia; por tanto, la Iglesia Católica romana es la verdadera Iglesia. Así pues, el punto de partida (*terminus a quo*) es la misma Iglesia, prescindiendo de su autoridad, que aparece como un «milagro moral» que postula una intervención divina; y el punto de llegada (*terminus ad quem*) es la veracidad y la verdad del testimonio de la Iglesia Católica como fundada por Cristo. Por tanto el peso central de la argumentación recae en la consideración del hecho actual de la Iglesia como verdadero milagro de orden moral. Para conseguirlo, H. Dieckmann, S. Tromp, A. Lang, proponían tres pasos: 1) la verdad histórica o constatación empírica del hecho; 2) la verdad filosófica o demostración de que este hecho a partir de leyes sociales, políticas e históricas es trascendente; 3) la verdad apologética o relativa que surge del nexo ontológico que existe entre un efecto humano trascendente y la causa de su misma trascendencia... A partir, pues, de la trascendencia de la Iglesia —como signo espontáneo y característico— se conoce su origen divino y su autoridad⁵⁷.

56. Tres monografías poco conocidas sobre el tema que tenemos presente: J. Th. TSENG, *De Apologetica Methodo* (tesis dirigida por U. Betti); M. GRAN MAISON, *L'Église par elle-même motif de crédibilité. Histoire de l'argument (1870-1960)*, Roma 1961 (tesis dirigida por R. Latourelle); G. CIANFROCCA, *La via empirica nella ecclesiologia del concilio Vaticano I a noi*, Roma 1963. Con razón R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971, p. 150, escribe que «no existe todavía ninguna monografía satisfactoria. Se trata de un tema de investigación».

57. DIECKMANN, *De Ecclesia* 521-535; TROMP, *De Revelatione christiana*, Roma 1950, p. 123; LANG, *Teologia Fundamental* I, (or. 1961), Madrid 1970, pp. 134-142, desglosa la verdad apologética en teológica y testimonial.

La *via empirica*, además, fue cada vez más valorada en los manuales por diversas razones. En primer lugar, por su valor intrínseco, ya que como afirmaba su promotor, el cardenal Dechamps, la *via empirica* tiene la ventaja de realizar con un solo paso la demostración cristiana y la demostración católica. Por ejemplo, el *De Revelatione* de R. Garrigou-Lagrange usa este argumento de la siguiente forma: la vida admirable de la Iglesia es la prolongación de la resurrección de Cristo y, en cierto sentido, para nosotros es un signo más importante que la misma Resurrección, precisamente porque está siempre presente en nosotros⁵⁸.

En segundo lugar, por su notable adaptabilidad práctica, especialmente en comparación con las otras dos vías. Como escribía Dechamps, es la vía ordinaria tanto para los doctos como para los indoctos, siendo «la base de la foi raisonnable des simples et de la foi raisonnée des sages»⁵⁹. En esta línea escribía S. Tromp: «Prior via egregia ista, praecipue pro praxi. Proponitur enim obiectum concretum, omnibus et singulis quasi ubique terrarum visibile»⁶⁰.

En tercer lugar, en comparación con las otras dos vías, por su carácter de vía «brevior», «facilior» y «tutior»⁶¹. Es significativa en este sentido la polémica que suscitó la publicación de la obra de análisis histórico de las notas de G. Thils, sobre todo a partir de la recensión de T. Zapelena, incluida después en su *De Ecclesia Christi*⁶² que criticaba la valoración pesimista de la *via notarum* por parte de Thils. Éste, en un artículo posterior, se reafirmaba en su postura y subrayaba el papel creciente de la *via empirica* a partir del s. XX y concluía así: «Si le grand nombre des protestants ne peut être touché par le procédé de la 'via notarum', si les orientaux eux-mêmes ne sont guère atteints par lui, si les catholiques, enfin, commencent à aller spontanément à la *via empirica*, on comprend que bien des apo-

58. *De Revelatione* II, Roma 1945, pp. 256-303 (Mirabilis vita Ecclesiae), subrayando así la Iglesia como «quasi concreta divina Revelatio» (Mons. Martin).

59. *Entretiens sur la démonstration catholique de la religion chrétienne* (Oeuvres complètes, Malinas 1879-1880) XVI, p. 322; ya antes había escrito: «c'est en effet, par l'apostolat de son Église, que Dieu perpétue la Révélation, et cet apostolat est marqué du sceau divin qui brille aux yeux des sages et des simples» (I, pp. 582s).

60. *De Revelatione* 187; escribe A. LANG, *Teologia Fundamental* II, Madrid 1967, p. 186: «en nuestros tiempos es preferida la 'via empirica' empleada por el Concilio Vaticano».

61. TROMP, *De Revelatione* 111-120; igualmente A. TANQUEREY, *Praelectiones scholastico-dogmaticae* I, Roma 1904, p. 170.

62. *De via notarum in recenti quodam opere: Greg* 19 (1938) 88-109; 445-488 (= *De Ecclesia* I, Roma 1950, pp. 481-488).

logistes actuels délaissent l'argument des notes, dont la portée ne peut être désormais que dogmatique avant tout...»⁶³. Lo confirma el estudio sobre el tema realizado por J. Th. Tseng, poco antes del Vaticano II: «quattor *notae* Ecclesiae ab apologetis non amplius describuntur ut simplices characteres, sed tamquam facta divina, quae valorem miraculi moralis habent»⁶⁴.

La *via empirica* tiene, pues, su último fundamento en su naturaleza de MILAGRO MORAL. En efecto, en torno al Vaticano I se elabora toda una reflexión sobre este tipo de milagro, que tipifica el hecho extraordinario de la Iglesia y a partir del cual se puede inferir su trascendencia y divinidad. Esta inferencia, además, es formulada como método racional *a posteriori* y se le asigna la fuerza probativa de todo milagro, de tal forma que asume valor demostrativo por sí mismo, por su origen. Por esta razón no es nada extraño que en el tratado citado de Garrigou-Lagrange la descripción del hecho de la Iglesia sirva de argumento para probar la revelación cristiana, ya que «mirabilis vita Ecclesiae assumitur ut signum irrefragabile missionis eius divinae, id est ut miraculum morale, quod evidenter a solo Deo produci potest»⁶⁵ y que este milagro de la Iglesia no se proponga sólo como un sello divino extrínseco, sino como una manifestación del mismo Dios.

A pesar de la importancia que reviste el análisis del milagro moral, sólo se encuentran nociones sumarias de su identidad en los manuales teológicos más divulgados: A. Tanquerey, H. Dieckmann, G. Van Noort, S. Tromp, F. Vizmanos, R. Latourelle... E. Gutwenger, en un breve artículo sobre este tema, intentó ilustrar cómo la Iglesia puede ser considerada como un milagro moral por constituir una excepción a las leyes que la ciencia comparada de las religiones establece en lo referente a la evolución dogmática de las sociedades religiosas⁶⁶. Por otro lado, muchos de los autores citados ponen de re-

63. La «*via notarum*» et l'apologétique contemporaine: *Angelicum* 16 (1939) 24-49. Más recientemente H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, p. 23, n.º 41, ha confirmado esta aseveración histórica: «Man könnte auch die 'via notarum' ganz in die 'via empirica' hineinnehmen».

64. *O.c.*, p. 155, donde se refiere ampliamente al artículo de Thils citado en la nota anterior.

65. *De Revelatione* 11; más adelante reafirma la primacía de esta vía por encima del milagro físico: «mirabilis vita Ecclesiae altior est miraculo physico, sed non tam facile cognoscitur» (p. 28).

66. *Zum Begriff des moralischen Wunders: ZKT* 71 (1949) 90-97. Según P. Schwalm la iglesia puede considerarse como «un milagro social», véase, E. PIN: *Revue de l'Action populaire* 145 (1961) 217-229.

lieve las dificultades manifiestas para el discernimiento del mismo milagro moral. Así, Thils, aún afirmando la positiva y progresiva valoración de la *via empirica*, se pregunta: «la constatation qu'elle requiert du miracle moral que constituent la sainteté, l'unité et d'autres prérogatives de l'Église Catholique est-elle si aisée?»⁶⁷. De forma parecida se expresa Zapelena, por la necesidad de demostrar el carácter sobrenatural de tales obras⁶⁸. En definitiva se apunta ya aquí la necesidad de un resituación del milagro moral y, en general, de toda la teología del milagro en el conjunto de la Teología Fundamental. En esta línea conviene recordar los estudios pioneros y renovadores de H. Bouillard —siguiendo los pasos de M. Blondel—, de A. Liegé —seguidor de J. E. Newman— y la síntesis de L. Monden— discípulo de E. Dhanis—⁶⁹.

Citemos para concluir este punto tres definiciones del milagro moral publicadas en las inmediaciones del Vaticano II. La primera es de J. Th. Tseng, quien, después de un estudio histórico, sintetiza así los diversos autores que lo tratan: «Eventus perceptibilis praeter ordinem consuetum, vires naturae excedens, ac divinum interventum postulans»⁷⁰. La segunda, referida por F. Vizmanos en su manual de *Teología Fundamental*, dice así: «Una acción o serie de acciones externas, realizadas por especial influjo de Dios, como signo religioso, contra el modo constante de obrar de los hombres. Se trata, por tanto, de acciones provenientes de la libre voluntad humana»⁷¹. La tercera la propone R. Latourelle en su *Teología de la Revelación*: «Por milagro moral entendemos un modo de obrar, individual o colectivo, producido en contexto religioso, y que supera el comporta-

67. *Les notes de l'Église* 349; A. LANG, *Teología Fundamental I* (or. 1961). Madrid 1970, pp. 142-144, subraya la mayor dificultad del milagro moral.

68. Escribe: «sed advertas in hac via implicari novas, nec parvas difficultates provenientes ex necessitate demonstrandi characterem supernaturalem illorum operum...», *De Ecclesia* 490.

69. BOUILLARD, *L'idée chrétienne du miracle: Cahiers Laënnec* 4 (1948) 2 -37; LIÉGÉ, *Réflexions pour une apologétique du miracle: RSFT* 35 (1951) 249-254; MONDEN, *El milagro, signo de salud* (or. 1960), Barcelona 1963; DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?: Greg* 40 (1959) 201-241. Es la perspectiva que encontramos en la teología del milagro posterior al Vaticano II. Así, X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Les miracles de Jésus*, Paris 1977; B. WENISCH, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981; J. B. METZ, en *SM* 4: 594-599.

70. *O.c.*, p. 160, donde añade: «Miraculum itaque morale, omnibus eius qualitibus diligenter consideratis, non videtur esse difficilium cognitu, sed potius sicuti miraculum physicum facilius potest constatarum.»

71. Madrid 1963, p. 470; definición similar a la de I. SALAVERRI, *Theologia Fundamentalis*, Madrid 1955, pp. 500.960-962.

miento habitual de los hombres, de tal suerte que su razón suficiente no puede encontrarse sino en una intervención especial de Dios; por esta intervención, Dios significa la instauración del reino de Dios entre los hombres»⁷².

4. *La eclesiología del Vaticano II y su aporte a la «via empirica»*

Si nos atenemos a la terminología, podemos constatar como el Vaticano II no cita casi nunca el tema de la Iglesia como signo entre las naciones. Hay, con todo, referencias significativas a nuestro tema. Así, al hablar de las comunidades separadas, se recuerda y exhorta a los católicos «a la purificación y a la renovación, a fin de que la señal de Cristo (*signum Christi*) resplandezca con mayor claridad sobre la faz de la Iglesia» (LG 15 = GS 43).

Igualmente hay pasajes que hacen alusión al texto del Vaticano I sobre la *via empirica*. Así la Constitución sobre la Liturgia declara:

«Al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo del Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la liturgia robustece admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presenta así la Iglesia a los que están fuera como signo levantado en medio de las naciones (Is 11,12: *ut signum levatum in nationes*), para que debajo de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor» (SC 2).

La vida litúrgico-sacramental santifica a los fieles y esta santificación hace de la comunidad de cristianos unidos en la caridad un signo que atrae a los que son testigos de ella.

En la Constitución sobre la Iglesia, se remite a la *via empirica* del Vaticano I (DS 3013) al observar que en los santos «Dios manifiesta a lo vivo ante los hombres su presencia y su rostro. En ellos nos habla y nos ofrece un signo de su reino (*signum Regni sui*), hacia el cual somos atraídos poderosamente con tan gran número de testigos que nos envuelven (cf. Heb 12,1) y con tan gran testimonio de la verdad del evangelio» (LG 50).

72. Salamanca 1966, pp. 517s, n. 25; traduce la misma definición de su edición anterior al Vaticano II y su *Theologia Revelationis* II, Roma 1964; *Schemata lectio-num ad usum privatum auditorum*, p. 92.

En el Decreto sobre la Actividad misionera se recuerda:

«Sepan todos que su primera y principal obligación en pro de la difusión de la fe es vivir profundamente la vida cristiana. Que su fervor en el servicio de Dios y su caridad para con los demás aportarán nuevo aliento espiritual a toda la Iglesia, la cual aparecerá como signo (*signum*), levantado entre las naciones, luz del mundo (Mt 5,14) y sal de la tierra (5,13)» (AG 36).

Finalmente, en el Decreto sobre Ecumenismo se subraya que la vida de unidad de los cristianos «en la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios» hace a la Iglesia manifestarse ‘como signo levantado entre las naciones’ (*signum levatum in nationes*)» (UR 2).

Como se puede observar, en el Vaticano II han quedado difuminados ciertos rasgos del signo Iglesia, tal como fue descrito por el Vaticano I. Latourelle subraya la ausencia, por ejemplo, de la expresión referida a la admirable propagación y a la estabilidad inquebrantable de la Iglesia y afirma: «el signo de la Iglesia se queda reducido prácticamente al signo de la *unidad de la caridad*. Cuando la vida interior de la Iglesia, especialmente su vida sacramental y teologal, se hace ferviente, entonces atrae las miradas y llega a ser para el mundo el signo del establecimiento del reino de Dios, el signo de la llegada de la salvación en Jesucristo... En realidad, el Vaticano II no ha marginado ninguno de los elementos del Vaticano I sobre el signo de la Iglesia: los recupera a todos ellos, pero concentrándolos y reduciéndolos a lo esencial. Porque la unidad descrita por el Vaticano II es una unidad *dinámica*... y la caridad es una caridad *activa*, deseosa de servir...»⁷³.

Estas indicaciones manifiestan ya que existe un cierto enfoque renovado en la perspectiva de la *via empirica*, si nos atenemos al Vaticano II. En efecto, el centro del signo de la Iglesia se sitúa progresivamente en la categoría TESTIMONIO. Se constata así todo el proceso de personalización observado en el Vaticano II al hablar de los signos y que hemos apuntado ya en su lugar. Este proceso vincula todos los signos de la Revelación histórica con este centro personal que es Cristo. De ahí que los propios cristianos, por su vida «san-

73. *Cristo y la Iglesia* 24.32-37.139s.; notemos que en diferentes lugares de este libro se observa, explícita o implícitamente, que el Vaticano II ha redimensionado el signo Iglesia en referencia al Vaticano I.

ta», y las comunidades cristianas, por su vida «de unidad en la caridad», constituyen el testimonio del signo iglesia. Se trata de una referencia constante en todos los documentos conciliares. Así, lo que el Vaticano I entendía por signo de la Iglesia con sus atributos *milagrosos*, el Vaticano II lo refiere al *testimonio* personal y comunitario. En efecto, «uniendo los rasgos esenciales —atestiguados en los textos conciliares— es posible delinear la vida cristiana como un compromiso de testimonio... De este modo el cristiano es esencialmente un testigo»⁷⁴. En esta línea, el testimonio de vida aparece como el signo eclesial de credibilidad por excelencia.

5. ¿Hacia donde va la «*via empirica*» después del Vaticano II?

Una mirada a la literatura posconciliar sobre este tema nos muestra la escasez de estudios específicos sobre él. Con razón K. Rahner comenta: «la experiencia de la acción del Espíritu Santo en la vida concreta de la Iglesia es también una experiencia histórica, y que puede quedar sometida a la reflexión. Y si en la teología fundamental tradicional no desempeñaba prácticamente ningún papel (a pesar de los esfuerzos del cardenal Dechamps y de las enseñanzas del Vaticano I), se convierte en la teología fundamental de nuevo estilo en un tema privilegiado y central»⁷⁵.

A pesar de esto podemos observar como en los diversos estudios citados anteriormente sobre la *via notarum* y su crisis, ya se apuntaban nuevos caminos para la *via empirica* en la línea de una teología fundamental renovada, fruto de los documentos del Vaticano II. Está claro que la eclesiología sacramental consagrada en este concilio nos da una opción fundamental para la *via empirica*, hoy: el tener presente en todo análisis de la Iglesia su faz misteriosa —invisible— y su faz testimonial —visible— de Pueblo de Dios que es «universalis salutis sacramentum» (LG 48; GS 45; AG 1). De ahí la importancia de su ser «en» el mundo, ya que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, de los pobres especialmente y de todos los que sufren, son también

74. M. GROSSI, *Testimonio en Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1978, p. 1067. La expresión testimonio y similares aparece ciento treinta y tres veces en el Vaticano II y son LG 35 y AG 10-12 sus textos principales; véase un estudio detallado en el libro de Cotugno citado en nuestra n. 80.

75. *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Paris 1966, p. 207 (traducción castellana en LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia* 150).

los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo, ya que no hay nada verdaderamente humano que no encuentre resonancia en sus corazones» (GS 1). En esta línea, pues, la *via empirica* asume cada vez más un rol de referencia muy concreta a la presencia y significación del testimonio de la Iglesia, tanto colectivo como personal, en el mundo contemporáneo, explorando sus aspiraciones más profundas que se convierten en signos de los tiempos, tales como la justicia, la paz, el amor, la liberación...

Formulemos en unos puntos conclusivos estas pistas:

1) La *via empirica*, a partir de la eclesiología sacramental, debe tener presente la doble dimensión de la Iglesia: la mística —sólo accesible a la mirada creyente— y la histórica —accesible sociológicamente—. De esta forma todo análisis de la *experiencia* (= *via empirica*) del testimonio de la Iglesia debe tener en cuenta esa doble dimensión caracterizada por la expresión *sacramento-signo*.

2) La *via empirica* a partir del Vaticano II, más que a los atributos genéricos subrayados por el Vaticano I, apunta al testimonio personal y comunitario en sus diversas concreciones históricas, sociales, políticas y eclesiales. De esta forma quiere «dar razón» de su ser «en» el mundo y de su ser «para» el mundo, como signo.

3) La *via empirica*, pues, más que a partir de la Iglesia como «milagro moral» y por tanto efecto del poder de Dios, centra su atención en mostrar que es testimonio significativo de la presencia salvadora de Dios en el mundo, que se manifiesta ya sea en la coherencia doctrinal (G. Baum), en la visualización del amor (G. Thils, H. U. von Balthasar) y de la comunión (S. Dianich)⁷⁶.

4) De modo particular y vivo surgen en estos últimos años expresiones claras de esta *via empirica* en forma de opción por la justicia, opción preferencial por los pobres, opción por la paz... (recordemos los Sínodos de los Obispos: La justicia en el mundo —1971—; la Evangelización del mundo contemporáneo —1974—; III Conferen-

76. De BAUM, citado en n. 36 junto con el comentario de Hernández Alonso: «G. Baum opina que los cambios doctrinales introducidos por el Vaticano II presentan signos evidentes de la credibilidad de la Iglesia»; a propósito de THILS, recordemos la afirmación «La charité comme fondement de la crédibilité de l'Église» en *Catholicisme* IX (1982) 1388; de BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971, con el análisis particularizado de R. FISICHELLA, *H. U. v. Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981, pp. 209-291: «La Chiesa 'immagine del suo maestro' —Irradiazione dell'amore di Cristo»; de DIANICH, sus diversos trabajos citados en la n. 37; en esta línea, el clásico estudio de J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris 1962.

cia episcopal latinoamericana de Puebla —1979—; Pastorales colectivas de diversos episcopados sobre la paz, especialmente de EE. UU. —1982—; y la teología de la liberación, junto con la teología política y de la esperanza...)⁷⁷.

5) La *via empirica*, en conclusión, se convierte en camino privilegiado de acceso a la credibilidad de la Iglesia, hoy y aquí, centran-do su atención en la categoría bíblica y conciliar, que engloba todas las citadas, el TESTIMONIO, visto como SIGNO ECLESIAL y punto

77. Véase G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1971*, Roma 1972; *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, Roma 1975; CELAM (ed.), *Tercera Conferencia general del episcopado latinoamericano: Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de A. L.*, Bogotá 1979; *Pastoral colectiva de la Conferencia episcopal norteamericana*, Madrid 1983. Véase el interesante boletín de J. BOADA, *El pacifismo. ¿La credibilidad de la iglesia en el mundo actual?»: AcBi XXI (1984) 82-111*. El tema de la justicia como signo de credibilidad de la Iglesia —englobante de los dos posteriores: los pobres y la paz— no se encuentra citado en los manuales apologeticos clásicos (Zapelena, Salaverri, Lang, Sullivan...). Sólo Latourelle lo insinúa y, según A. DULLES, *History of Apologetics*, London 1971, pp. 177.196, únicamente lo citan L.G.A. Bonald, L.E.M. Bautain y A.M. Weiss. Tan sólo hemos encontrado tres elaboraciones metodológicas breves: R. FARICY, *Evangelization and Spiritual Life*, en *Evangelization* (Roma 1975) 141-159, donde a partir del Vaticano I afirma cómo debe ser «The Church: a sign of credibility». Lo será realizando aquello que afirma como creible ya que «for evangelization to be credible, what the Church does must correspond with what it proclaims» (p. 159).

El segundo trabajo es una tesis dirigida por G. O. Collins, publicada por C. DELPERO, *Credibilità della Chiesa e Giustizia sociale: un'alternativa?*, Brescia 1978, que muestra el carácter novedoso de este signo en las argumentaciones apologeticas tradicionales y concluye: «ci sembra a buon diritto la promozione della giustizia sociale possa essere considerata segno de credibilità in favore della Chiesa, avendo provato che a tale segno specifico corrispondono i caratteri essenziali del segno in generale» (p. 135).

El tercero, es el reciente libro de J. ESPEJA, *La Iglesia: memoria y profecía, con un proyecto pastoral de Mons. A. Iniesta*, Salamanca 1983. En él se encuentra un capítulo titulado «Signo de credibilidad» (pp. 243-274), donde se dice: «la comunidad cristiana no hace la fraternidad entre los pueblos, imponiéndose como ley desde fuera, sino más bien ofreciendo ella misma un ejemplo vivo, una práctica palpable; la unidad entre los seguidores de Jesús, será el argumento válido de credibilidad para el mundo (Jn 17,20-21)» (p. 243); más adelante subraya la importancia de «dar razón de la esperanza...en el compromiso temporal...como esperanza de los pobres» (pp. 287.291.303).

En esta línea véase el reciente programa del Instituto de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de Barcelona, Sant Cugat del Vallès 1984, pp. 5s. Al describir las áreas de investigación y de docencia dice: «en la actualidad 'la iglesia' se ha convertido en el 'preámbulo de la fe'. Por ello será preciso recoger y pensar críticamente la vida práctica de la fe en la sociedad y en la historia. De hecho, la fe cristiana no puede ser aprehendida al margen de su praxis social. Esta exigencia que quiere ser el eje fundamental de este Instituto se concreta en el área quinta sobre *Iglesia y Sociedad*, en la que se plantean los grandes temas que hoy inciden directamente tanto en la misma vida de la fe como en la inteligibilidad de sus formulaciones. Nos referimos a las implicaciones que la *justicia*, la *ciencia* y la *cultura* adquieren para la vivencia de la fe en un mundo enteramente condicionado por estos sectores de la vida humana».

de partida de toda credibilidad. Éste será el tema del punto siguiente.

C. EL TESTIMONIO, SIGNO ECLESIAL DE CREDIBILIDAD

Desde hace aproximadamente un siglo, la categoría testimonio se ha introducido de forma progresiva en el vocabulario eclesial. El término ya apareció en la 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). Con el Vaticano II, tal como hemos ya apuntado y observaremos ahora más detenidamente, se produce una irrupción masiva de la terminología del testimonio. El tema aparece como omnipresente. Los términos como «testimonio», «atestiguar» y «testigo» aparecen más de cien veces y se aplican tanto a la Iglesia entera como a cada grupo de cristianos. En el Sínodo de la Evangelización de 1974 el tema resurgió con nueva fuerza, así como en la encíclica posterior, *Evangelii Nuntiandi*. El testimonio como manifestación significativa —hagiofánica— de la misión de la Iglesia en su realidad histórica es, pues, el punto final, o si se quiere, el punto inicial de toda nuestra Teología Fundamental ya que de él surge el signo eclesial de credibilidad.

Pero, ¿qué es el testimonio? Según Paul Ricoeur —uno de los pocos estudiosos de la filosofía del testimonio— podemos constatar tres sentidos o dimensiones: el empírico, el jurídico y el ético:

1) *sentido empírico*: el testimonio es narración de lo visto u oído por un testigo, ya que es el relato del hecho sucedido o la narración hecha por el testigo. Por supuesto que el testimonio no es el hecho mismo, sino su mediación narrativa y, por tanto, interpretativa ya —hermenéutica— del hecho, de ahí que nunca un testimonio sea del todo neutral, ya que el «hecho» atestiguado es captado y relatado según la «perspectiva» propia del testigo.

2) *sentido jurídico*: se trata del uso ordinario del testimonio entendido de forma jurídica o judicial. Toda persona que es testigo informa de primera mano, declara y afirma, al mismo tiempo que se compromete en la verdad que afirma. Además de la aplicación judicial existe la propia de la ciencia histórica formada precisamente a partir de testimonios y de sus declaraciones. Un tercer uso es el que incluye el testimonio dentro de una argumentación —de ahí su proximi-

dad al primer uso— que verifica la validez o no del testimonio aportado, desplazando la credibilidad del testimonio sobre el testigo.

3) *sentido ético*: ni el sentido empírico ni el sentido jurídico agotan el uso ordinario de la palabra testimonio; en efecto, se descubre otra dimensión cuando se desplaza el acento del testimonio-prueba al testigo y su acto. El testigo no es sólo aquel que enuncia el testimonio, sino aquel que se compromete en aquello que atestigua a partir de una fuerza interior que lo mueve a declarar. Por eso no es extraño que la palabra «testigo» traduzca la palabra griega «mártir», ya que el testimonio es la misma acción en cuanto atestigua en la exterioridad el mismo hombre interior, su convicción, su fe⁷⁸.

Hecha esta triple constatación de la semántica del testimonio, podemos preguntarnos por su hermenéutica con una cuestión decisiva: ¿es posible que un momento de la historia pueda revestirse de carácter absoluto?, ¿es posible la existencia de actos que pretendan atestiguar el absoluto?

¿Qué es interpretar un testimonio? Se trata de un acto doble: a) un acto de la conciencia de sí sobre sí misma y b) un acto de comprensión histórica sobre los signos que el absoluto da sobre sí mismo. Estos signos que el absoluto manifiesta de sí mismo son al mismo tiempo los signos en los que se reconoce la conciencia. Se trata, pues, de una elipse con dos puntos focales que la reflexión tiende a relacionar pero que no puede reducir a la unidad de un único punto focal.

Así pues, prosigue Ricoeur, la hermenéutica del testimonio se produce en la confluencia de dos «exégesis»: la «exégesis» del testimonio histórico —en nuestro caso, la revelación y sus signos— y la «exégesis» de sí mismo —en nuestro caso, la apertura radical del hombre y de sus apariciones—. De esta forma, en el testimonio se

78. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, en E. CASTELLI (ed.), *Le témoignage*, Paris 1972, pp. 35-61; también, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, en *La Révélation*, Bruxelles 1977, pp. 15-54, especialmente *La réflexion médiate et le témoignage* (pp. 43-54). Ricoeur sigue explícitamente a Jean Nabert; véase el excelente estudio sobre este autor realizado por J. HEREU, *Trascendencia y Revelación de Dios: metafísica de las «cifras» según Karl Jaspers-metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Barcelona 1983, pp. 87-143; también, *Pour une approche philosophique du problème de la Révélation: FZPT 29* (1982) 113-130. Dichos estudios apuntan ya a una metafísica del testimonio que es una de las tareas de la metodología de la historia y de la apología cristiana, según E. BARBOTIN, *Le témoignage spirituel* Paris 1964, p. 8.

da la «síntesis» viva de un sujeto en su doble movimiento de comprensión de la historia y sus «signos, y de auto-comprensión como apertura al absoluto. Por esta razón la categoría testimonio entra de lleno en la consideración de la Revelación en su dimensión referida al sujeto que la recibe y la cree, convirtiéndose así en testigo.

El testimonio, además, no debe reducirse a una visión puramente existencialista y a su correlato individualista, sino abrirse por la misma dinámica del sujeto y de la revelación atestiguada a la significación histórica y colectiva que conlleva en una dimensión comunitaria y social que la hace relevante, aunque sin necesidad de una eficacia inmediata y a todo trance. Es en esta línea que se comprende la calificación de «testimonial» a una acción pequeña y poco eficaz, aunque digna de admiración por su carácter simbólico y significativo.

A partir de esta línea apuntada podemos comprender como el testimonio puede convertirse en signo eclesial de credibilidad, ya que se trata de una categoría que la filosofía actual —particularmente, la reflexiva— ha recuperado como lugar hermenéutico que a partir de su triple dimensión empírico-jurídico-ética «revela» la doble confluencia del testimonio histórico y del autotestimonio. Este testimonio —siguiendo además los pasos de la filosofía personalista y dialéctica— se sitúa en una dinámica comunitaria e histórica que le hace descubrir la vertiente de compromiso y de transformación que apunta a una significación más plena —absoluta—. De ahí que el testimonio sea signo no solamente personal sino comunitario-eclesial, es decir, manifestación de esa magnitud histórica que es la iglesia —sacramento y pueblo de Dios— en el mundo. He aquí, pues, enunciada la *via empirica* en nuestro camino hacia la *credibilidad a partir del testimonio*.

79. Véanse las sugerentes reflexiones sobre esta cuestión de G. VATTIMO, *Déclin du Sujet et Problème du Témoignage*, en E. CASTELLI (ed.), *Le témoignage* 125-139. Concluye así: «La notion de témoignage et, plus généralement, la signification de l'action historique de l'homme à laquelle elle est liée, ne peut trouver un sens, après le déclin du sujet, que dans la mesure où on réussit à se libérer de tout résidu objectiviste dans la conception de l'être et, parallèlement, on renonce à penser l'individu bourgeois-chrétien comme seul sujet possible de l'histoire et centre d'initiative» (p. 139). C. FLORISTÁN, *Testimonio*, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO (edd.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, pp. 989-1000, se refiere también a Vattimo y, más largamente, a Ricoeur.

Dos puntos aparecen como más relevantes para nuestra tractación. Por un lado, el TESTIMONIO FUNDANTE, es decir, la Iglesia apostólica como norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos, con su testimonio central: la Escritura, vivida, leída y celebrada en el interior de la Tradición eclesial; por otro lado, el TESTIMONIO DE VIDA, como signo constante y actualizador de la Iglesia de todos los tiempos. En efecto, es así como recordamos que la REVELACION INICIAL es un TESTIMONIO y que se acredita precisamente por mediación del TESTIMONIO DE LA VIDA.

1. *El testimonio fundante: la Iglesia apostólica*

El TESTIMONIO vertebra toda esta parte dedicada a la Iglesia precisamente por el carácter fundante que tiene la Revelación inicial. En efecto, en el libro de los Hechos de los Apóstoles *atestiguar* caracteriza la actividad apostólica después de la resurrección de Jesucristo. El título de *testigos* designa en primer lugar a los apóstoles. Cuatro características los definen como tales⁸⁰:

1) Los apóstoles son escogidos por Dios como los profetas: «nosotros, los testigos escogidos», dice Pedro (Hch 10,41);

2) Además, son los que han vivido en intimidad con Cristo. Recordemos los criterios para la elección de Matías (Hch 1,22) y la preciosa expresión joannea: «Lo que hemos oído, lo que nuestros ojos han visto, lo que hemos contemplado, lo que nuestras manos han palpado sobre el Verbo de la vida...os lo anunciamos, os lo atestiguamos» (1Jn 1,1-3).

3) Otra característica es la misión o mandato recibido de Cristo para dar testimonio. Cristo, dice Pedro, nos ha «mandado predicar al pueblo y dar testimonio» (Hch 10,41). Los apóstoles, en efecto, han recibido, para realizar esta misión, el poder del Espíritu: «Recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo... Seréis mis testigos en Jeru-

80. Dos escuelas neotestamentarias elaboran un concepto específico sobre el tema, Lucas y Juan. Véase J. A. JAUREGUI, *Testimonio, Apostolado, Misión: justificación teológica del concepto lucano apóstol-testigo de la resurrección*, Bilbao 1973; I. de la POTTERIE, *El concepto de testimonio en san Juan*, en *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979, pp. 269-283. Véanse también las dos obras clásicas de N. BROX, *Testimonio*, en *CFT II*: 770-779, y de H. STRATHMANN, en *TWNT IV*: 477-520. En la línea de la teología fundamental, R. LATOURELLE, *Le Témoignage chrétien*, Montréal 1971; también la tesis, dirigida por él, de N. COTUGNO, *El testimonio en el Concilio Vaticano II*, Montevideo 1974.

salén, en toda Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra...» (Hch 1,8).

4) Finalmente, hemos de referirnos al compromiso de los apóstoles: un compromiso que se traduce en una fidelidad absoluta al servicio de Cristo, un coraje que afronta la persecución y un testimonio radical de Jesús ya que «nosotros somos testigos de todo lo que él hizo en el país de los judíos y en Jerusalén» (Hch 10,39).

Del mismo modo, pues, que Cristo dio testimonio del Padre con el compromiso de sí mismo, es decir, por medio de sus acciones, sus actitudes, su comportamiento global, así como por medio de su enseñanza, los apóstoles dan testimonio de Cristo con su predicación oral y con su vida entera. Lo que atestiguan es lo que han aprendido de Cristo, viviendo con él. Su testimonio es, pues, profesión y vida a la vez. Esta profesión y vida que es el testimonio apostólico es el fundamento de la Iglesia de todos los tiempos. De esta forma la Iglesia Apostólica con su testimonio central, la Escritura, en el interior de la tradición eclesial, es norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos. Con razón escribe T. Citrini: «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»⁸¹.

2. *El signo constante: el testimonio de vida*

Como hemos observado, toda la revelación inicial —de la cual hemos tratado en el punto anterior— es un TESTIMONIO pero este testimonio FUNDANTE se acredita por mediación del TESTIMONIO DE VIDA, que es el signo constante, permanente, cotidiano de credibilidad. Ahora bien, ¿qué significa el testimonio de vida?

a) *El testimonio, signo teológico cotidiano*

El término designa el acuerdo que debe existir entre el Evangelio predicado y el Evangelio vivido. En el Nuevo Testamento, la vida es vista como motivo de credibilidad, vida entendida como testimonio. Particularmente el texto de 1Pe 3,15s manifiesta esta compren-

81. *Apóstol-Apostolicidad en DTI I*: 463. Sobre el tema de la tradición eclesial, véase G. O'COLLINS, *Fundamental Theology*, London 1981, pp. 192-259; *Criterios para la interpretación de las tradiciones*, en *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, pp. 462-480.

sión y por esto se lo puede designar como *Magna Charta* apologética⁸². El testimonio de los cristianos, además, es el término personalizado e interiorizado, empleado por el Vaticano II, para designar lo que el Vaticano I calificaba más abstractamente como el signo de la *Iglesia*. Son los mismos cristianos, por su vida «santa», y las comunidades cristianas, por su vida de unidad y de caridad, los que ponen el signo de la iglesia⁸³.

La revelación salvadora realizada y vivida deja percibir, por transparencia, la revelación presente y anunciada. De esta forma, el testimonio de la vida acredita la Revelación: la muestra creíble, porque revela de hecho lo que anuncia. Es todo el pueblo de Dios, subraya el Vaticano II, quien debe manifestar su testimonio viviente «a fin de convertirse en un signo luminoso (*lucidum signum*) de la salvación que nos llega por Cristo» (AG 21.15.37; LG 12). Cada grupo de cristianos, siguiendo su condición social, recibe la invitación de vivir el Evangelio y de manifestar que la revelación se ha hecho presente en la humanidad y la historia para transformarla y vivificarla: obispos, presbíteros, religiosos, laicos, todos están llamados al testimonio de una vida santa (GS 43; LG 28.35.38.41; AG 11.24). De forma más precisa, los cristianos dan testimonio de Cristo «irradiando entorno a ellos la fe, la esperanza y el amor» (LG 31) si «unen decididamente una vida de fe a la profesión de esta fe» (LG 35). Por medio de este testimonio de vida «disponen insensiblemente los corazones de todos hacia la acción salvadora de la gracia de Dios» (AA 13) y «atraen los hombres hacia la fe y ... hacia Cristo» (AA 4.6).

Ahora bien, al hablar de un signo constante subrayamos el carácter cotidiano de este testimonio; por eso nos podemos preguntar por el significado teológico de ese testimonio de vida. Hemos de tener en cuenta que el testimonio es siempre una palabra orientada hacia otros, pero una palabra que más que comunicar alguna cosa, es una auto-comunicación libre de la misma persona que quiere provocar en los otros una decisión similar. De esta forma podemos afirmar

82. Véase la buena monografía bíblica de P. LIPPERT, *Leben als Zeugnis*, Stuttgart 1968, donde 1Pe 15 es calificado como obra de recta apologética cristiana (pp. 15.80s); H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, p. 1, escribe: «Diese Stelle aus dem ersten Petrusbrief gilt als *Magna Charta*».

83. Véase de R. LATOURELLE, además de *Le Témoignage chrétien*, Montréal 1971, el buen trabajo posterior al Sínodo de 1974, *Évangélisation et témoignage*, en M. DHAVAMONY (ed.), *Évangélisation*, Roma 1975, pp. 77-110.

que sólo existe testimonio cuando en él el hombre se acepta a sí mismo sin condiciones y, por tanto, da testimonio de sí mismo, tal como es.

En esta perspectiva podemos comprender la afirmación de K. Rahner: el testimonio es siempre teológico. Lo que varía es sólo el grado de objetivación consciente de la esencia teológica de *cada* testimonio, por más no-teológico que aparezca. En efecto, este testimonio puede ser cristiano de forma «anónima», una realización «anónima» del hombre, y atestiguar la revelación salvadora porque está sostenido —aun inconscientemente por parte del hombre— por la presencia salvadora de Dios (la gracia). En esta línea, Rahner describe dos formas cristianas «anónimas» de testimonio en su historicidad concreta y en su contenido categorial: el sacrificio de sí mismo en aras, por ejemplo, de la justicia social; un compromiso incondicionado a favor de la verdad...⁸⁴.

Por otro lado, debe subrayarse la obscuridad que envuelve cualquier testimonio tanto por parte del testigo como de quien lo percibe. La validez «objetiva» que, a pesar de esto, le atribuye la interpretación cristiana, incluso cuando el testimonio no tiene correspondencia en el individuo que atestigua, no es comprensible de cerca si no se tiene presente que este testimonio se realiza en el interior de una comunidad, *como* testimonio de una comunidad que en su conjunto realiza lo que atestigua. La «santa iglesia» es, según la comprensión cristiana, el presupuesto que hace posible que el testimonio de la iglesia (incluso cuando es realizado por un individuo «indigno») sea realmente testimonio, es decir, que realice lo que atestigua.

b) *El testimonio y los signos de los tiempos*

En íntima conexión con el testimonio se encuentra la categoría *signos de los tiempos*. En efecto, se trata de una expresión que Juan XXIII usó por primera vez en la bula de convocación del Concilio Vaticano II (25.XII.1961) y en el esquema de la encíclica *Pacem in terris* (11.IV.1963). Pablo VI la usó en su encíclica programática *Ecclesiam Suam* (6.VIII.1964) y el Vaticano II la utiliza en la constitución *Gaudium et Spes* con estas palabras: «Para conseguir este fin

84. K. RAHNER, *Interprétation théologique du témoignage*, en E. CASTELLI (ed.), *Le Témoignage*, Paris 1972, pp. 173-187.

(la misión de Jesucristo de servir y no ser servido), la Iglesia tiene el deber en todas las épocas de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio, de tal modo que pueda responder... a las cuestiones eternas de los hombres sobre el sentido de la vida... Conviene, pues, conocer y comprender el mundo en el cual vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y su carácter frecuentemente dramático...» (GS 4; de forma parecida en 44).

Los signos de los tiempos, pues, se sitúan en el análisis de la realidad vivida como acontecimientos que tienen, en virtud de su contexto y de su perspectiva humana, una significación que sobrepasa su pura materialidad. En efecto, a partir de los diversos hechos que suceden en los hombres y en la sociedad, la lectura creyente de la realidad es capaz de discernir «el germen divino que existe en todo hombre» (GS 3) y que lo abre al Evangelio. El discernimiento de estos signos de los tiempos es una tarea eclesial. En efecto según el Vaticano II: «El pueblo de Dios se esfuerza en discernir... cuáles son los verdaderos signos de la presencia o de la voluntad de Dios» (GS 11). Se trata de una aplicación inmediata, en el ámbito del testimonio, de la doctrina general del Concilio sobre la Iglesia como pueblo de Dios y será en la línea del *sensus fidei* (LG 12) donde se inscribirá el discernimiento de los signos. Aquí se pone de manifiesto toda la teología de la revisión de vida o de los hechos cotidianos, promovida y practicada especialmente por los movimientos especializados con la JOC a la cabeza; ésta se ha convertido en un estilo teológico-pastoral que ha influido en múltiples realizaciones y experiencias de iglesia (parroquias, consejos pastorales, asambleas, comunidades de base, catequesis y, evidentemente, movimientos evangelizadores). Por eso el fundamentalista J. P. Torrell ha escrito recientemente: «por el célebre método en tres puntos (de los movimientos de Acción Católica), ver-juzgar-actuar, no sólo se han visto influidos militantes, sino también consiliarios y de rechazo también los teólogos. Estos últimos... tuvieron la sorpresa de descubrir no sólo una vida cristiana, a veces mística... sino también una teología implícita que, una vez estructurada, podía resultar maravillosa»⁸⁵.

85. *Nuevas corrientes de Teología fundamental*, en *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, p. 38, n. 70. Véase también R. GUELLUY, *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps: RTL 12* (1981) 415-428, donde se pone de relieve la experiencia de la JOC y de la revisión de vida.

La consideración, pues, de los signos de los tiempos en el ámbito del testimonio como signos reveladores de la presencia nueva de Dios en el mundo —revelación—, forma parte de la tarea eclesial de descubrir el misterio de Dios en su realización histórica, pasada, presente y futura. Como observa M. D. Chenu, «la expresión signos de los tiempos adquiere sentido y alcance no sólo por los contextos literarios de la redacción conciliar, sino en el tejido mismo de la doctrina —y del método—, allí donde precisamente la Iglesia se define en su relación consustancial con el mundo y la historia. Se trata en verdad de una categoría ‘constitucional’ que decide las leyes y condiciones de la evangelización desde el momento en que el cristiano se siente comprometido en los ‘acontecimientos’, enfrentado como está con las demandas, las esperanzas, las angustias de los hombres, sus hermanos, creyentes o increyentes»⁸⁶. En definitiva, para el creyente, todo acontecimiento humano tiene una dimensión significativa profunda desde que Jesucristo «hombre perfecto entró en la historia del mundo» (GS 38).

c) *El testimonio, punto de referencia de la praxis eclesial en su relación con el mundo.*

El testimonio, tal como lo hemos referido, no queda encerrado en el ámbito de la pura intimidad sino que aparece como el punto de referencia de la praxis eclesial en su relación con el mundo. En este sentido, pues, enmarca la verdadera identidad de la Teología Fundamental hoy, cuyo interés por la credibilidad y razonabilidad de la fe se visualiza en la verdadera correlación significativa Iglesia-Mundo. Los aportes del Vaticano II en su categoría sacramento son decisivos, así como todo el esfuerzo de la teología que, ya desde los primeros años posteriores a la segunda guerra mundial, fue integrando en su reflexión la actividad humana.

86. *Los Signos de los tiempos*, en *La Iglesia del mundo de hoy II*, Madrid 1970, p. 278. En las páginas anteriores se subraya a su vez la ambigüedad posible de su uso (pp. 266-271). En el boletín *Signos de los tiempos: Concilium* 25 (1967) 313-322, escribe: «la insistencia en los signos de los tiempos está relacionada con la viva conciencia que tiene la Iglesia de que existe y vive dentro de un proceso histórico» (p. 314). No sin razón K. RAHNER, *Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation*, en L. W. SUOOL - G. BERTRAND (eds.), *La Théologie du Renouveau II*, Paris 1968, pp. 270-273, para realizar esta tarea propuso una teología propia llamada «cosmología eclesiológica práctica». Una monografía completa y reciente sobre el

Así apareció la teología de las realidades terrestres (G. Thils), la teología del trabajo (M. D. Chenu, A. Auer, J. David, así como la más reciente encíclica *Laborem Exercens* de Juan-Pablo II), la teología de la ciencia (D. Dubarle), del progreso (C. Duquoc, J. Alfaro). A su vez se potenció la teología de la historia (L. Malevez, J. Daniélou, H. U. von Balthasar, O. Cullmann), así como los más recientes planteamientos protestantes sobre la interpretación y transformación de la historia (W. Pannenberg, J. Moltmann). Más próxima a la teología fundamental surgió la teología política (J. B. Metz). A partir de los años setenta aparece el fenómeno más extenso y característico en este sentido como es la teología de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff...) cuyas coordenadas se sitúan claramente en esta correlación Iglesia-mundo⁸⁷.

Todo este esfuerzo teológico va ligado a un replanteamiento pastoral de la misión de la Iglesia. En efecto, se parte de la conciencia más aguda de misión y a su vez de la necesidad de visualizar qué quiere decir hoy y aquí que la Iglesia es «el sacramento universal de la salvación» (Vaticano II) y por tanto que debe «convertirse en signo luminoso (*signum lucidum*) de la salvación que nos llega por Cristo» (AG 21). En este contexto el gran fenómeno pastoral que ha acompañado toda esta reflexión teológica son los movimientos evangelizadores surgidos de la acción de los laicos en el mundo, tipificados en la Acción Católica, especialmente la JOC y su fundador el cardenal Cardijn. Este fenómeno pastoral ha creado todo un estilo que en estos últimos años se ha traspasado a tantas otras experiencias pastorales imbuyéndolas de esta perspectiva misionera y de frontera propia de la «intuición» original de Cardijn y de su método eje: la revisión de vida. Se pone de relieve, así, la importancia del testimonio evangelizador del compromiso por la transformación del mundo, como verdadero «signo de credibilidad» de los cristianos y la Iglesia hoy. Así se genera una nueva praxis eclesial a partir del testimonio de los cristianos comprometidos en sus realidades y me-

tema es la de Cl. BOFF, *Segni dei tempi*, Roma 1983, donde concluye que es necesario abrirse sobretudo a la «teología de lo histórico» (p. 177).

87. Véase la panorámica que hemos presentado de estas teologías en *Salvació, Alliberament i Humanització*, en *Transcendència i Testimoniatge*, Barcelona 1977, pp. 141-187, con bibliografía sobre cada autor; también en *Donar raó de l'esperança: esbós de teologia fonamental*, Barcelona 1983, pp. 92-122. Véase también, B. MONDIN, *Teologías de la praxis*, Madrid 1981.

dio ambientes concretos. A su vez este testimonio (o, a veces, anti-testimonio) analizado a través de hechos y acciones concretas, se convierte en punto de partida (VER de la revisión de vida) que se juzga a la luz del Evangelio (JUZGAR). Y así, con esta nueva iluminación de la fe, se concreta en un nuevo o renovado compromiso (ACTUAR). Todo esto posibilita una lectura creyente de la realidad, con sus signos de los tiempos de esperanza, de desesperanza, de opresión, de liberación... en cuyo interior el testimonio eclesial —comunitario y personal— debe ser capaz de «dar razón de la esperanza» (1Pe 3,15)⁸⁸.

88. En esta línea, pueden verse los seis elementos fundamentales del *testimonio evangelizador* nacidos de la reflexión sobre una experiencia concreta a la cual he dedicado largo tiempo de mi ministerio, el Movimiento de Universitarios y Estudiantes Cristianos (MUEC) de Cataluña y las Baleares, iniciado en 1970 después de la crisis de los movimientos especializados. Se trata de una experiencia compartida con otros movimientos, comunidades, parroquias, catequesis... especialmente vivida en la solidaridad eclesial que inspira el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC-Pax Romana) y la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI). Veamos estos seis elementos con una triple tipología que expresa el proceso pedagógico-teológico en que puede insertarse el testimonio evangelizador:

EXPERIENCIA DE VIDA	EXPERIENCIA DE FE	ARTICULACION FE Y VIDA
I. Conformismo, estudio acrítico	I. Fe espiritualista: dualista...	I. Fe desligada de la vida
II. Búsqueda, activismo	II. Fe humanista fundamentalista	II. Fe identificada con el compromiso
III. Relación global: estudio de un proyecto total de vida, situación social	III. Fe globalizadora: gratuita, cristiana	III. Fe relacionada con el compromiso
METODOLOGIA PASTORAL	CRISTOLOGIA	ECLESIOLOGIA
I. Valoración idealista: aplicación mecánica de textos evangélicos	I. Jesucristo, ideal espiritual	I. Comunidad cerrada...
II. Valoración humanista: referencia implícita a Jesucristo: «Todo es cristiano»	II. Jesucristo, ideal humanista	II. Formar «otra Iglesia»: Iglesia paralela
III. Valoración integral: referencia explícita y gratuita a Jesucristo «hoy».	III. Jesucristo, encarnado, muerte, y resucitado	III. Redescubrimiento de la «catolicidad»: formar una Iglesia que sea «otra»

Una explicación detallada de este esquema se encuentra en *Iglesia Viva* 58/59 (1975) 399-420; *QVC* 102 (1980) 77-100; B. PELEGRI, largos años asesor latinoamericano y mundial de MIEC-JECI, lo recoge en su libro, *JECI-MIEC, su opción, su pedagogía*. Lima 1978, pp. 203s. Sobre el MUEC, véase en la edición catalana del libro de PELEGRI, *Juventut, fe i vida*, (Montserrat 1980) pp. 261-271, nuestro apéndice titulado: «L'Experiència MIEC-JECI a casa nostra: deu anys de MUEC (1970-1980)».

Al concluir, pues, este punto sobre el testimonio de vida como signo constante, queremos dejar constancia de este aporte decisivo, que ha posibilitado una mutua fecundación entre teología y pastoral y que en el enfoque de esta teología fundamental tiene una función decisiva. Con razón escribía K. Rahner que un discurso religioso que por diversas razones no pudiese ser llamado testimonio, llegaría a perder completamente toda significación (convirtiéndose, por ejemplo, en expresión no existencial de una ciencia profana de las religiones)⁸⁹. Por esta razón el TESTIMONIO se convierte en punto de referencia de la praxis eclesial en su relación con el mundo, como nueva *via empirica*. Testimonio de «unidad en la caridad» (Vaticano II) que engloba diversas formas de significación concreta y que como nueva formulación de la *via empirica* apunta a la *coherencia doctrinal*, a la *visualización del amor*, a la *experiencia de comunión*, como núcleo decisivo de sus nuevas formas actuales y vivas a partir de la *opción por la paz...* como signos de una praxis eclesial que quiere responder a las tres grandes cuestiones actuales sobre la *justicia*, la *ciencia* y la *cultura*, y convertirse así en verdadero «preámbulo de la fe» y, por ende, en camino de credibilidad para nuestro mundo asediado e interpelado por estas grandes cuestiones⁹⁰.

¿Cuál es hoy el testimonio eclesial más significativo, más creíble para el mundo contemporáneo? Recojamos el texto del Sínodo de los Obispos sobre la Evangelización en el mundo contemporáneo pronunciado por Mns. Ramon Torrella, entonces vice-presidente de la Comisión Pontificia «Justitia et Pax» y actual arzobispo de Tarragona y metropolitano de Cataluña:

«El anuncio del Evangelio recibe el sello de una mayor *credibilidad* por medio del *testimonio* de la vida que muestra la conformidad de las palabras con los hechos. No hay que olvidar que el hombre de hoy es particularmente sensible a los valores de la *justicia*, de la *paz* y del *amor solida-*

89. *Interprétation théologique du témoignage* 186; C. GEFFRÉ, ha subrayado con fuerza la carga significativa del testimonio ya que «todo testimonio es la interpretación *práctica* de un futuro entrevisto. Por eso, parece que todo testimonio humano apunta oscuramente hacia la verdad del testimonio pascual. En el desierto de los lenguajes cerrados y sin habla es función del testimonio humano mantener la historia abierta a algo que sea siempre nuevo e imprevisible» (*El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984, p. 127).

90. Recuérdesse lo que hemos apuntado al concluir el punto dedicado a la *via empirica*, con las propuestas de los diversos autores, así como el sugerente programa ofrecido por el Instituto de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de Barcelona.

rio. Destacando este punto el Sínodo anterior afirmó que difícilmente obtendrá *credibilidad* el mensaje cristiano entre los hombres de nuestro tiempo si no demuestra su eficacia en este mundo en la acción por la justicia.

De modo positivo el testimonio en favor de la justicia se realiza de diversos modos y en diversos campos, pero es conveniente subrayar que la auténtica justicia nace del amor y que no se pueden separar la justicia y el amor cristiano al prójimo. Por otra parte, debemos reconocer abiertamente que sólo el amor es digno de fe y, consecuentemente, el amor ha sido y será siempre la fuerza interna de toda evangelización.

De modo negativo, el testimonio por la justicia debe consistir en remover los obstáculos como son los antitestimonios de tantas situaciones de injusticia... Particular importancia asume la denuncia de las violaciones de los derechos humanos. La Iglesia es, de hecho, en diversas situaciones, la única que puede asumir la defensa de los más *pobres*, de los *oprimidos* y de aquellas *víctimas de la injusticia* que ni siquiera pueden hacer oír su voz... El mundo no pide a la Iglesia soluciones técnicas a sus problemas, sino que espera de ella la *luz de la fe*, el *impulso de la esperanza* y la *fuerza del amor cristiano*, como las fuerzas más profundas para la transformación del mundo»⁹¹.

CONCLUSIÓN.- EL TESTIMONIO, CAMINO DE CREDIBILIDAD (VIA EMPIRICA) DE LA IGLESIA

Como ya hemos señalado, en la categoría TESTIMONIO encontramos el eje decisivo para la *via empirica* de la credibilidad de la Iglesia. En efecto, la revelación inicial es testimonio fundante que se acredita precisamente por mediación del testimonio constante de la vida. Más aún si tenemos en cuenta que la categoría global «testimonio» asume tanto un sentido empírico, como jurídico y ético, íntimamente unidos, que revela siempre una síntesis viva en el sujeto de un doble movimiento: uno, «externo», la comprensión de la historia y sus signos; y otro, correlativo, «interno», la auto-comprensión de

91. Texto comunicado por su mismo autor, citado también en G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi 1974*, Roma 1975, p. 468; Mons. Ramon Torrella había sido anteriormente consiliario diocesano de la JOC de Barcelona y posteriormente de España y Europa. Véanse las referencias en J. CASTAÑO, *Memòries sobre la JOC a Catalunya 1932-1970*, Barcelona 1974, y *La JOC en España (1946-1970)*, Salamanca 1978. La perspectiva eclesial del testimonio ha sido estudiada por N. COTUGNO, *El testimonio* 137-165, donde analiza la Acción Católica, la JOC y los Institutos seculares, y concluye: «Las mayores afirmaciones existenciales del testimonio en la Iglesia se han dado dentro del laicado...» (p. 165).

sí mismo como ser abierto al absoluto. En este sentido, el testimonio no se limita a una experiencia puramente existencial o fenoménica, sino que conlleva toda una dimensión que podríamos llamar «ontológica» en virtud precisamente del sentido ético que lo une al empírico y judicial (en la línea de P. Ricoeur) y por la interpretación de éste como testimonio del absoluto (J. Nabert) y teológico (K. Rahner). Ahora bien, ¿cuáles pueden ser los fenómenos observables y el camino para un discernimiento de la Iglesia, como signo de la Presencia nueva y salvadora de Dios en el mundo?

a) *Aspectos observables en el testimonio*

Lo que caracteriza al testimonio como fenómeno observable es, en general, su discreción, precisamente porque actúa a nivel de las personas e interpela a cada una. En este sentido, el testimonio manifiesta de forma particular un *valor* que atrae y fascina, que se revela presente y operante en una existencia concreta que ha quedado transformada y que a su vez se ofrece como una interpelación capaz de suscitar el deseo de vivir también este valor. En segundo lugar, el testimonio revela una secreta *armonía* entre lo anunciado y lo vivido, de tal forma que el mensaje forma cuerpo con el testimonio, generando un nuevo *estilo de vida*. En tercer lugar, aparece siempre un *sentido que trasciende*, que apunta más lejos de lo que uno ve, en el que se vislumbra cierta totalidad e intensidad, ya sea por su expresión en un amor servicial (por la justicia, por los pobres...), por su continuidad y constancia, ya sea también por su expresión comunitaria, social, eclesial. Este sentido no siempre se capta de forma uniforme y no ambigua, sino que aparece como multiforme y paradójico: ¿cuál es la razón última de este testimonio? ¿qué compromiso refleja? ¿qué «grupo-asociación» está detrás de él?⁹².

b) *Discernimiento de la Iglesia a partir del testimonio*

¿Qué reflexión teológico-fundamental podemos llevar a cabo sobre la Iglesia a partir del testimonio como *via empirica*, y por tanto ca-

92. Véase R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia* 251-369; también los agudos estudios de P. JACQUEMONT, J.-P. JOSSUA, B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience: étude sur le témoignage*, Paris 1978, y el recentísimo del mismo J.-P. JOSSUA, *La condition du témoin*, Paris 1984, que con razón escribe: «le témoignage chrétien produit d'abord un effet d'humanité» (p. 111).

mino de acceso a su credibilidad, o de su percepción como signo de la presencia salvadora de Dios en el mundo? Es evidente que el testimonio eclesial aparece como un signo frecuentemente difícil, contradictorio y ambiguo. De hecho, el *fenómeno Iglesia* aparece como una realidad puramente humana, aunque ante un análisis más profundo se revela como enteramente distinto. En efecto, el *sentido* del testimonio es que la Iglesia constituye la comunidad de la presencia salvadora de Dios en Jesús, instituida por Dios⁹³.

Pero, ¿cómo se puede descubrir este espíritu por encima de las apariencias, más allá del testimonio, y así encontrar el sentido, es decir, el misterio escondido y atestiguado en el fenómeno histórico llamado Iglesia? Es necesario aquí un atento análisis que ponga de relieve las paradojas y tensiones de la Iglesia, teniendo en cuenta que la función de la paradoja consiste precisamente en atraer la atención y suscitar interrogantes. De hecho, el testimonio de la Iglesia y de los cristianos, como Iglesia, en su totalidad, constituye un enigma: pide una explicación, una razón suficiente y razonada. ¿Cuál puede ser la clave de este enigma, de esta paradoja?

Si se admite que la historicidad es un elemento constitutivo del hombre, se sigue que la historia es el lugar de una eventual presencia de Dios y que el hombre debe interrogar la historia para descubrir en ella el tiempo y el lugar en donde la Revelación, quizás, ha tocado la historia humana. Si, además, se admite que el hombre es

93. Enumeremos los planteamientos posconciliares de este tema: H. KÜNG más que hablar de notas, que tienen un sentido estático, habla de dimensiones (*La Iglesia*, Barcelona 1968, p. 322); G. THILS va a la búsqueda de los «elementos de la Iglesia» que han existido siempre (*La Iglesia y las Iglesias*, Madrid 1968, p. 111); Y. CONGAR apunta hacia una revelación global de sentido (*MS IV/1*: 379); R. LATOURELLE, refiriéndose a K. Rahner, busca una inteligibilidad interna a partir de la conveniencia de una magnitud histórica privilegiada de la automanifestación de Dios al hombre (*Cristo y la Iglesia* 312ss; RAHNER, *Curso* 375-427); J. RATZINGER comenta la expresión característica del Cantar de los Cantares «Soy negra pero hermosa» (*El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1975, pp. 243s); L. BOFF retoma la expresión clásica sobre «el cristianismo católico como la articulación institucionalmente más perfecta del cristianismo» (*Jesucristo, el liberador*, Buenos Aires 1974), pp. 263s.; J. M. ROVIRA BELLOSO apunta hacia una comprensión de la Iglesia como comunidad institucional, entendiéndolo como institucional lo más originario de la Iglesia (*La Iglesia realizada como auténtica comunidad: Iglesia Viva* 67/68 (1977) 41-67 (= *SelTeol* 19 (1980) 49-62); finalmente, P. A. LIÉGÈ habla de institución sacramental y de visibilidad profética de la institución (*Place à l'institution dans l'Église. Légitimation doctrinale*, en *L'Église: institution et foi*, Bruxelles 1979, pp. 173-193). Sobre el análisis sociológico de la Iglesia, véase el libro editado por la HOAC, *Análisis de la Iglesia*, Madrid 1981; a nivel más pastoral, B. PELEGRÍ, *JECI-MIEC, su opción, su pedagogía*, Lima 1978, pp. 73-84. Seguimos principalmente la intuición de Congar, el desarrollo de Latourelle y las reflexiones de Rahner.

esencialmente persona y sociedad, será preciso esperar que haya una magnitud privilegiada, una institución, en donde la Revelación salvadora se encuentre de alguna forma y se dé en toda su plenitud. Consecuentemente será preciso esperar que se encuentren en esa sociedad las huellas de las debilidades que afectan a una institución histórica formada por hombres. Pues bien, la Iglesia, por todo lo que es y por todo lo que dice, *parece ser* esa magnitud privilegiada, ese testimonio significativo.

Para los que observan tales fenómenos será necesaria también una serie de disposiciones a fin de que el testimonio tenga posibilidad de «significar» como signo de credibilidad, sobre todo si tenemos en cuenta que los signos no obran *ex opere operato*, y por tanto que están abiertos a la interpretación que puede no ser siempre homogénea. De ahí la importancia de las disposiciones necesarias para discernir en los aspectos observables del testimonio no sólo unos fenómenos insólitos, sino precisamente unos fenómenos insólitos que nos sitúan en la línea de la presencia de Dios en el mundo y asumen así significación reveladora y salvadora. Las aptitudes que se precisan podemos describirlas así: una actitud de *apertura* a la hipótesis de una *acción de Dios* en el hombre y la historia, capaz de transformar a ambas, unida a cierta conciencia de la propia condición humana frágil y paradójica. Pero a su vez se precisan unas disposiciones claves: una actitud de *sinceridad real* con un auténtico deseo de verdad y de luz (Jn 3,19; 18,37) y cierto *sentido* de los *valores ético-morales*, cierta capacidad para reconocerlos y apreciarlos.

Observemos finalmente dos dimensiones constantes necesarias para el discernimiento «habitual» del testimonio. En primer lugar, su *dimensión sociológica y colectiva*. Es verdad que todo testimonio, por aislado que esté, constituye un signo, pero este signo por razón de su raíz comunitario-eclesial en la que está —explícita o implícitamente— inserto tiene mucho más dinamismo, más «convicción», cuando se sitúa en esta dimensión explícita. Recordemos las preciosas expresiones netoestamentarias: «vosotros sois la sal de la tierra, la luz del mundo...» (Mt 5,14) y «Ved cómo se aman» de los primeros cristianos. En segundo lugar es necesario para el discernimiento «habitual» del signo, la *presencia* —frecuentemente secreta— *del Dios actuante en el corazón de las personas* (el don de Dios o gracia) que hace posible el discernimiento «teológico» del testimonio. De esta forma el testimonio será captado como *signo* de la

transformación, operada por esta presencia de Dios en el testigo y en aquel que lo percibe.

En efecto, la Iglesia propone como explicación de sí misma que todo su ser y todo su obrar proceden de Jesucristo. El *sentido real* del testimonio Iglesia es, según ella misma afirma, la presencia activa y viva de Jesucristo, enviado por Dios para realizar el Reino de Dios que da su Espíritu a la comunidad de sus seguidores. La explicación aquí tan sólo esbozada puede verse como una explicación adecuada, coherente, que aunque no sea evidente, aparece al menos como razonable, llena de sentido y, por tanto, digna de fe y creíble. Este enigma, esta paradoja del testimonio histórico Iglesia puede encontrar, pues, su sentido en la explicación apuntada. El creyente dará un paso más y descubrirá en este testimonio enigmático y paradójico la envoltura del misterio: *la Iglesia histórica es el TESTIMONIO de la Presencia reveladora de Dios en Jesucristo: «el sacramento —signo visible/invisible— universal de la salvación»*, como afirma el Vaticano II.

Vemos, pues, que el acceso a la credibilidad de este signo total, Cristo-en-la-Iglesia, como el signo revelador por excelencia, se realiza a partir de su comprensión interna, de la hermenéutica de su testimonio, de la búsqueda e inteligibilidad de sentido del fenómeno histórico atestiguado. El punto de partida no son ya las notas de la Iglesia vistas como atributos gloriosos —la unidad, la santidad, la catolicidad, la apostolicidad...—, sino las paradojas y enigmas que presenta y suscita. La explicación, pues, del *fenómeno* Iglesia está en el *misterio atestiguado*. No se parte de la Iglesia como «milagro moral» —como la *via empirica* clásica— sino que se concluye en este punto. En efecto, este fenómeno Iglesia aparece como una HAGIOFANÍA, SIGNIFICATIVA Y DADORA DE SENTIDO, visualizada de forma decisiva en el TESTIMONIO, como categoría tanto fundante —el testimonio apostólico— como constante —el testimonio de la vida de la Iglesia y los cristianos (*notae christianorum*)—. Este discernimiento, además, no conduce a la evidencia, sino a la certeza moral, suficiente para motivar una opción razonable y, por tanto, honesta y responsable. Para abrirse, finalmente, a la presencia del misterio *atestiguado*, escondido en la «carne» del fenómeno y su testimonio y en la fragilidad de su institución, hay que dejarse llevar por el Espíritu de Dios que, en lo más íntimo de la existencia e historia humana, mueve a la fe.

c) *El TESTIMONIO, triple invitación a la fe: del testimonio apostólico al testimonio de vida por mediación del testimonio del Espíritu.*

Concluimos esta aportación sobre eclesiología fundamental con una referencia conclusiva a esta categoría englobante que es el testimonio, como signo eclesial de credibilidad. En efecto, el testimonio tal como lo hemos caracterizado aquí conlleva una profunda invitación y llamada a la fe, desde una perspectiva triple que posibilita así ser camino hacia la «credibilidad de la revelación cristiana», de acuerdo con la identidad cada vez mejor precisada de la Teología Fundamental⁹⁴.

Esta triple invitación, como camino de credibilidad integrador, viene caracterizado por la triple dimensión en que se plantea el testimonio, desde el testimonio apostólico al testimonio de vida, siendo puente y mediación entre ambos el testimonio del Espíritu. Tres dimensiones del único TESTIMONIO:

— el *testimonio apostólico*: a través de la historia se nos transmite este testimonio fundante de la Revelación de Jesucristo, que interpela e invita a la fe. Se trata, pues, fundamentalmente de un testimonio *exterior*;

— el *testimonio de vida*: a través de la vida concreta de los cristianos conforme al Evangelio de Jesucristo transmitido por los Apóstoles, se da también una interpelación e invitación a la fe gracias a la interiorización del testimonio que supone tal vida. Se trata, pues, del testimonio exterior *interiorizado*;

— el *testimonio del Espíritu*: es el que hace posible el puente y la mediación entre ambos, ya que por su carácter interior posibilita

94. Véase como R. LATOURELLE define la etapa actual de la Fundamental como período de «focalización»: «la fundamental hace del problema de la *credibilidad del conjunto de la revelación cristiana* (con sus misterios particulares) lo esencial de su tarea, su elemento específico», en *Nueva imagen de la fundamental*, en R. LATOURELLE-G. O'COLLINS (edd.), *Problemas y Perspectivas de Teología fundamental* (or. 1980), Salamanca 1982, p. 89; de forma similar se expresaba ya H. FRIES, *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*, en *TTZ* 84 (1975) 351-363 (= *SelTeol* 16 (1977) 339-346); C. GEFFRÉ, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, en *La Révélation*, Bruxelles 1977, p. 171; más recientemente, G. CAVIGLIA, *Le Ragioni della speranza cristiana*, Torino 1981, pp. 54s; G. O'COLLINS, *Fundamental Theology*, London 1981, pp. 21s; L. SARTORI, W. KERN, R. LATOURELLE, *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982, pp. 11s.151-165; A. DULLES, *Models of Revelation*, New York 1983, pp. 15s. Véase nuestro artículo *La Teología Fundamental, avui*, en *RCat* 5 (1980) 479-502.

que el testimonio apostólico exterior sea interiorizado en el testimonio de vida. Se trata, pues, del testimonio *interior e interiorizador*.

De esta forma, la Revelación como presencia nueva de Dios en el mundo se puede comprender de forma global como un gran TESTIMONIO de Cristo a través de la vida de la Iglesia, pueblo de Dios. Testimonio por su predicación y transmisión —*testimonio de la fe apostólica*—, testimonio por su existencia comprometida —*testimonio de la fe vivida*— y testimonio del Espíritu que habita en ella y la mueve —*testimonio del don de la fe*—. Es el Espíritu, pues, el que anima y hace posible esta triple invitación a la fe y muestra así la credibilidad integradora que es la categoría TESTIMONIO, como PRESENCIA REVELADORA DE DIOS —VIVIDA— EN EL ESPÍRITU.

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, ni a una credibilidad meramente interna e interior, 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 global e integrador. En efecto, en esta credibilidad del testimonio se entrecruzan la dimensión *externa*, fruto de la conexión histórica con el testimonio apostólico fundante, la dimensión *interiorizadora*, a partir de la experiencia del testimonio vivido, y la dimensión *interior e interiorizadora*, gracias al testimonio del Espíritu⁹⁵.

De esta forma estas reflexiones finales nos refieren a la afirmación de san Pedro: «Dar razón de la esperanza» (1Pe 3,15). En efecto, la categoría testimonio se convierte en la mejor traducción del «Dar razón», ya que éste no se reduce a la pura reflexión y a su pretendida diafanidad conceptual, sino que se refiere al testimonio apostólico histórico, acreditado por el testimonio constante de vida, animado por el testimonio del Espíritu que hace el nexo entre ambos. Es así pues como el «Dar razón» se trasluce en *dar testimonio* de esta pre-

95. Escribe J. M. ROVIRA BELLOSO, *Fe en Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, p. 382: «por encima de estos testimonios humanos (humanos y visibles... que hacen plausible y razonable el hecho de creer) está la atracción de Dios, que ilumina y mueve internamente a creer: en definitiva, el motivo último que tenemos para dar el asentimiento de la fe sólo puede ser Dios mismo, verdad y bondad supremas, que se ofrece a nuestra capacidad de creer a través de la visibilidad histórica de Jesús y de su Iglesia. Ahí vuelve a tomar importancia el testimonio de los creyentes, puesto que en este testimonio humano no deja de brillar el *motivo divino*»; R. LATOURELLE, *Évangélisation et témoignage* 110.

sencia nueva y reveladora de Dios —como Revelación cristiana y eclesial a la vez— que es «esperanza» para el mundo y para la historia de todos los tiempos.

Salvador PIÉ I NINOT
Duran i Bas, 9
BARCELONA - 2

Summary

The present study wants to be a contribution in bringing up to date the fundamental ecclesiology after the datum of the Vatican II. Thus the four traits of the Church: One, Holy, Catholic, Apostolic, are analyzed on the first part as a classical apologetic via for the «demonstratio catholica». The «empirical via» is studied on the second part, as a path leading to Church credibility especially after the Vatican I, the references of Vatican II and subsequent ecclesiology. From all these elements reemerges the «empirical via» —though this expression is never used— especially under the form of individual or community witnesses through different historical, social, political and ecclesiastical situations as an urgent need to show this sign which is the Church «in» the World and «for» the World. The third part is centered on the Testimony as a church sign of credibility. In fact the Vatican II makes use of this expression more than a hundred times, as well as the Encyclical Letter «Evangelii Nuntiandi». Witness is understood in its triple dimension: empirical, juridical, ethical (J. Nabert - P. Ricoeur) which shows the double confluence of historical testimony (analysis of the signs of history) and of self testimony (analysis of the human openness toward the Absolute) in the «synthesis» of the believer. At this stage, something is said very briefly about the Founding Testimony: the Apostolic Church and with some more detail about the Constant Sign: Life Witness. Life Witness is analyzed as an everyday theological sign in connection with the signs of time and as reference point of the Church praxis in its relationship with the World. Hence, the Testimony is shown as a credibility way —as a new empirical via— of the Church. Then in this credibility several dimensions are interwaved: the external derived from the historical connection with the Founding Apostolic Testimony; the inner-tendency derived from the experience of life witness and the interior and inner-tendency derived from the Testimony of the Spirit. In this way the witness category becomes the best actual translation of «To tell about our hope» (1Pt. 3:15) as a never ending job of the Theology and in our case of the Fundamental Ecclesiology.