

EL CONGRESO INTERNACIONAL DE ROMA SOBRE LA TEOLOGIA DEL CONCILIO VATICANO II

Por JESUS S. ARRIETA, S.J. (Tokyo)

A finales del pasado mes de septiembre (26 sept.-1 oct. 1966) tuvo lugar en Roma el *Congreso Internacional sobre la Teología del Concilio Vaticano II*. De todas partes del mundo católico afluyeron a la Urbe más de 1.200 teólogos: profesores o cultivadores de la Sagrada Teología¹, para estudiar de conjunto los principales puntos de la teología del Concilio. Organizadores del Congreso eran las Universidades Pontificias y Ateneos de Roma, de entre cuyos miembros se había escogido un "Consejo Ejecutivo", encargado de hacer realidad la idea del congreso. Presidente de este Consejo Ejecutivo era el entonces Rector de la Universidad Gregoriana, P. E. Dhanis.

Sin embargo, inspirador principal y alma del Congreso Internacional había sido el mismo Romano Pontífice. La idea la había concebido Paulo VI ya a los comienzos del "postconcilio"². El mismo había propuesto la temática general del Congreso, que había de versar: "Sobre la Teología del Vaticano II". Y al tiempo de su celebración, fue el mismo Paulo VI quien hizo visiblemente manifiesta su solicitud por el Congreso, asignándole a éste los fines y la metodología para sus trabajos: la carta que por medio de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades dirigía el Papa a los congresistas al iniciarse el Congreso, y la audiencia paternal que otorgó a los teólogos al fin del mismo, junto con la alocución densa en doctrina que les dirigía sobre el oficio de la Teología en la vida de la Iglesia, fueron como el paréntesis que ponía todo el evento del Congreso bajo el signo pontificio y lo abarcaba con la solicitud del Sumo Pontífice³.

¹ Condición necesaria para ser miembro del Congreso era ser "Sacrae Theologiae professor vel cultor qualificatus aliorum studiorum ecclesiasticorum". El número elevado de miembros que no obstante esta condición dieron su nombre al Congreso, habla en pro de la oportunidad de éste y de su buena acogida entre los teólogos.

² La primera noticia sobre la celebración del Congreso Internacional la había hecho ya pública casi año y medio antes el *Osserv. Rom.* (28-29, V, 1965).

³ El texto de la Carta pontificia: "Cum iam appropinquet Congressus...", cf. en *Osserv. Rom.*, 26-27, IX, 1966; AAS, 58 (1966), 877-881. El texto de la alocución, cf. en *Osserv. Rom.*, 2, X, 1966; AAS, 58 (1966), 889-896.

1. LAS DIRECTIVAS DEL PAPA EN SU CARTA AL CONGRESO

¿Es el Concilio fin o comienzo en la vida de la Iglesia? Con la promulgación de los decretos —dice en su carta Paulo VI— no queda ya completo el oficio del Concilio. La historia de los Concilios nos enseña que sus decretos, más que el logro perfecto de una meta, son el comienzo de un nuevo camino. Con sus decretos el Vaticano II ha dejado caer la semilla fecunda en el campo de la Iglesia. Ahora —continúa diciendo el Pontífice— es menester que esa semilla germine hasta llegar a su perfecta madurez. Para esto se requiere que el pueblo cristiano haga suyo el rico patrimonio doctrinal del Concilio. Es precisamente en esa tarea de “investigar para conocer, hasta poseer” el patrimonio conciliar en la que el Papa asigna, como es natural, un cómputo especial a la Teología⁴.

Verdad es —dice el Pontífice— que los fines que se propuso el Vaticano II fueron principalmente *pastorales*. Pero esto en nada atenua la tarea de los teólogos. Al contrario, hoy más que nunca la misma naturaleza del oficio pastoral exige apoyarse en la teología, para dar así un fundamento sólido a la vida espiritual de los fieles y mostrarles siempre el camino recto y seguro a seguir frente a los peligros que amenazan hoy los mismos fundamentos de nuestra fe. A parte de que —continúa diciendo el Papa— no hay duda que las mismas normas disciplinares del Vaticano II ganarán tanto más en vitalidad cuanto más dimanen de los principios de la teología y mantengan con ellos estrecha conexión⁵.

Puestos así los *fines* del Congreso en ese investigar, para más conocer y ayudar de este modo al pueblo cristiano a hacer suyo el patrimonio doctrinal del Concilio, pasa el Papa en su carta a apuntar unas cuantas *normas* directivas que den la pauta para los trabajos del Congreso. Y ante todo, quería Paulo VI que el Congreso, versando como versaba “sobre la Teología del Vaticano II”, se moviese en la misma atmósfera en la que se desarrollaron los trabajos del Concilio: “*sacrum Concilii affatum referat, eaque via ac ratione procedat,*

⁴ *Oportet ut vitalia germina, quae per Concilium in Ecclesiae solum iacta sunt, ad plenam maturitatem perveniant: quae omnia non ante evenient, quam ditissimum doctrinae patrimonium, a Concilio toti Ecclesiae traditum, sedula qua par est diligentia a christiano populo investigetur, cognoscatur, possideatur. Patet igitur, quanti aestimandae sint muneris partes theologiae cultoribus tribuendae, quippe qui sub ductu ecclesiastici magisterii prae ceteris idonei sint ad huiusmodi investigationis opus rite peragendum”* (Carta al Congreso Teol.), AAS, 58 (1966), 878.

⁵ “*Ceterum dubitare nemo potest, quin ipsae ecclesiasticae disciplinae normae a Concilio Oecumenico statutae tanto magis vim suam et robur retinere valeant, quanto magis a sacrae theologiae principiis profluant et cum iisdem arctis nexibus copulentur”* (ibid., p. 878).

quae ab Oecumenica Synodo iam est adhibita”⁶. Así, pues, como el Concilio, deberían atender los teólogos a elaborar una teología que: a) en la exposición de su doctrina dé ante todo el primado a la *Sda. Escritura*; b) que junto con la *Sgda. Escritura*, guarde a su vez íntima conexión con la doctrina de los *SS. Padres*, con la *Sgda. Liturgia*; c) que tenga en gran estima el *Magisterio* de la Iglesia y en concreto del Vicario de Cristo; d) una teología que tenga a la vista el modo *religioso* y *pastoral* del Vaticano II, y por tanto, como él, atienda primero a aquellas verdades que más atañen al hombre en su condición actual, insertado en la *Historia de la Salvación*; e) una teología que al mismo tiempo que *pastoral*, sea exacta en el *rigor científico*; f) que, como el Concilio, prepare el camino en vistas a la restauración de la *unidad* de los cristianos, teología “*quae sit aperte oecumenica, non minus quam aperte et sincere catholica*”⁸.

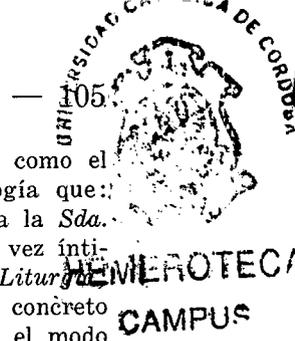
La elaboración de una teología tal —dice el Papa— es empresa ardua. Para llevarla a cabo, los teólogos habrían de tener siempre a la vista aquella norma áurea: “*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*”. La *unidad doctrinal* es ante todo necesaria: la doctrina del Vaticano II —continúa diciendo el Papa— como doctrina aprobada por un Concilio Ecuménico, es ya patrimonio del Magisterio Eclesiástico, y por tanto, en materia de fe y costumbres debe ser para el teólogo “norma próxima y universal de verdad”, de la que no es lícito separarse. Así mismo, no puede cada uno interpretar esa doctrina privadamente a su gusto, sin atender al Magisterio de la Iglesia. El teólogo debe tener siempre a la vista ese Magisterio e interpretar la doctrina del Vaticano II sin separarla, ni ponerla en oposición con el Magisterio del tiempo anterior, sino en íntima conexión con él, pues que de hecho es su continuación e incremento⁹.

⁶ Ibid.

⁷ “(Concilium) hominem considerat prout in historia salutis insertus est, de eodemque plenior scientiam proponit...” (ibid., p. 879).

⁸ “Concilium sacrae doctrinae cultores adhortatur ad eiusmodi theologiam efformandam, quae non minus pastoralis evadat, quam ad scientiae rationem exacta; quae arctam coniunctionem cum Ecclesiae Patrum doctrina, cum sacra Liturgia, ac praesertim cum Sacris Scripturis sedulo servet; quae magisterium Ecclesiae ac nominatim Vicarii Christi summo semper in honore habeat; quae ad homines spectet, prout in huius vitae adiunctis et condicione versantur; quae denique sit aperte oecumenica, non minus quam aperte et sincere catholica” (ibid.).

⁹ “In primis unitas necessaria est in doctrina universa a Concilio tradita religiose servanda. Quae, cum Oecumenicae Synodi auctoritate sit comprobata, ad magisterium ecclesiasticum iam pertinet; ac propterea, ad fidem et mores quod attinet, norma proxima et universalis veritatis existit, a qua theologis viris in suis peragendis studiis nunquam discedere fas est. In eadem autem doctrina aestimanda atque interpretanda, cavendum est, ne quis eam a reliquo sacro doctrinae Ecclesiae patrimonio disiungat, quasi



Supuesta esta unidad en lo necesario, queda abierto un camino inmenso en el que se da a los peritos justa *libertad* de investigación: “libertad legítima —dice el Papa— en la que de hecho radica el progreso de la doctrina teológica”. Se da pues lugar a métodos diversos y diversas sentencias, siempre que se mantengan éstas con respeto a las opiniones de los demás, y atendiendo en todo a aquella *caridad* de la que habla la última parte de la norma antes citada: “El ministerio de la verdad —afirma el Papa nunca debe separarse del deber de la caridad”, y ha de esforzarse siempre por poner en práctica aquello del Apóstol: “Veritatem facientes in caritate” (Eph. 4, 15).

Estos son los principales pensamientos que Paulo VI dirigía al Congreso en su carta. La carta del Papa fue leída a los congresistas por Mons. D. Staffa en la sesión inaugural, y Mons. G. Garrone, Pro-prefecto de la Sgda. Congregación de Seminarios y Universidades, se hacía eco de su contenido en su discurso de apertura. La carta, aunque escrita al parecer por un motivo ocasional, no hay duda que tiene un destinatario más amplio que el Congreso mismo. En la intención del Papa, el Congreso de Roma ha sido sólo la ocasión que él ha aprovechado para hacer patente a los expertos de la Sgda. Teología, cuál ha de ser la tarea y cuáles las normas directivas de su trabajo teológico en este importante período postconciliar. La intención del Papa eleva el valor de este documento pontificio.

2. LOS DIEZ TEMAS DEL CONGRESO

Delimitados por el Sumo Pontífice el fin y las normas directivas, podía ya el Congreso dar comienzo a sus trabajos. Diez fueron los temas presentados al estudio de los teólogos, en los que se creía ver representado lo mejor de la teología del Vaticano II. Su sola enumeración habla ya por sí de la magnitud de la empresa que el Congreso Internacional de Roma se proponía. Estos diez temas eran: 1) El misterio de la Iglesia, 2) el Colegio Episcopal y el origen del oficio episcopal; 3) la Virgen María y la Iglesia, 4) la presencia del Señor en la comunidad del culto, 5) el oficio misionero de la Iglesia y la relación de ésta con las religiones no cristianas, 6) el concepto teológico de la “Historia de la salvación”, 7) el misterio de la Sgda. Escritura y de la Tradición, 8) la libertad religiosa, 9) el fundamento teológico del diálogo de la Iglesia con el mundo, 10) el Ecumenismo.

Aparte de los discursos de apertura y de clausura, hasta 73 suman en el programa las relaciones que se habrían de ocupar directamente

inter haec discrimen aut oppositio intercedere possit. At vero, quaecumque a Concilio Vaticano II docentur, arcto nexu cohaerent cum magisterio ecclesiastico superioris aetatis, cuius continuatio, explicatio atque incrementum sunt dicenda” (ibid.).

con estos diez temas en las cinco jornadas intensas de estudio del Congreso. De estas relaciones, unas eran “conferencias”, a las que todos los congresistas asistían en el Aula General. Otras eran “comunicaciones”, que sucesivamente en número de tres, tenían lugar simultáneamente en tres aulas diferentes¹⁰. Imposible dar razón de todas ellas. La publicación de las Actas del Congreso nos dará una idea de su contenido. Aquí queremos sólo fijarnos en algunos temas que, bien por su interés teológico, bien por su relación más directa con la Misión, pueden tener más importancia para nosotros. Nos limitamos a los temas: primero, cuarto y quinto.

3. EL MISTERIO DE LA IGLESIA

La Iglesia y su misterio han ocupado, sin duda, el centro mismo de los trabajos del Vaticano II. Era pues lógico que un congreso sobre la teología del Concilio comenzase sus estudios por este tema.

A) La estructura cristológica del Misterio de la Iglesia.

Bajo este punto de vista podríamos sistematizar dos relaciones tenidas el primer día del Congreso: la conferencia sobre “el Misterio de la Iglesia a la luz de la unión hipostática y del Cuerpo Místico”, con la que Mons. P. Parente abría los estudios del Congreso, y la comunicación del P. J. Alfaro sobre “la Iglesia como sacramento del Cristo glorioso”¹¹.

La Constitución Dogmática “Lumen Gentium” —decía Mons. Parente— se abre presentándonos a la Iglesia como “sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis” (n. 1). Como misterio e instrumento de unidad, la Iglesia no es sino reflejo del misterio mismo de Cristo, el cual es ante todo un misterio de unidad: unidad tanto en la obra que Cristo lleva a cabo, como sobre todo unidad en su misma persona.

La empresa redentora o misterio de salud que Cristo vino a operar entre nosotros tiene como fin el restablecimiento de la unidad perdida entre Dios y los hombres. Pero sobre todo en la persona misma de

¹⁰ El Congreso, para el que en un principio se había pensado como sede el Palazzo della Cancelleria, por razón de la afluencia de congresistas tuvo que cambiar su sede a la “Domus Pacis”, en las afueras de Roma (Via di Torre Rossa 94). Aquí se hallaba el Aula General para las conferencias. Para las comunicaciones, además del Aula General, prestaba dos de sus aulas el Pontificio Colegio Urbano Filosófico de Propaganda Fide, vecino a la “Domus Pacis”. Esta bilocación del Congreso no dejó de tener sus inconvenientes.

¹¹ P. Parente, *De Ecclesiae mysterio sub lumine unionis hypostaticae et Corporis Mystici*; J. Alfaro, *Ecclesia, Sacramentum Christi gloriosi. (Fundamenta christologica Ecclesiologyae Concilii Vaticani II)*.

Cristo se opera la unión más íntima y misteriosa de Dios con el hombre: en la Encarnación, por la unión hipostática, el Verbo asume a sí a la naturaleza humana de Cristo. En Cristo pues se dan, según la definición del Concilio de Calcedonia (a. 451), una sola persona divina, subsistente en dos naturalezas distintas: la divina y la humana, unidas sin confusión, distintas sin separación (“inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter”). Resulta así el ser *teándrico* de Cristo, modelo del misterio de unidad de la Iglesia.

Porque la Iglesia, como continuación que es de la Encarnación del Verbo, refleja también en sí el “teandrismo” de Cristo. Mons. Parente consideraba dos aspectos de este “teandrismo” de la Iglesia: uno *crisológico*, en relación inmediata con la unión hipostática del Hombre-Dios, otro específicamente *eclesial*, en relación con el Cuerpo Místico de Cristo. Por medio de la Iglesia, Cristo se comunica a los hombres, llamados por esta comunicación a ser una imagen viviente del Hombre-Dios. Resulta así que la Iglesia, en analogía con el misterio del Verbo Encarnado, es en su estructura ontológica una realidad compleja, en la que se unen a la vez el elemento humano y el divino (Const. Dog. Eccl., n. 8). En la doctrina de S. Pablo, la Iglesia así unida con Cristo, es el Cuerpo de Cristo, y Cristo es a su vez Cabeza de la Iglesia (ibid., n. 7). Cabeza y cuerpo se pertenecen mutuamente y forman un solo organismo. Por esto para S. Agustín, el “*Christus totus*” había que ponerlo en esa realidad resultante de la unión misteriosa entre la Cabeza Cristo y la Iglesia su Cuerpo. Y según Sto. Tomás, por esta unión íntima entre Cristo y su Iglesia pueden ambos considerarse como formando “*quasi una persona mystica*”.

Adentrándose en la estructura crisológica del misterio de la Iglesia como *sacramento*, el P. Alfaro ponía la Iglesia en especial relación con el *Cristo glorioso*. El misterio de la Iglesia se funda sobre la totalidad del misterio de Cristo, misterio que va desde la Encarnación del Verbo hasta la muerte y glorificación de Cristo. Sin embargo, la misión que el Cristo glorioso hace del Espíritu Santo a la Iglesia representa la fase definitiva en la constitución de la Iglesia como *sacramento*, o signo. En efecto: como por la misión que al tiempo de la Encarnación el Padre hace del Verbo, Cristo fue constituido “*sacramento de Dios*”, de modo parecido por la misión que Cristo resucitado hace de su Espíritu a la Iglesia, queda ésta constituida “*sacramento de Cristo*”. Y así, como Cristo recibe la vida del Padre, análogamente la Iglesia recibe la vida de Cristo por medio del Espíritu Santo, que es el Vivificador de la Iglesia.

La misión del Hijo por el Padre y la misión del Espíritu Santo por el Cristo glorioso fundan a su vez el carácter “*incarnatorio*” y “*eclesial*” de la gracia. Porque, en la actual economía de la gracia, Dios no comunica su vida divina a los hombres sino por medio de su

Hijo hecho hombre, Jesucristo. Pero, a su vez, Cristo no comunica su vida gloriosa sino por medio de su Espíritu, Espíritu que Cristo concede sólo en su Iglesia o con relación a ésta.

Así pues Cristo es “*sacramento de Dios*”: *sacramento* por excelencia, porque en El se manifiesta y se realiza la comunicación suprema de Dios al hombre. *Sacramento* fundamental, porque toda otra manifestación y realización de la comunicación de Dios a los hombres tiene en Cristo su razón de ser, tanto ejemplar como final. Pero a su vez la Iglesia es “*sacramento del Cristo glorioso*”, pues que en ella se hace visible y real la gracia de Cristo, es decir, la comunicación de la vida gloriosa a los hombres por medio del Espíritu Santo. La sacramentalidad de la Iglesia tiene sus fundamentos en el misterio del Verbo Encarnado, pero su fase definitiva culmina en la muerte y glorificación de Cristo, en concreto, en la misión del Espíritu Santo por el Cristo glorioso: enviando su Espíritu, Cristo glorioso constituyó a la Iglesia como *sacramento* universal de la salud. Es así la Iglesia ese *sacramento primordial* que se actúa después concretamente en cada uno de los sacramentos particulares.

B) *La dimensión histórico-salvífica del Misterio de la Iglesia.*

Los fundamentos crisológicos del misterio de la Iglesia que acabamos de insinuar, afectan a ésta en su misma estructura ontológica. La estructura o dimensión histórico-salvífica de la Iglesia, tan cara al Vaticano II, fue objeto de la conferencia de Mons. C. Colombo. Este consideraba el misterio de la Iglesia en relación con el misterio de la salud¹².

Dos —decía el conferencista— son los caracteres principales que en la doctrina del Concilio se atribuyen al designio divino de la salvación: la *universalidad* y la *historicidad*. Nunca hasta ahora se había acentuado con tanta fuerza la unidad y la universalidad del plan divino de la salud. La afirmación neta de estas características le ha sido posible al Concilio porque, fiel al sentido de la revelación, ha sabido colocar en el centro mismo de ese designio a Cristo y a su Iglesia, centro al que todo se ordena. Esta universalidad del plan divino de salvación el Concilio la entiende, no sólo en un sentido cronológico, o histórico, sino también en un sentido personal e individual: todos los hombres de todos los tiempos y en cualquier situación que se encuentren están llamados a la salvación que nos viene de Cristo por su Iglesia. En cuanto a la nota de historicidad, Mons. Colombo recordaba que en el cristianismo primitivo se concebía la historia religiosa de la salvación como dividida en tres períodos: “*umbra*”, “*imago*”, “*veritas*”. La Iglesia ocupa la etapa segunda de esta historia, intermedia

¹² C. Colombo, *De mysterio Ecclesiae in mysterio historiae salutis*.

entre la "sombra" o figura representada por el antiguo pueblo de Israel, y la "verdad" o realidad plena que tendrá lugar en la comunión perfecta de todos los justos en la comunidad celeste. La Iglesia es ahora "imagen" en la que comienza ya a actuarse de un modo verdadero, aunque imperfecto, la comunión de los hombres con Cristo y entre sí.

Esta posición privilegiada de la Iglesia dentro de la historia de la salvación —decía Mons. Colombo— hace que la Iglesia sea el centro al que se refiere toda la historia religiosa de la humanidad. A su vez nos asegura de que por la Iglesia estará Dios siempre en la historia obrando su salud hasta el fin de los tiempos, en orden a conseguir que sea perfecta la edificación del Cuerpo de Cristo. ¿Logrará de hecho la Iglesia llegar a todos los pueblos e incorporar a todos los hombres al principio de salvación que es Cristo? Al menos una cosa podemos asegurar, a saber: que en todo tiempo la Iglesia es para todos ese sacramento, o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. Es decir, con su misma existencia visible, la Iglesia está indicando a todos los hombres cuál sea el camino para llegar a la unidad de todos en una comunidad de fe, de esperanza y de amor, aunada en torno a la ofrenda eucarística del cuerpo y la sangre de Cristo, bajo la guía de los pastores de Cristo y de su Vicario¹³.

C) La expresión del Misterio de la Iglesia.

Otras ponencias intentaban, cada una a su modo, penetrar en el sentido del misterio de la Iglesia. El lugar por excelencia donde se nos manifiesta el misterio —decía el P. H. de Lubac¹⁴— es la vida de Cristo. Más, para S. Agustín la persona misma de Cristo es el *Misterio* por antonomasia. El de la Iglesia es sólo un misterio derivado, en cuanto que todo él se refiere a Cristo, existe por Él y de Cristo recibe su eficacia. Para expresar esto, la tradición antigua trataba del misterio de la Iglesia como del "*mysterium lunae*": Cristo es el Sol de justicia, manantial de toda luz. La Iglesia, como la luna del sol, la luz que tiene la recibe prestada de Cristo. En ciertos períodos puede esta luz sufrir eclipse para la Iglesia, sin embargo, como en el curso de la luna, también en la Iglesia a las fases de obscuridad siguen siempre las fases de luz. El cambio de fases nos habla de la inestabilidad de esta época de tránsito por la que pasa la Iglesia, siempre muriendo y siempre renovándose para asimilarse más a su Señor.

¹³ Al tema de la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo aludía también en su comunicación E. Schillebeeckx, *De Ecclesia ut Sacramento*.

¹⁴ H. de Lubac, *Quid significat Ecclesiam esse mysterium?*

Con su Sol, Cristo crucificado, la Iglesia se oculta en la noche de la pasión, para resucitar con Cristo a la nueva vida de su resurrección.

El simbolismo lunar —decía el P. de Lubac— es sólo un ejemplo. En la expresión del misterio de la Iglesia, misterio que trasciende nuestras definiciones, la misma revelación divina nos ofrece en la Sgda. Escritura multitud de imágenes y símbolos. La tradición cristiana, se ha ayudado siempre de estas páginas para reflexionar sobre el misterio de la Iglesia. La Iglesia es el pueblo de Dios, es el Cuerpo de Cristo, su Esposa, la madre que nos da la vida en Cristo, el templo de Dios construido de piedras vivas... (cf. Const. Dog. Eccl., nn. 6-7). Todas estas expresiones, que pudieran a veces parecer confusas e incoherentes entre sí, no son el resultado de la investigación personal de los teólogos. Han nacido bajo el influjo de la inspiración del Espíritu Santo, y cada una de por sí nos apunta a un aspecto del misterio de la Iglesia, para concurrir todas a darnos de él una visión de conjunto que supera el orden meramente lógico de los conceptos. En fin, como en la expresión de todo misterio, también en la expresión del misterio de la Iglesia hemos de dar cabida a lo paradójico, con lo que por medio de antítesis y modos dialécticos de decir intentamos captar toda la complejidad de ese misterio. Así la Iglesia es a la vez de Dios y de los hombres, visible e invisible, terrestre y celeste, histórica y escatológica...¹⁵.

4. LA PRESENCIA DEL SEÑOR EN LA COMUNIDAD DE CULTO

Es este un tema que ha revalorizado el Concilio Vaticano II y en el que se abren nuevas perspectivas al progreso teológico. En el Congreso de Roma iniciaba este tema el benedictino P. B. Neunheuser con una conferencia en la que daba una visión de conjunto del estado de la cuestión sobre el problema¹⁶.

A) Estado de la cuestión.

La lectura del Nuevo Testamento nos asegura de una presencia de Cristo en los cristianos (cf. vgr. Mt. 18, 20; 25, 35-40; 28, 20; Jo. 14, 23; Act. 9, 4-5, etc.). En S. Pablo esta presencia encuentra su máxima expresión en el adagio paulino: "Christus in nobis", o "in Christo Jesu". Poco a poco los Padres de la Iglesia (cf. vgr. S. Ignacio de

¹⁵ Con la idea de la Iglesia como misterio derivado de Cristo, concordaba bien el tema de la comunicación de S. Tromp, *Sponsa se contemplant in speculo*. Después de considerar los varios modos de esta contemplación, se fijaba en uno principal que —decía— recurre frecuentemente en los documentos conciliares, a saber: en su arquetipo Cristo, que es Profeta, Rey y Sacerdote, la Iglesia se ve a sí misma como maestra, reina y sacerdote.

¹⁶ B. Neunheuser, *De praesentia Domini in communitate cultus: status quaestionis, prima delineamenta, doctrina Vaticani II*.

Antioquía), refirieron esta presencia de Cristo a la comunidad cristiana como tal, especialmente cuando ésta se halla adunada en la celebración del culto. Numerosos son también los textos litúrgicos que dan testimonio de esta presencia cultural de Cristo en la comunidad, aunque ni en estos textos, ni en el Nuevo Testamento se dé una reflexión teológica sobre el modo de esa presencia.

Las disputas eucarísticas en la Edad Media hicieron que los teólogos concentrasen su atención en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. El mismo efecto tuvieron más tarde las disputas teológicas al tiempo de la Reforma protestante. El Concilio de Trento definía la presencia de Cristo en la Eucaristía como una presencia “verdadera, real y substancial”¹⁷. La necesidad, pues, de defender la verdad de la presencia eucarística había hecho que la reflexión teológica descuidase otros aspectos de la presencia de Cristo en los cristianos. Con todo, en nuestro tiempo, el movimiento litúrgico y bíblico, junto con la renovación eclesiológica, han llamado la atención de los teólogos sobre esos otros conceptos. Muchos teólogos —entre los cuales se podrían citar a Marmion, Mersch, Plus, Casel, Tillmann, Wikenhäuser, etc.— han profundizado en la realidad de Cristo presente en sus misterios, en relación sobre todo con la celebración litúrgica. El Magisterio de la Iglesia hacía suya la reflexión teológica: después de las grandes encíclicas de Pío XII “*Mystici Corporis*” (1943) y “*Mediator Dei*” (1947), el Vaticano II, especialmente en su Constitución Litúrgica (1963)¹⁸, consagraba alguno de estos otros aspectos de la presencia de Cristo en la comunidad cristiana. Verdad es que algunas desviaciones de última hora han llevado a Paulo VI a reafirmar en su encíclica “*Mysterium Fidei*” (1965) la doctrina clásica sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Pero, como es lógico, esta última encíclica en nada se opone a la doctrina del Vaticano II. Quedando en pie que la presencia eucarística es la presencia de Cristo entre nosotros por excelencia, la “*Mysterium Fidei*”¹⁹ admite por su parte otras formas de

¹⁷ Cf. D. 883.

¹⁸ Cf. vgr. nn. 7 y 33; id. Const. de Div. Rev., n. 21

¹⁹ “*Omnes compertum habemus non unam esse rationem, qua Christus praesens adsit Ecclesiae suae. Rem iucundissimam, quam Constitutio de Sacra Liturgia breviter exposuit (cf. c. 1, n. 7; AAS, LVI, 1964, pp. 100-101) paulo fusius recolere iuvat*”. Expone después la Encíclica algunos de esos diversos modos de presencia de Cristo: “*Praesens adest Christus Ecclesiae suae oranti... opera misericordiae excercenti... peregrinanti et ad portum aeternae vitae pervenire cupienti... Alia quidem ratione, verissime tamen, praesens adest Ecclesiae suae praedicanti... Praesens adest Ecclesiae suae populum Dei regenti et gubernanti... Insuper, et sublimiore quidem modo, praesens adest Christus Ecclesiae suae Sacrificium Missae nomine ipsius immolanti; adest sacramenta administranti... Sed alia est ratio, praestantissima quidem, qua Christus praesens adest Ecclesiae suae in sacramento Eucharistiae... continet enim ipsum Christum... Quae quidem praesentia*

la presencia de Cristo en la comunidad. Labor de los teólogos en el futuro será definir esas otras formas de presencia. Por su parte, el P. Neunheuser calificaba la presencia de Cristo en la comunidad como una presencia de *comunicación* de Cristo a sus fieles. A diferencia de la presencia eucarística, esta presencia *no es substancial*, pero sí *real, espiritual, activa*. Es esencialmente *cristiana*, por consistir precisamente en la comunicación de Cristo a los suyos por medio de su Espíritu, y en ella se cifra por lo tanto el mayor exponente de una vida vivida auténticamente según Cristo.

B) *Presencia de Cristo en la comunidad de culto y Misterio Pascual.*

El P. J. A. Jungmann²⁰ hacía notar acertadamente la relación estrecha que existe entre la presencia de Cristo en la comunidad de culto y el Misterio Pascual. Al fin de cuentas la presencia de Cristo en los cristianos es la presencia del Cristo glorioso, muerto y resucitado por nosotros. En la doctrina de S. Pablo, Cristo opera nuestra redención, no sólo con su muerte, sino también con su resurrección (cf. vgr. Rom. 4, 25). Esa relación estrecha que existe entre la presencia de Cristo en la comunidad de culto y el Misterio Pascual hizo que en el decurso de la historia ambas corriesen la misma suerte. Así la herejía arriana, que negaba la verdadera divinidad de Cristo, llevó a la Iglesia, por contraste, a afirmar más el elemento divino de éste. En algunos países amenazados más por la herejía de Arrio, como por ejemplo en la España visigoda, se llegan incluso a evitar fórmulas como “orar por medio de Cristo”, pues podrían entenderse en sentido del subordinacionismo arriano. Por esto, más que hablar del Cristo glorioso en su humanidad, se prefiere considerar a Cristo como el Hijo de Dios, consubstancial al Padre (homousios). Se echa con esto en olvido el Misterio Pascual de Cristo, Dios-Hombre, muerto y resucitado por nosotros, y consiguientemente más que la presencia del Cristo glorioso se prefiere considerar la presencia en nosotros del Logos, habitante en el alma del cristiano junto con el Padre y el Espíritu Santo. Nace de aquí una forma de espiritualidad que en materia de presencia divina es más trinitaria que cristológica. Esta forma de espiritualidad se afianza en la Edad Media y perdura hasta nuestros días.

Actualmente el movimiento litúrgico ha llamado la atención sobre la presencia de Cristo en sus misterios. Se ha revalorizado con esto la doctrina sobre el Misterio Pascual y con ella la doctrina sobre la pre-

“*realis*” dicitur non per exclusionem, quasi aliae “*reales*” non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens (cf. Conc. Trid. Decr. de SS. Euchar. c. 3)”. Enc. *Mysterium Fidei*, AAS, 57 (1965), 762-764.

²⁰ J. A. Jungmann, *De praesentia Domini in communitate cultus et de rationibus, cur haec doctrina dudum obscurata et hodie redintegrandam sit.*

sencia del Cristo glorioso en la comunidad de culto. Y es que en realidad —afirmaba el P. Jungmann— en orden a recuperar de nuevo el sentido de la presencia de Cristo en la comunidad litúrgica, el punto de partida no es la presencia eucarística, sino la existencia gloriosa de Cristo “ad dexteram Patris”. Esta es ahora la existencia *fundamental*, de la que derivan todos los otros modos de ser y estar presente de Cristo. Estos son, en mayor o menor grado de intensidad, aplicaciones de esa existencia fundamental del Cristo glorioso. Evidentemente entre esos modos derivados de presencia, supera a todos la presencia eucarística, por ser una presencia “*per substantiam*”, mientras que la de la comunidad litúrgica es sólo una presencia “*per virtutem*”, o “*in Spiritu Sancto*”. Tiene esta última presencia, sin embargo —decía el P. Jungmann—, entre otros, una gran valor *pastoral*, pues que ayuda a los fieles a darse cuenta de la dignidad de su vocación, llamados a participar activamente en la celebración de los divinos misterios, y a ser así parte activa en la realización actual en nosotros de la historia de la salvación.

C) “*Praesens adest in verbo suo*” (Const. Lit., n. 7).

Con este título presentaba Mons. A. G. Martimort una comunicación que tenía por objeto el estudio de un modo particular de presencia, que el Vaticano II ha afirmado especialmente: la presencia de Cristo en la comunidad de culto como efecto de la lectura o del anuncio litúrgico en ella de la palabra divina de la Sgda. Escritura. La Constitución Litúrgica ha expresado claramente esta presencia: Cristo “está presente en su palabra, ya que es El el que habla cuando en la Iglesia se lee la Sagrada Escritura” (Const. Lit., n. 7). “En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo, Cristo sigue anunciando el Evangelio” (ibid., n. 33). Sobre el mismo tema vuelve la Constitución sobre la Revelación divina (n. 21)²¹. De las Actas del Concilio se deduce que la enunciación de esta doctrina es simplemente afirmativa, no exclusiva. Es decir: el Vaticano II asigna el valor de presenciar a Cristo en la comunidad al acto de la lectura o anuncio *litúrgico* de la Sgda. Escritura, y deja abierta la cuestión sobre el valor de presentación que pueden tener otros modos de lectura o anuncio de la palabra divina²².

²¹ Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur” (Const. Lit., n. 7); “In Liturgia enim Deus ad populum suum loquitur; Christus adhuc Evangelium annuntiat” (ibid., n. 33); “Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet. In sacris enim libris Pater qui in coelis est filiis suis peramanter occurrit et cum eis sermonem confert...” (Const. Div. Rev. n. 21).

²² El cap. VI de la Const. Div. Rev. sobre “la Sgda. Escritura en la vida de la Iglesia”, persuade a no restringir demasiado la eficacia de la

Esta doctrina —decía el referente— no es nueva: tiene su fundamento en la misma Sgda. Escritura (cfr. vgr. Lc. 24, 32; 1Thess. 2, 13; Heb. 4, 12), y está refrendada por la autoridad de los Padres y de la tradición, sobre todo oriental. Mons. Martimort se refería a ella abundantemente.

Por su parte, al intentar definir la naturaleza de esa presencia, el referente establecía un parangón con la presencia de Cristo en los sacramentos. Si se exceptúa la presencia especial de Cristo en la Eucaristía, en los demás sacramentos la presencia del Señor es una presencia *activa*: “*praesens adest virtute sua*” (Const. Lit., n. 7). Del mismo género ha de considerarse la presencia del Señor en su palabra: una presencia activa, operosa, “*siquidem ipse loquitur*” (ibid.). Los textos del Nuevo Testamento arriba indicados hablan también de esa virtud operosa de la palabra divina. Por último, el carácter escatológico que se da en los sacramentos, lo posee también la palabra divina. Así la proclamación de ésta, opera ya en los oyentes el comienzo del juicio escatológico: salvación para los que la reciben y condenación para los que la rechazan (Mc. 16, 16)²³.

D) *La presencia cultural de Cristo según la síntesis teológica de K. Rahner.*

El tema de la presencia de Cristo en la comunidad litúrgica encontró una de sus mejores expresiones en el conato de síntesis teológica de K. Rahner²⁴. Comenzaba éste haciendo algunas observaciones sobre el concepto de “*presencia*” en general. Solemos fácilmente restringir este concepto a la coexistencia física de dos cuerpos que se determinan entre sí físicamente. Sin embargo, hablando de seres humanos, el concepto de presencia no se deriva primariamente de una coexistencia física, sino que es originariamente un concepto antropológico, que atañe a todo el hombre en sus diversos aspectos y en todas sus dimensiones. La presencia física tiene sin duda su importancia, sin embargo en orden a la presencia específicamente humana no es la física sino una pre-condición y símbolo real. La presencia específicamente humana, sobre la dimensión corporal, atañe ulterior-

palabra divina a la celebración litúrgica, aunque aquí tenga ésta su sitio propio.

²³ Otros aspectos de la presencia de Cristo en la comunidad de culto eran objeto de diversas ponencias. Así el P. A. Ciappi examinaba el efecto que en esa presencia cultural puede tener el carácter bautismal: *De praesentia Domini in communitate cultus ratione characteris baptismalis*. El P. B. Duda consideraba los aspectos trinitarios implicados en la presencia del Señor en la comunidad de culto: *De aspectibus trinitariis praesentiae Domini in communitate cultus*.

²⁴ K. Rahner, *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica*.

mente a la dimensión cognoscitiva, volitiva, social, histórica... del hombre. De aquí se entiende ya que la que llamamos presencia por amor, en espíritu, por conocimiento, etc., no es una presencia meramente metafórica, sino real, entrañada en el concepto primario de presencia específicamente humana.

Puestas estas premisas sobre la presencia en general, pasaba después K. Rahner a hablar en particular de la *presencia cultural* de Cristo en la comunidad litúrgica:

a) Para la presencia de dos seres se requiere un medio "ambiente" que haga posible la presencia de ambos. En el caso de la presencia cultural, ese medio ambiente es el Espíritu Santo, como puede demostrarse de las fuentes positivas de la revelación. Con la particularidad de que en nuestro caso el medio ambiente mismo es ya "presencia", a saber, presencia del Espíritu Santo que se da a la Iglesia y que habita como don divino en el alma de los justificados. Este don divino del Espíritu es a su vez presencia también del mismo Cristo, quien como fuente y causa meritória del Espíritu habita y está presente en la Iglesia y en los justificados. Precisamente por esto, el Espíritu Santo es el ambiente o ámbito de aquella otra presencia que por medio del culto se establece entre Cristo y la Iglesia. Porque es verdad que además de la presencia *habitual* del Espíritu y consiguientemente de Cristo en la Iglesia, se constituye por medio del culto otra presencia *actual* de Cristo en los fieles, presencia que no goza siempre del mismo grado de actualidad. Sin embargo, la presencia habitual del Espíritu Santo en la Iglesia y en cada uno de sus miembros es la pre-condición ontológica de la presencia actual cultural de Cristo en la comunidad litúrgica, ya que sólo en el Espíritu Santo se puede legítimamente enseñar la verdad de Cristo, orar, creer, esperar, amar, administrar los sacramentos..., cosas todas que son ejercicio del culto de la Iglesia, en el que se lleva a cabo la presencia actual mutua entre Cristo y los fieles. La esencia de este medio ambiente o ámbito consiste en que sólo el Espíritu Santo, en cuanto gracia increada, puede hacer que la actividad humana —y por lo tanto la actividad cultural— llegue hasta Dios mismo, para adorarlo y poseerlo. En otras palabras: el principio subjetivo del culto debe ser el mismo Espíritu Santo. Sólo así el culto podrá entrar en el Sancta Sanctorum de la misma vida divina, sin que tenga que limitarse a ser el culto de la criatura que desde lejos adora a Dios. Sólo así el culto llegará a ser para nosotros una especie de comercio intradivino con el que nos hacemos partícipes de la vida trinitaria, vida que dimana del Padre Eterno y vuelve a El, que es fuente sin principio.

b) Supuesto este medio ambiente del Espíritu Santo, la presencia actual mutua entre Cristo y los fieles se opera por medio del culto de la Iglesia, en concreto, de la Iglesia *local*. La comunidad local cristiana,

en la que se lleva a cabo el culto, no es una mera partícula del organismo social de la Iglesia, sino que en la Iglesia local, la misma Iglesia universal se hace presente y tiene en ella su actualización suma²⁵, por medio del culto en el que se opera la presencia actual de Cristo. Verdad es que puede hablarse de diversas "presencias" de Cristo en la Iglesia, llevadas a cabo por diversos actos, vgr. la presencia de Cristo en la Iglesia operada por un acto del Magisterio universal, por ejemplo, en los Concilios. Pero de todos esos actos, el acto de culto es el más apto para realizar la presencia actual de Cristo en los fieles, dado que en este acto —sobre todo si el culto se considera en su integridad, abarcando también el sacrificio eucarístico— se obtiene la suma representación de la obra redentora de Cristo. Además, un tal acto de culto es en sí apto para realizar aquello a lo que en resumidas cuentas se dirige toda la actividad oficial de la Iglesia, a saber: la suma realización en los fieles de la vida de fe, esperanza y caridad.

c) En cuanto a la *naturaleza* de la presencia cultural de Cristo, K. Rahner la caracterizaba como una presencia *una* y *activa*. *Una*, porque si bien es verdad que tal presencia cultural consta de elementos diversos y puede tener diversos grados de intensidad, sin embargo originariamente es una, pues uno es Cristo en sí y en su acción santificante, y uno es también el hombre en sus diversas dimensiones. *Activa*, porque no se ha de concebir esta presencia como una mera coexistencia local, ociosa, de dos seres, sino que consiste sobre todo en la auto-comunicación divina, por la que Dios mismo se nos ofrece como objeto y co-principio de la vida humana, que viene así a participar de la vida divina.

d) Diversos son los medios que significan y obran en nosotros esta autocomunicación divina, tanto en el plano histórico, como en el social y cultural. Limitándose a la presencia cultural, K. Rahner enumeraba los medios que en el ejercicio del culto significan y operan esa autocomunicación divina y que son, por tanto, los diversos elementos de los que se compone la presencia divina, santificadora, de Cristo en el culto, a saber: aa) la palabra evangélica, bb) el sacramento, cc) la Eucaristía, dd) la esperanza y la caridad que se nos dan en la gracia del Espíritu Santo y que tienen su encarnación en el culto.

aa) En cuanto a la *palabra evangélica*, hacía notar el referente con la "Lumen Gentium" (n. 26), cómo en la predicación legítima del Evangelio y respectivamente en su aceptación por la fe del creyente se da ya una verdadera presencia de Cristo. Porque el "kerygma" del Nuevo Testamento no consiste en la mera transmisión de una ciencia

²⁵ Para una ulterior inteligencia de este punto, K. Rahner se refiere a la "Lumen Gentium" n. 26, y a su propia interpretación en: *Das II. Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lat.-Deutsch. Kommentare*, Teil I (Freiburg, 1966), pp. 242-244.

humana, cuyo contenido fuese sólo un contenido conceptual, vacío de la cosa misma que se predica. Sino que el "kerygma" es más bien un "evento", en el que bajo sus propios conceptos se comunica también al oyente la realidad misma que se anuncia. Esta realidad es Cristo mismo, crucificado y resucitado por nosotros, quien por medio de su Espíritu se nos comunica, como la unidad escatológica entre Dios y los hombres, con una autocomunicación divina: libre y sobrenatural. Hecho presente por esta autocomunicación, Cristo obra a su vez en el que habla y en el que escucha. En la predicación legítima de la palabra divina la palabra predicada es una palabra eficaz y manifestativa de la realidad que se predica, rememorativa de la historia de la salvación y anuncio o pronóstico de la gloria futura. La eficacia de la palabra divina y consiguientemente de la presencia de Cristo por ella efectuada admite diversos grados de intensidad. El grado sumo de esa eficacia se da dentro del ámbito sacramental, a saber: en aquella palabra que es o forma del sacramento, o todo el signo sacramental.

bb) En cuanto al *sacramento*, puede y debe éste concebirse como aquella palabra manifestativa y eficaz mediante la cual Cristo, por boca de la Iglesia, se comunica a sí mismo a un hombre determinado en las diferentes situaciones fundamentales de su vida. Por esta comunicación el sacramento opera evidentemente una presencia de Cristo. Esta presencia es sólo dinámica, y no substancial, como lo es la de la Eucaristía, sin embargo es verdadera presencia, no sólo de Dios en general, sino también del Verbo Encarnado en cuanto tal, como se deduce de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo en los sacramentos y en la eficacia de la gracia.

cc) La *Eucaristía* por su parte constituye el evento sumo de la presencia de Cristo en la Iglesia. Se debe esto no sólo al dogma de la transubstanciación, sino también al hecho de que en la Eucaristía la palabra del Evangelio es eficaz en grado sumo, ya que es realmente una proclamación de la muerte y resurrección del Señor, por ella la obra de la redención llevada a cabo una vez es ofrecida en el culto visible por la Iglesia, y los fieles participan verdaderamente en el cuerpo y la sangre de Cristo. La presencia pues de Cristo en la Eucaristía excede por muchas razones a todos los otros modos de presencia del Señor: es una presencia en la que sacramentalmente se actualiza, "in mysterio", la muerte y la resurrección de Cristo, una presencia substancial del cuerpo y la sangre de Cristo, finalmente una presencia que atañe no sólo a la vida individual del cristiano, sino también a toda la Iglesia como tal, la cual tiene su fundamento en la comunidad visible del altar y que en la acción eucarística obtiene su máxima actualización.

dd) La *esperanza* y la *caridad*, virtudes que se nos dan en la gracia del Espíritu Santo y que tienen su encarnación en el culto, son también medios por los que se actualiza la presencia de Cristo en la comuni-

dad litúrgica. En cuanto a la *esperanza* así como la palabra del Evangelio reviste siempre un carácter de pronuncio escatológico de la gloria futura, —y así como todo sacramento es un signo pronóstico, y en particular la Eucaristía es una proclamación del Señor que ha de venir en su gloria y un pregusto de esa gloria futura—, así también toda acción por la que se actualiza la presencia de Cristo reviste el carácter de signo y evento por el que se ejercita y se manifiesta sacramental y eclesialmente la esperanza cristiana del pueblo de Dios en un futuro absoluto.

Lo mismo se diga de la caridad de los miembros de la Iglesia: toda palabra del Evangelio, siendo manifestación eficaz del amor y de la autocomunicación de Dios a los hombres, es también unión eficaz de los hombres entre sí. Esto vale sobre todo de la palabra sacramental, y en sumo grado de la Eucaristía, la cual es signo manifestativo de nuestra inserción en el Cuerpo Místico de Cristo. Este elemento de caridad aparece tanto más en la Eucaristía, cuanto a ésta se la considera dentro de todo su contexto cultural, en relación con todo aquello que o pertenece, o va unido con la celebración eucarística, y constituye a ésta plenamente en su carácter de signo de amor, así por ejemplo: la presencia común, local, de la comunidad, la audición en común de la palabra divina, la oración comunitaria, la común profesión de fé y esperanza, la solicitud común por los miembros pobres de la Iglesia, por los que padecen, etc. Todo esto es a la vez signo y efecto de la presencia de Cristo en su pueblo, una presencia que opera la esperanza y la caridad en los fieles.

e) Estos eran los diversos elementos que K. Rahner consideraba como constitutivos de la presencia activa, santificadora, de Cristo en el culto. Al final de su conferencia recordaba, con todo, el conferencista que no hemos de restringir la presencia actual de Cristo a la presencia específicamente cultural. De hecho, la presencia de Cristo se da siempre que en el "ámbito" del Espíritu Santo el hombre hace visible al exterior con obras la gracia que interiormente se le comunica. Por esto la Iglesia es sacramento de salvación para el mundo, no sólo en la acción estrictamente cultural, sino también en toda acción de los fieles en la que la gracia obtiene una visibilidad histórica y social. Y siempre que, de cualquier modo que sea, la Iglesia es ese sacramento de salvación, allí está Cristo presente en su Espíritu, haciendo manifiesta su presencia.

5. LA IGLESIA EN SU RELACION A LAS RELIGIONES NO-CRISTIANAS

Después del Vaticano II, la teología de las Misiones no podrá ya reducirse a unas cuantas reflexiones teológicas aisladas sobre el mandato misionero de Cristo (Mt. 28, 18-20), o el adagio "Extra Eccle-

siam nulla salus". La teología del Pueblo de Dios, que el Concilio tan preferentemente ha puesto de relieve (Const. Diog. Eccl. c.2), no se concibe sin la nota esencial de la universalidad de ese Pueblo, al que están llamados todos los hombres (ibid, n. 13), y al que se ordenan también los no-cristianos (ibid, n. 16). Precisamente en este punto, la teología del Pueblo de Dios entronca necesariamente con la teología de la Misión de la Iglesia. La "Lumen Gentium" (n. 17) ha determinado aquí el "locus theologicus" donde la Misionología se inserta vital y necesariamente en la Eclesiología. Si a esto se añade que el Vaticano II ha elaborado ulteriormente la teología de la Misión en su decreto "Ad Gentes", se entiende que en un congreso como en el de Roma, no pudiese faltar el tema de las Misiones²⁶. En nuestra crónica queremos, sin embargo, limitarnos a una característica que en la actual teología católica reviste la teología de la Misión, a saber: la consideración de la Iglesia en su relación a las religiones no-cristianas. Sobre la doctrina que a este propósito se desprende de la Constitución "Lumen Gentium" y del decreto "Ad Gentes", el Vaticano II —por primera vez en la historia de los Concilios Ecuménicos— ha dedicado expresamente a esta cuestión su "Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas". De todos estos documentos se dejan ya entrever las directivas en orden a una teología de las religiones no-cristianas, teología que comienza a ocupar activamente a los teólogos, y que es otro de los campos abiertos actualmente al progreso teológico. Esta teología tuvo también sus representantes en el Congreso de Roma.

A) Las religiones no-cristianas en la historia de la salvación.

Objeto de la teología de las religiones son, no ya los individuos, sino las instituciones mismas, el valor que dichas religiones como tales pueden tener en la historia de la salvación. Sobre este tema tenía su comunicación Mons. P. Rossano, miembro del Secretariado romano para el diálogo con los no-cristianos²⁷. En la teología católica —decía— se consideraban hasta hace poco las religiones en el plano de la teología natural, como expresiones del deber que tiene todo hombre de conocer y adorar a Dios, o en forma comparativa encaminada a demostrar la superioridad del cristianismo. El cambio actual de las condiciones sociales, ha operado también un nuevo orientamiento en la teología de las religiones, a las que se considera ahora dentro del ámbito de la historia

²⁶ Entre otros, el P. J. Masson fundamentaba con el Decr. "Ad Gentes" (n. 2) la Misión de la Iglesia en el amor del Padre: *Ex fontali amore seu caritate Dei Patris (n. 2) omnis et tota missio*. El P. A. Mulders disertaba sobre: *Quaedam lineamenta de Ecclesia peregrinante natura sua missionaria deque eius habitudine magis positiva ad religiones non christianas*. Sobre el fin de la actividad misional hablaba el P. A. Seumois, *Finis propius activitatis missionalis, etc.*

²⁷ P. Rossano, *De Religionibus non-christianis in historia salutis*.

de la salvación. Esto obliga a una valoración de las religiones no-cristianas en su origen, su naturaleza, en el significado y valor que éstas puedan tener en orden a la Iglesia.

La teología no-católica, por su parte, presenta una oscilación en esta valoración de las religiones: de un lado se dan las posiciones negativas, de inspiración barthiana, de la teología dialéctica, para las que las religiones no-cristianas representan una realidad extraña, más, adversa a la Revelación cristiana²⁸, o en el mejor de los casos algo a ella indiferente. Por otro lado, otras posiciones, por una buena voluntad de apertura, se inclinan a veces a un relativismo o un sincretismo en el que las religiones son consideradas como vías hacia Dios, prácticamente paralelas y equivalentes al cristianismo²⁹.

En la teología católica actual se nota una oscilación parecida, siempre, claro está, dentro de los límites que impone la exigencia de salvaguardar los datos de la tradición católica: frente a la posición clásica, más bien reservada y a veces incluso minimalista a este respecto, se da hoy el conato de valorar las religiones como tales, e insertirlas así en el plan divino de la salvación³⁰. Ambas tendencias pueden reclamar para sí los datos de la revelación bíblica o de la tradición patristica. El Vaticano II ha acogido a ambas, pero ha querido acentuar el aspecto positivo del problema, recordando las "cosas buenas y santas" que se dan en esas religiones no-cristianas, y que la Iglesia hace suyas de grado purificándolas y elevándolas³¹.

Por su parte, Mons. Rossano cree que se permanece en la línea marcada por el Concilio y a su vez se respetan los resultados científicos del estudio contemporáneo sobre las religiones, si se considera a éstas dentro del plan divino de la creación, como expresión y objetivación social de la naturaleza religiosa del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, aunque caído y pecador, pero llamado con todo a la salvación y asistido continuamente por Dios en orden a ella. Las religiones no-cristianas reflejan de varios modos todos estos elementos dinámicos, constitutivos del hombre histórico. Además, cualquier respuesta del hombre a Dios en el orden de la gracia y del Evangelio se opera dentro del ámbito religioso-psicológico, el cual presupone en el hombre una disposición religiosa auténtica y, en las

²⁸ Cf. vgr. K. Barth, *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*, Kirch. Dogm., I, 2, par. 17.

²⁹ En su artículo: *Le Religione non cristiane nella Storia della Salvezza. Rassegna delle posizioni teologiche attuali* (La Scuola Catt., 93 [1965], suppl. bibl. n. 2, pp. 131-140), P. Rossano pone en esta línea a F. Heiler y E. Benz.

³⁰ Dentro de una gama de matices diversos, en su art. cit. Rossano cita a J. Danielou, K. Rahner, H. R. Schlette, P. E. Cornelis, E. Schillebeeckx...

³¹ Cf. vgr. Decl. Rel. non-christ., n. 2; Const. Dog. Eccl., n. 13; 16; 17; Decr. "Ad Gentes", n. 22.

religiones históricas que objetivan esta disposición religiosa, implica un elemento que viene de Dios, conferido por El a la humanidad en orden a conducirla a sí y a su Evangelio. En este sentido puede decirse que las religiones no-cristianas pertenecen al orden de la creación, y están encaminadas al orden de la Encarnación y de la Iglesia. Esta hace suyos y se enriquece con esos valores espirituales de los diversos pueblos, sanándolos y elevándolos hasta Cristo.

B) *Las religiones no-cristianas como religiones teológicamente pre-cristianas.*

Sobre este tema versaba la comunicación del P. E. Loffeld³². Inconscuso —decía— queda el principio de que Cristo es el único Salvador y la Iglesia el único “lugar” de salvación. Esto no obstante, los documentos del Vaticano II afirman que Dios está presente con su gracia en aquellas religiones, y que por tanto los adeptos de ellas pueden salvarse aun sin el contacto visible con la Iglesia. Esta gracia presente en las religiones no-cristianas, la consideraba Loffeld como un “residuo” o “resto” divino existente en las doctrinas, en los ritos sagrados, en los modos de vida propios de esas religiones. En virtud de este “residuo” de la gracia divina, la misma religión “pagana” contribuye a la redención de sus adeptos. En la historia de la salvación, éstos se salvarán si viven según la “preparación evangélica” que suponen esas religiones, de modo análogo a como dentro de la Iglesia los cristianos se salvarán si viven conforme al Evangelio.

De los documentos del Vaticano II se desprende el principio que ayuda a resolver la aparente antítesis que se da entre la unicidad del Salvador y de la Iglesia por una parte, y por otra el valor salvífico de las religiones no-cristianas, a saber: que los dones de gracia que se dan en esas religiones, les fluyen a éstas de un modo misterioso del único Salvador Cristo y de su Iglesia. Es esta gracia eclesial la que purifica y eleva, o incluso produce los diversos valores religiosos de las religiones no-cristianas, y debido a ella se puede decir que los no-cristianos están ordenados a Cristo y a su Iglesia. Más, en cuanto viven de los bienes eclesiales contenidos en sus religiones, se puede decir también que los no-cristianos están en cierto modo incorporados, aunque imperfectamente, a la Iglesia. Así los que se salvan, se salvan en su propia Religión, en cuanto que en ella está presente Cristo con su Cuerpo Místico. Históricamente este Cuerpo no es absoluta y simplemente idéntico, ni de igual extensión que la Iglesia visible terrestre. Admitida pues esa función salvífica que pueden tener las religiones, el P. Loffeld decía que las religiones simplemente “no”-cristianas no

³² E. Loffeld, *De functione salvifica religionum praechristianarum in praeparatione contactus pleni cum Christo eiusque Ecclesia.*

existen, y él prefería llamarlas religiones “pre”-cristianas, en cuanto que están preordenadas al cristianismo y sirven para prepararlo. Estas religiones —añadía— pueden ser para los que las profesan un camino legítimo de salvación, en el que Dios, como Padre, va haciendo evolucionar progresivamente la conciencia religiosa de los pueblos, siempre en vistas a la incorporación plena de éstos en la Iglesia. Finalmente —concluía Loffeld— en un sentido general todas las gentes constituyen el Pueblo de Dios. La Iglesia o comunidad plenamente eclesial es el sacramento de este Pueblo, es decir: el signo e instrumento de la unidad del género humano en Cristo. En orden a hacer plena esta unidad, los misioneros tienen en la Iglesia un oficio importantísimo. De donde se deduce la urgencia, al par que la nobleza de la actividad misionera.

Estas y parecidas ideas se movían en el Congreso de Roma en torno de las religiones no-cristianas. Muchas de ellas necesitan aun ser cometidas a la prueba ulterior de un estudio teológico serio, y probablemente algunas de ellas no resistan esa prueba. Con todo, un hecho no se puede negar: inspirada por el Vaticano II, está en marcha una teología positiva de las religiones no-cristianas que promete buenos frutos en el campo teológico y en orden al diálogo con los no-cristianos³³.

6. LA ALOCUCION DEL PAPA A LOS CONGRESISTAS: EL OFICIO DE LA TEOLOGIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Al tocar a su fin el Congreso de Roma, el Papa dejó una vez más sentir su solicitud por éste en la audiencia especial que concedió a los congresistas, y en la importante alocución que en ella les dirigía. Como anteriormente en su carta al Congreso, interesaba ahora al Pontífice poner en claro el oficio que la Teología tiene en la Iglesia, en orden a un trabajo teológico fructuoso en este importante periodo postconciliar. A este propósito delineaba el Papa en su alocución: las relaciones estrechas que median entre el Magisterio Eclesiástico y la Teología (I), y a su vez el oficio específico de cada uno de estos (II). En una visión de conjunto, consideraba después el Pontífice a la Teología en su doble relación, como mediadora entre el Magisterio de la Iglesia y la comunidad cristiana (III), y consiguientemente el espíritu de servicio hacia ambos que debe animar a los teólogos (IV), al par que

³³ Sobre este problema, cuya literatura engrosa por momentos, cf. una visión de conjunto en G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, 1966, 204 pp. Restringsidos a los temas 1°, 4° y 5°, no nos extendemos siquiera sea a enumerar a los teólogos que presentaron conferencias o comunicaciones en los otros temas. El catálogo de éstos puede verse en el programa del Congreso: una galería de teólogos, en su mayoría bien conocidos, muchos de ellos peritos conciliares.

el espíritu de comunión de los teólogos con todo el pueblo cristiano, con la Jerarquía, y entre sí mismos (V). El Papa acababa su alocución aludiendo a la metodología propia del trabajo teológico (VI), metodología especial que le impone al teólogo la necesidad de permanecer en un estudio fiel a su fe: fe en Dios que revela, en la Iglesia que bajo la asistencia del Espíritu Santo conserva esa revelación, en el Magisterio de la Iglesia que la interpreta en nombre de Cristo Maestro³⁴.

Verdad es que, como anteriormente en su carta al Congreso, no faltan tampoco en esta alocución tonos de paternal amonestación que delatan la preocupación del Papa ante los peligros que corre actualmente la Teología, tonos que acentúan la autoridad del Magisterio Eclesiástico y exhortan al teólogo a su sumisión y fidelidad a él. Con todo, en la semblanza que el Papa hace del oficio del teólogo, prevalece la valoración positiva de su tarea teológica: “con su razón iluminada por la fe, y no sin una luz del Espíritu Santo”, el teólogo es por oficio el detector de las mociones del Espíritu en la Iglesia, atento siempre a discernir “quid Spiritus dicat Ecclesiis” (Apoc. 2, 7). A él pertenece valorar teológicamente estas mociones del Espíritu, en orden a la vida de la comunidad cristiana, y a ayudar en su oficio al Magisterio de la Iglesia, el cual necesita del trabajo teológico para poder llevar a cabo con satisfacción su misión docente. En este sentido —dice el Papa— el teólogo participa en esta misión del Magisterio y es también él, a su modo, maestro de verdad³⁵.

7. CONCLUSION

Este es, en parte nada más, algo del abundante contenido del Congreso de Roma sobre la Teología del Vaticano II. ¿Contenido quizás demasiado abundante? De hecho se ha calificado —y no sin razón— al Congreso de Roma de “congreso monstruo”, una especie de magna galería de conferencistas y conferencias, que se sucedían sin el tiempo

³⁴ Cf. AAS, 58 (1966), 889-896.

³⁵ “Sacra Theologia —ratione a fide collustrata, nec sine aliquo Divini Paracliti lumine, ad quod doctor theologus docilem animum advertere debet (Litt. Enc. “Humani Generis”)—, officium exsequitur divinae Revelationis veritates perfectius cognoscendi atque pervestigandi...”, “sollicitudine permota agnoscendi quomodo christiana Communitas fidem suam in mores traducat, eiusque percipiendi veritates, voces, quaestiones, atque propensiones, quae Spiritus Sanctus in populo Dei excitat, («quid Spiritus dicat Ecclesiis», Apoc., 2, 7)”. “Magisterium enim absque sacrae Theologiae auxilio poterit quidem fidem tueri atque docere, sed magna cum difficultate illam altam plenamque cognitionem pertingere, qua indiget, ut muneri suo cumulate satisfaciatur, cum non charismate Revelationis vel inspirationis ditatum se reputet, sed tantum charismate adistentiae Spritus Sancti” (ibid., pp. 891-893).

necesario para la serena discusión y el diálogo. Una cosa sin embargo no se le puede negar: haber sido el primero en poner de manifiesto la necesidad del trabajo teológico y del diálogo entre los teólogos, en orden a profundizar en la doctrina del Concilio y a beneficiar con ella la vida de la Iglesia en este período postconciliar. Con su ejemplo ha incitado también el Congreso de Roma a la celebración de otros congresos particulares, más especializados, que ayuden al mismo fin. Este deseo expresaba el Papa al final de su carta al Congreso, y el mismo deseo lo recogía el presidente del Consejo Ejecutivo del Congreso, P. E. Dhanis, en uno de los puntos del comunicado final o conclusiones del Congreso. Finalmente en estas mismas conclusiones, el Congreso de Roma mostraba la voluntad de seguir la pauta que el Vaticano II ha asignado a la Teología católica, pauta a la que había aludido también el Papa en su carta³⁶, a saber: ser una teología en la que tiene el primado la Sgda. Escritura, teología que sin dejar de ser rigurosamente científica, es también eminentemente pastoral, atenta a las necesidades del hombre moderno, dentro de la encarnación de éste en la historia de la salvación. Una teología que, como decía el Cardinal F. Florit en su discurso de clausura³⁷, atiende no sólo a la verdad teológica en sí, sino también en su aspecto del “propter nos homines et propter nostram salutem”, salvaguardando así la esencia misma económico-funcional de la Revelación de Dios a los hombres. Sin que esto quiera decir descuido del aspecto ontológico que posee toda verdad teológica, o implique caer en un mero historicismo y relativismo. Este sistema teológico en el que las disciplinas teológicas se articulan así orgánicamente dentro del marco escriturístico de la historia de la salvación es, a juicio del P. C. Vagaggini³⁸, el nuevo sistema que se abre ante la teología católica, el cuarto dentro de su historia, después del sistema patristico, escolástico y neoescolástico.

³⁶ Cf. p. 2 supra.

³⁷ Card. H. Florit, *Theologia post Concilium Oecumenicum Vaticanum II*.

³⁸ C. Vagaggini, *Historia salutis et methodus theologica*.