

es decir, dependiente de su influjo. Esa historia *con Cristo* sería *Heilsgeschichte*, en virtud del hecho futuro, Cristo, que anticipaba su influjo salvífico.

Y al revés, en el *ahora temporal* de Cristo, puede desarrollarse una historia *sin Cristo*, al margen de su acción salvífica. Tal historia sería *Unheilsgeschichte*, a pesar de tener lugar en el tiempo en que se revela la "justicia de Dios".

V. Conclusiones

A la luz de las reflexiones que anteceden, podemos sacar el siguiente resultado, que condensamos en breves conclusiones:

1. Pese a las dificultades ocasionadas por la poca claridad de las expresiones paulinas, nos parece que no tiene fundamento realmente consistente la afirmación de que Pablo considera el AT. como *Unheilsgeschichte*.
2. No hemos encontrado ninguna frase paulina que exprese claramente el sentir del Apóstol respecto al AT. como *Heilsgeschichte*.
3. Sin embargo, hay en Pablo, algunos elementos que fundamentan la afirmación de que el Apóstol concebía el AT. como *Heilsgeschichte*, como economía salvífica que dio lugar a una historia de salvación, en dependencia de Cristo.

Los elementos son:

- a) El empeño de Pablo en establecer una continuidad entre el AT. y el NT. (véase el sentido de Rom. 4 y 9-11, en el plan de la carta) y toda su teología del plan divino en sus líneas maestras, que va a terminar en Cristo (toda la carta a los Gálatas).
- b) El caso de Abrahám (Gál. 3,6; Rom. 4) considerado como Padre de los que se salvan por la fe, Padre de los creyentes, entendiendo este término "creyentes", en sentido amplio y no restringido a los contemporáneos de Pablo.
- c) La existencia de un "resto", en el cual se lleva a cabo la historia de la salvación. El término "resto" vale tanto para el AT. como para el NT. (ver Rom. 11, 3-5 en nota 16). Por otro lado Pablo no podía ignorar la importancia de este término "resto" en la tradición profética; tradición que él ni corrige ni limita.

FUNCION Y NECESIDAD DE LA IGLESIA

A propósito de una teología abierta para el laico adulto

Por E. LAJE, S.J. (San Miguel)

Con la obra, *Esa comunidad llamada Iglesia*, de J. L. Segundo en colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo, se ha dado comienzo a una nueva colección que lleva el título de *Teología abierta para el laico adulto*¹. Su tema central es la particularidad y la universalidad de la Iglesia y su necesidad para la salvación. La obra se pone en la corriente teológica que H. Nys califica como una teología que tiene en cuenta los hechos y que se apoya en una visión global del hombre².

MT. 25, 31-46

Partiendo de Mt. 25, 31-46 donde se dice que toda la humanidad será juzgada con el mismo criterio, *el amor mutuo*. Segundo explica esa línea de pensamiento sobre la salvación que muestra cómo Dios, gracias a Cristo, puso en las manos de todos los hombres el amor como medio divino de salvación (p. 27).

¿Cómo justificar entonces la importancia y la necesidad para la salvación de la Iglesia, comunidad particular, constituida de fe y sacramentos? Segundo encuentra en la imagen del juicio un dato esencial para resolver este problema: *la sorpresa general*. La inmensa mayoría de los hombres, que nunca conoció a Cristo, "hará la pregunta que Cristo pone en sus labios: *Señor, ¿cuándo te vimos?* ¿Cuándo nos encontramos contigo, hambriento, necesitado, y te socorrimos o te negamos ayuda? Y la respuesta es que poco importa que no lo hayan reconocido. El valor de lo que hicieron por uno cualquiera de los hombres, pensando que su amor se detenía en él, va hasta Dios, hermano de todos, y llega hasta la vida eterna" (p. 25).

Según esa misma imagen, ¿qué distingue al cristiano? "Sólo una cosa, que él no se sorprenderá del criterio que sirve al juez para juz-

¹ J. L. Segundo, en colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo, *Teología abierta para el laico adulto. I Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohlé, Buenos Aires, 1968, 258 págs.

² H. Nys, *Le salut sans l'Évangile*, Cerf, París, 1966 (cfr. Stromata 23 [1967], 203-204). Para una visión de conjunto de esta problemática en la teología actual, cfr. G. Thils, *Propos et problèmes de la Théologie des Religions non chrétiennes*, Casterman, 1966 (cfr. Stromata, 23 [1967], 204-205).

gar a todos los hombres. El no preguntará: Señor, ¿cuándo te vi? Porque si él es *creyente*, es precisamente por haber aceptado la Revelación de ese plan universal que culmina en el juicio" (p. 26).

Para Segundo el cristiano es *el que sabe de antemano*, porque recibió no sólo la redención sino también la revelación. Y esto es lo que lo distingue y lo define (p. 27).

ESENCIA DE LA COMUNIDAD ECLESIAL

La Iglesia es consecuentemente la comunidad de la fe y de los sacramentos, que posee por la revelación el secreto de lo que ocurre realmente en la historia humana, conoce su trama y lo que en ella se está jugando en profundidad. Tenemos así una definición previa: *Iglesia-comunidad de los que saben el secreto de la historia humana* (p. 46).

"La revelación, dice Segundo, es tanto la revelación de Dios como la revelación de lo que sucede en la humanidad. Por lo mismo S. Pablo llama a la revelación cristiana conocimiento del *misterio*, y *misterio* tiene en San Pablo la significación de un plan de Dios, oculto pero universal en su operación, que recorre toda la historia. Ese plan de amor, centrado en la Encarnación y en la Redención histórica de Cristo, tiene como dos planos. En uno de ellos, la Encarnación y la Redención actúan desde el comienzo de la humanidad hasta su fin. En otro plano; el *conocimiento* de ese plan de amor, de su misterio operante que es la Encarnación Redentora, actúa sólo desde que Cristo vino a la historia humana" (p. 50-51).

"Gracias a ese conocimiento y sabiduría... la Iglesia es como la conciencia de la humanidad, es decir, la humanidad cuando llega al pleno conocimiento de lo que está ocurriendo en ella. Por ello la Iglesia es en cierto sentido toda la humanidad, la congregación del género humano, al igual que lo que hay de consciente en nosotros representa todo nuestro ser" (p. 53).

Segundo se pregunta y responde a continuación sobre la diferencia entre recibir directamente de Dios la gracia con qué poder amar y salvarse, y recibirla mediante los sacramentos plenos de la Iglesia (p. 54-56): "La gracia que pasa por el sacramento de deseo, sólo Dios la conoce. Pasa *misteriosamente al hombre*. En cambio, el sacramento no sólo confiere la gracia al cristiano, sino que se la *significa*. Se la hace conocer. El cristiano, en efecto, por su esencia, por su misión, es el que sabe, el que conoce la realidad oculta del regalo de Dios, lo que verdaderamente pasa sin que los hombres lo sepan" (p. 56-57). "Tanto por la fe como por los sacramentos el cristiano entra en posesión de ese secreto que permanece misterioso, pero no ineficaz, para el resto de la humanidad" (p. 57).

Partiendo de estos elementos Segundo intenta la síntesis entre las dos líneas de pensamiento sobre la salvación que encontramos en el NT, entre la que atribuye la salvación al amor (Mt. 25, 31-46) y la que la atribuye a la fe y al sacramento (Mc. 16, 16). "Todos los hombres, a menos que retrocedan por mala voluntad, marchan por el mismo camino, y éste conduce a la salvación: es el don de sí en el amor. Sólo que en esta marcha común de la humanidad orientada por una ley que Dios ha puesto en el corazón de los hombres, hay quienes saben, por revelación de Dios, algo que a todos interesa: el misterio de esa marcha³. Y lo que saben, lo saben para contribuir con ello a la marcha común" (p. 58).

FUNCION Y NECESIDAD DE LA IGLESIA

Como se ve, "Cristo utiliza dos fórmulas diferentes para designar el camino hacia la salvación. Cuando se refería al juicio de Dios sobre toda la humanidad indistintamente, lo requerido en el hombre era, simplemente, un amor real. Cuando se refería a la función de la Iglesia y les hablaba a los Apóstoles, unía la salvación a la fe y al sacramento. Como dijimos, Cristo habla en los dos textos de lo mismo: del amor real. Pero el amor real *cristiano, eclesial*, se vive en la fe y en el sacramento, es decir, en la plena conciencia de lo que es, según la revelación de Dios. Ello equivale a decir que si al hombre lo salva el amor humano, al cristiano lo salva el amor cristiano, es decir, el amor vivido en el plano de la fe y del sacramento" (p. 84)⁴.

"Pero, concretamente, ¿qué depende en la humanidad de que el cristianismo, o mejor, de que la gracia de Dios pase de su realidad anónima a su realidad consciente, explícita, refleja, a través de la comunidad cristiana?" (p. 88). "La necesidad de la Iglesia no puede, pues, comprenderse definitivamente sino en relación con su contribución esencial al mundo, y para ello, hay que profundizar a su vez en la relación que existe entre la *comunidad de los que saben* el misterio del amor y los que realizan ya ese amor sin conocer aún su misterio" (p. 88).

³ K. Rahner habla de *eine Christenheit anonymen Art*. Cfr *Grundzüge einer katholisch-dogmatischen Interpretation der nicht-christlichen Religionen in Pluralismus, Toleranz und Christenheit*, 1961, pp. 55-74; *Escritos de Teología: La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII "Mystici Corporis Christi"*, t. II, pp. 9-94; *Historia del mundo e historia de la salvación*, t. V, pp. 115-134; *El cristianismo y las religiones no cristianas*, t. V, pp. 135-156.

⁴ Esta distinción de Segundo nos parece poco adecuada porque si el amor salva al hombre es debido a que ese amor ha sido elevado por la gracia de Cristo, de manera que todo amor que salva es cristiano, es decir, caridad sobrenatural, aunque todavía no se viva conscientemente en el plano de la fe y del sacramento.

“La relación entre el hombre de buena voluntad y el cristiano que trabaja en la construcción del mundo, vocación una y divina de todo hombre, no consiste solamente en que ambos colaboran cada uno desde el plano del conocimiento que le es propio (uno anónimamente, implícitamente, espontáneamente, y otro con un conocimiento preciso, explícito, reflejo), sino que ese trabajo es para el hombre de buena voluntad un comienzo de fe, un caminar hacia un encuentro, el prepararse para un diálogo, la formulación progresiva de una pregunta que busca cada vez más intensamente, con la intensidad misma del amor, la buena noticia que el cristiano tiene que dar. Así pues, si el amor es una fe que comienza, *esta fe está hecha para dialogar con la fe plena*” (p. 90).

El cristiano “sabe algo: que el menor de los hombres tiene un valor absoluto y por ende un derecho absoluto a que se lo ame al precio que sea. ‘Lo que hiciéreis al más pequeño de mis hermanos, me lo hacéis a mí’ (Mt. 25, 40). Y eso que él sabe es un elemento esencial de ese diálogo en que los hombres preguntan qué hacer con un amor cuyas exigencias no terminan jamás” (p. 95).

“Aun sin admitir toda la esperanza, la amplitud, del amor cristiano, el sólo hecho de convivir con hombres que aman con esperanza y amplitud hará que en muchos casos la duda sea resuelta en favor del amor. El amor se habrá entonces realizado y para eso, y no para otra cosa, Dios reveló a los hombres su misterio” (p. 97).

“Ahí está la necesidad de la Iglesia, ahí se ve lo imprescindible que es en el plan de salvación de la humanidad el que en medio de los hombres y junto a todos estén los que saben el misterio del amor, dialogando con los que en ese camino hacia el Evangelio tropiezan con los interrogantes del amor” (p. 97).

REFLEXIONES CRITICAS

Las ideas expuestas por Segundo⁵ nos parecen ricas y sugerentes para explicar la función profética de la Iglesia. Pero la Iglesia tiene, en el seno de la familia humana, no sólo una función profética, sino también una función *sacramental* que Segundo no explicita.

La Iglesia no es solamente la *conciencia de la humanidad*, la *comunidad de los que saben el secreto de la historia humana* en cuanto depositaria de la revelación del plan salvífico de Dios (Ef. 1, 3 .ss.), sino que es también, en la presente economía, instrumento de Dios para

⁵ Ya antes que él, sin embargo, H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Herder, Freiburg, 1963, especialmente p. 95 (cfr. Ciencia y Fe, 20, [1964], 242-243; Stromata, 21, [1965], 626-629), presenta a la Iglesia como la comunidad escatológica que declara y proclama la significación de la historia universal de salvación.

la realización de ese plan. Dios se vale de la Iglesia no sólo para hacer conocer a los hombres el sentido de la historia y su designio salvador, sino también para comunicarles su gracia. No existe para los hombres otra gracia que la gracia de Cristo. Si los hombres pueden salvarse por el amor al prójimo es porque ese amor, por la gracia de Cristo, se ha convertido en caridad sobrenatural. Y la Iglesia como plenitud de Cristo es de alguna manera canal de esa gracia.

La salvación de la humanidad en Cristo se realiza por el misterio de su muerte y resurrección. Y aunque Cristo murió y resucitó una sola vez para siempre, es necesario, en la presente economía, que cada generación se adhiera libremente al sacrificio redentor. Es necesario que cada hombre dé su sí personal de conformidad con la satisfacción de Cristo. Un sí, sin embargo, que no tiene un sentido puramente individual porque Dios ha querido que nuestra salvación tenga una dimensión comunitaria. En realidad, sólo hay un predestinado: el Cristo total. Por eso, cuando damos nuestro sí nos incorporamos a un organismo de salvación, al Cuerpo de Cristo que es la Iglesia⁶.

Esta adhesión e incorporación a Cristo en su misterio pascual se nos hace posible gracias a la instrumentalidad de la Iglesia que celebra la Eucaristía. En la celebración eucarística el misterio pascual se hace presente en nuestra historia personal y comunitaria para envolvernos con su fuerza salvadora. “En su esencia más profunda, dice Rahner, es la Iglesia la presencia histórica permanente en el mundo, del Verbo de Dios hecho carne. Es la perceptibilidad histórica de la voluntad salvífica de Dios hecha acontecimiento en Cristo. Por eso también la Iglesia en cuanto acontecimiento está presente en la forma más tangible e intensa allí donde, por las palabras de la consagración pronunciadas con legítimos poderes, se hace presente Cristo mismo en su comunidad, dispensando la salud en su condición de crucificado y resucitado; cuando la salud de la redención se actúa eficazmente en la comunidad porque se hace presente con perceptibilidad sacramental; cuando la *nueva y eterna alianza*, que El instituyó en la cruz, adquiere la presencia más perceptible y actual en la sagrada anamnesis de la primera institución”⁷.

Por eso, “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea un signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”⁸. La Iglesia es sacramento de Cristo y de la

⁶ Cfr. G. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*. Est. Eclesiásticos, 41, (1966), 142; O. Semmelroth, *El problema de la unidad del concepto de Iglesia*, en *Panorama de la Teología actual*, p. 416.

⁷ K. Rahner, *Episcopado y Primado*, en *Episcopado y Primado*, Herder, Barcelona, 1965, p. 30.

⁸ Const. dogm. “Lumen Gentium”, n. 1.

humanidad redimida. En su culto eucarístico, el misterio pascual se hace presente y actual para cada generación humana de manera que ésta puede libremente hacer suyo el sacrificio de Cristo. Al ofrecerse con Cristo al Padre, la Iglesia *representa y personifica* a toda la humanidad, también a aquella parte que todavía no ha recibido el don de la fe pero cuyo amor y gracia son el amor y la gracia de Cristo. Esa parte de la humanidad se salva por el amor, pero por un amor que, sin que ella lo sepa, llega hasta el Padre por la mediación del Hijo cuyo sacrificio redentor se actúa eficazmente en la celebración cultual de la Iglesia.

Por tanto, la Iglesia no sólo *concientiza* a la humanidad revelándole el designio salvífico de Dios, como dice Segundo, sino que al mismo tiempo la *personifica y representa* en la adhesión libre de cada generación al sacrificio redentor de Cristo hecho presente en la celebración eucarística.

REFLEXIONES SOBRE DOS CASOS DE DERECHO ECLESIASTICO

Por L. KUKOVICA, S.J. (San Miguel)

Estas líneas quieren llamar la atención sobre un problema que con tanta frecuencia se presenta al sacerdote en su actividad pastoral y al cual no encuentra solución en la legislación actual eclesiástica. El autor se pregunta si no habría alguna salida a este impasse.

I

Es frecuente que los tribunales eclesiásticos deban ocuparse de las causas de nulidad del matrimonio por falta de algún elemento substancial en el contrato matrimonial. Si esta falta es pública en el sentido de poder ser probada en el fuero externo¹, la cosa no es grave, ya que los jueces fácilmente llegarán a la certeza moral acerca de la nulidad del matrimonio en cuestión y darán la sentencia correspondiente. Cosa diferente es, si se trata de un vicio oculto que no se puede probar en el fuero externo y que por lo tanto impedirá a los jueces llegar a la certeza moral de la nulidad; tendrán que sentenciar: *non constat de nullitate matrimonii in casu*. Entonces se producirá la trágica situación: a los interesados constará la nulidad de su matrimonio, mientras que la Iglesia los considerará casados según el principio enunciado en el canon 1014 del C. I. C. De esta manera se creará un conflicto insoluble entre el fuero externo e interno con consecuencias dolorosas para la vida de los dos esposos.

Ilustremos lo dicho con un ejemplo ciertamente no muy raro en la vida real. Un hombre se casa con una mujer que excluye positivamente el bien de la prole. El contrato matrimonial adolece de un vicio substancial y es por lo tanto nulo. Esto lo sabía en el momento del casamiento sólo la esposa que fue la causante de la nulidad. Más tarde lo supo también el esposo por la confesión de su esposa. Fuera de ellos dos no lo sabía nadie más hasta que el asunto se hizo público al ser llevado al tribunal eclesiástico para la eventual declaración de nulidad de este matrimonio.

¿Qué solución hay para un tal caso? Lo más sencillo por supuesto sería que la mujer cambiase su actitud frente al problema de los hijos y una vez hecho esto, se procediese a la convalidación del matrimonio.

¹ C. 1037.