

ECLESIOLOGIA Y MISIONOLOGIA EN EL SIGLO XVIII

JOSE LUIS ILLANES

SUMARIO: 1. *Hacia la constitución de un nuevo tratado*: a) Inicios del tratado «de vera religione»; b) La aparición del «de locis»; c) La constitución de la llamada Teología Fundamental clásica. 2. *El lugar del tratado «de Ecclesia» en los manuales del siglo XVIII*. 3. *Contenido del «tractatus de Ecclesia»*: a) El cristianismo en el contexto de las religiones; b) La Iglesia instrumento de salvación. 4. *Eclesiología y misionología*.

La historia de la Iglesia, de principio a fin, es historia de la misión, del sucesivo desplegarse de una acción encaminada a llevar la palabra de Dios a nuevos hombres y nuevos pueblos, a dar vida a nuevas comunidades cristianas, a implantar nuevas iglesias particulares. En ese proceso continuado cabe, no obstante, señalar períodos y etapas. Por lo que se refiere a la época contemporánea, la historia de la misión está en íntima relación con los grandes viajes que, en la etapa final de la Edad Media y los inicios de la Moderna, rompieron las fronteras del universo medieval y sentaron las bases para la creación de un haz de relaciones de alcance mundial. América, Africa, Asia, Oceanía fueron objeto de una labor misionera cada vez más intensa. Los patronatos constituidos en España y Portugal, los hombres del Colegio o Congregación de Propaganda Fide, la acción apostólica de antiguas Ordenes religiosas o de Congregaciones nuevas creadas con esta finalidad específica, fueron, junto a otras personalidades e instituciones, los protagonistas principales de esta gran empresa misional.

La ciencia historiográfica dedica pronto atención al fenómeno: a mediados del siglo XVII se cuenta ya con una historia de las misiones¹. Una consideración teológica orgánica sobre la empresa misional surge, en cambio, sólo mucho más tarde: entre mediados del siglo XIX y principios del XX². Esta afirmación podría y debe-

1. Me refiero, como es notorio, a la obra del jesuita flamenco C. Hazard, publicada en Amberes entre 1667 y 1671.

2. Para una visión panorámica de los orígenes y desarrollo de la misionología, ver A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Misiología*, en *Gran enciclopedia Rialp*, t. 16, pp. 34-37, con la bibliografía allí citada. Ver también A. V. SEUMOIS, *Introduction à la missiologie*, Schöneck-Beckentied, 1952; H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, París 1946.

ría ser matizada, ya que al hacerla hemos tenido en cuenta la aparición de la misionología como rama o cuestión teológica dotada de consistencia propia, y, tanto en la época antigua como en la moderna, una reflexión teológica sobre la misión ha existido desde mucho antes.

Una mirada incluso rápida a la historia de la teología permite comprobar, en efecto, que esa reflexión, en los tiempos modernos, es estrictamente contemporánea de ese desarrollo de las misiones al que hemos aludido al comienzo de esta disertación. Basta pensar, por citar sólo algunos ejemplos más notorios, en la multiplicidad de escritos surgidos en torno a la cuestión indígena en los años del descubrimiento y evangelización de América o en las fuertes polémicas suscitadas en torno a los ritos chinos y malabares con motivo de la evangelización en la India y en China. Rastrear esa literatura teológica para exponer el concepto de misión del que parte y la doctrina que expone al respecto sería tarea de innegable interés. No es, sin embargo, en los escritos de carácter monográfico en donde vamos a fijar nuestra atención, sino en otras obras tal vez menos creadoras, pero extremadamente significativas cuando se desea conocer lo adquirido por el saber teológico en un determinado período: los libros destinados a la docencia y, en consecuencia, dado el período que vamos a estudiar, los manuales.

¿Está presente la misionología en los manuales de eclesiología del siglo XVIII?, ¿qué nos permite afirmar respecto a las relaciones entre misionología y eclesiología el estudio de esas obras? Tales son las preguntas que nos hemos formulado. Para contestarlas seguiremos un itinerario que nos permita describir cumplidamente las características y enfoque de esos tratados eclesiológicos: primero analizaremos el contexto inmediato de las exposiciones eclesiológicas del XVIII; después, el lugar que ocupan en la sistematización teológica general; finalmente, su contenido concreto.

1. *Hacia la constitución de un nuevo tratado*

La metodología docente medieval, basada en el comentario del texto de un maestro —primero, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, más tarde, la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino— se mantuvo vigente hasta mediados del siglo XVII. A partir de esa fecha, y como consecuencia de un complejo número de factores —que van desde el influjo de las ideas sobre la demostración *more mathema-*

tico difundidas por los pensadores racionalistas, hasta el deseo de contar para la formación seminarístico-sacerdotal con textos que se aproximaran, por su estructura, a la del Catecismo para los párrocos promulgado después del Concilio de Trento—, fue perdiendo terreno frente a la progresiva difusión de manuales de carácter sistemático, análogos a los llegados hasta nuestros días³. De hecho a principios del siglo XVIII la victoria de los manuales era ya prácticamente absoluta: el período de los comentaristas había llegado a su fin.

De cara a la aparición de la misionología, una pregunta se impone: en la sistemática de esos manuales dieciochescos, ¿qué lugar ocupa el tratado sobre la Iglesia? Cuestión que, a su vez, trae consigo otra: ¿bajo qué enfoque y en qué contexto consideraron oportuno desarrollar el de *Ecclesia* los tratadistas del siglo XVIII? Los primeros manualistas se vieron enfrentados, a este respecto, con un cierto problema ya que carecían de modelos en los que inspirarse. Las grandes sumas medievales, a las que, aunque con un espíritu diverso y, en ocasiones, opuesto, siguen por lo que a la distinción entre tratados se refiere, no les ofrecían una solución ya hecha, puesto que la Iglesia no es, en esas obras, objeto de un tratado específico. Los escritos que diversos autores habían dedicado, a partir del siglo XIV, a la problemática eclesiológica (Jacobo de Viterbo, Egidio Romano, Juan de París...), tampoco constituían una orientación eficaz, ya que abordan el estudio de la Iglesia desde una perspectiva en gran parte jurídico-canónica, sin plantearse la cuestión de su engarce con el conjunto de la sistematización teológica⁴.

Las sumas medievales, y, más concretamente, la de Tomás de Aquino, presentaban no obstante dos posibilidades para insertar un estudio amplio y estructurado sobre la Iglesia: las cuestiones *de fide*, al considerar la función de la Iglesia en la transmisión de la Palabra revelada y en la aprobación de los símbolos de la fe (2-2,

3. Sobre el momento inicial de la manualística, ver Y. M. CONGAR, *Théologie*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI/1, col. 432 y H. TREMBLAY, *Les livres de base dans la tradition de la formation au sacerdoce*, en «*Seminarium*», 28 (1976) 244-262.

4. Sobre el desarrollo de la eclesiología, aparte de algunas voces de diccionario, con la bibliografía en ellas citadas (J. E. VILANOVA, *Eclesiología*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 8, pp. 197-204; O. SEMMELROTH, *Ekklesiologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, cols. 781-787), pueden consultarse las monografías de Y. M. CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, París 1968 y *L'Église: de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, así como la de R. VELASCO, *La eclesiología en su historia*, Valencia 1976.

q.1, a.10), y las cuestiones *de Verbo incarnato*, al estudiar la gracia y la capitalidad de Cristo (3, q.8, a.1-6). Los comentaristas de la época tridentina y postridentina, van a seguir de hecho uno u otro camino, con una clara preferencia por las cuestiones *de fide*. Esta fue, en efecto, la opción por la que se inclinaron, entre otros, Francisco de Vitoria, Mancio del Corpus Christi, Francisco Suárez, Charles René Billuart...⁵.

Esa preferencia por el *de fide* como contexto para la exposición eclesiológica obedece a motivaciones históricamente explicables en el ambiente polémico interconfesional: el afán por poner de manifiesto la necesidad de una autoridad doctrinal en orden a la determinación de los *credenda*, y el deseo de subrayar la visibilidad de la Iglesia, evitando todo planteamiento que, al colocar el acento en una realidad metaempírica —la gracia—, pudiera tal vez desdibujarla. Ambas preocupaciones se mantuvieron muy vivas durante los siglos XVII y XVIII. No es pues extraño que los manualistas continúen y prolonguen esa línea, pero lo hacen, en su gran mayoría, re-interpretándola a la luz de otro factor que, en parte, refuerza la preferencia por el *de fide* y, en parte, le otorga una colaboración nueva: ese factor no es otro que la aparición de los tratados *de vera religione* y *de locis*. Veamos este proceso.

a) *Inicios del tratado «de vera religione»*

La temática apologética ha estado presente, de una forma o de otra, en todo tiempo, pero su apogeo —incluso, deberíamos decir su hipertrofia— se inició en los siglos XV y XVI, cuando, al surgir en el seno del gran movimiento humanista diversos filones de signo paganizante, algunos autores advirtieron la necesidad de una defensa de la fe cristiana. A partir de ahí la producción literario-científica fue evolucionando, poco a poco, desde una defensa frente a críticas o ataques sectoriales, hasta el intento de esbozar una justificación de la fe de alcance y carácter generales, en suma desde la simple apología hasta la apologética⁶.

5. Además de los textos citados en la nota anterior, pueden consultarse L. SALAVERRI, *La eclesiología de Francisco Suárez*, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez*, Burgos 1949, I-II, pp. 39-54, y F. DE VIZMANOS, *La apologética en los escolásticos postridentinos*, en «Estudios Eclesiásticos», 13 (1934) 418-446.

6. Esta distinción está acertadamente expuesta en X.M. LE BACHELET, *Apologétique. Apologie*, en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. I, cols. 190-191.

Entre los iniciadores de esta evolución podemos citar a un Marsilio Ficino con su *De religione christiana* (a. 1474), un Girolamo Savonarola con su *Triumphus crucis seu de veritate fidei christiana* (a. 1497), un Luis Vives con su *De veritate fidei catholicae* (publicado en 1543, como obra póstuma). La crisis protestante y la consiguiente ruptura de la unidad eclesiástica provocaron un cierto abandono de esos planteamientos y dieron vida a la polémica interconfesional: no se aspiraba ya a poner de manifiesto la verdad del cristianismo, sino más bien de mostrar cuál es el verdadero cristianismo, en qué comunidad puede encontrarse la verdadera herencia cristiana ⁷.

En este sentido puede decirse que la aparición del protestantismo trajo consigo una interrupción en el desarrollo del tratado *de vera religione*. Esa interrupción fue, sin embargo, breve y, además, productiva desde la perspectiva de ese desarrollo: cuando, en años inmediatamente posteriores, dicho tratado volvió a resurgir lo hizo asumiendo las preocupaciones surgidas con ocasión de la escisión reformada y encaminándose de esa forma hacia lo que será su configuración clásica. Ese paso se dio en Francia, a finales del siglo-XVII, en un período en el que las diferencias confesionales ya se habían consolidado y todos, católicos y protestantes, sentían la necesidad de responder a las instancias que planteaba la Ilustración y, muy particularmente, su vertiente deista.

Frente a la crítica deista de la religión y, más específicamente, de las religiones positivas, se hacía necesario poner de manifiesto la legitimidad, más aún, la necesidad, primero, de la religión en general y, en un segundo momento, de la revelación o acto por el que Dios da a conocer su voluntad salvadora y establece la religión que corresponde a sus designios. El protestante Philippe Duplessis Mornay, con el *De la verité de la religion chrestienne* (a. 1581) y el católico Pierre Charron, con el *Trois verités* (a. 1593), inauguraron un estilo de argumentación, que alcanzó particular difusión a partir de la publicación por Hugo Grotio del *De veritate religionis christianae* (a. 1627; aparecido previamente en neerlandés en 1622) ⁸.

7. Para todo el desarrollo de las ideas apologeticas, además del artículo de Le Bachelet recién citado, pueden consultarse A. LANGHORST, *Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik*, en «Stimmen aus Maria-Laach» 18 (1880) 165-182, 374-387; 19 (1880) 44-64, 372-381; 20 (1881) 22-38, 412-431, 467-486; C. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 tomos, Schaffhausen 1861-1867; A. KOLPING, *Fundamental theologie*, t. I, Münster 1968, pp. 35-70; A. DULLES, *A history of Apologetics*, Philadelphia 1971.

8. Sobre estos autores ver. H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron a Pascal*, París 1933; obra escrita, en gran parte, para criticar la atribución a

El esquema al que estos escritos se ajustan, es sencillo y, supuesto el ambiente cultural al que responden y el objetivo que se proponen, eficaz, lo que explica su éxito:

a) en un primer momento, en diálogo crítico con el deísmo y el ateísmo de la época, se esfuerzan por conducir al incrédulo hacia la admisión de la existencia de un Dios vivo y providente y de la verdad de la inmortalidad del alma, en otros términos, hacia la aceptación de la importancia y de la hondura antropológica y filosófica de la actitud y de la vida religiosa;

b) a continuación, usando una metodología que es a la vez filosófica e histórica, dirigen la mirada hacia el mundo concreto de las religiones para poner de relieve la excepcionalidad del cristianismo y confirmar su origen divino, y revelado, sea mostrando la credibilidad del hecho histórico de la revelación, sea subrayando la superioridad del cristianismo frente a las demás religiones;

c) finalmente, ya a nivel intracristiano y presuponiendo la división confesional, intentan poner de manifiesto cuál de las confesiones cristianas (la católica o la protestante) es la verdadera, cuestión que acaba centrándose en torno al tema de las notas o propiedades visibles y evidenciadoras de la verdadera Iglesia de Cristo⁹.

La referencia a la Iglesia recibe así una localización que va a influir decisivamente en la estructuración de la manualística. Una ulterior determinación va a tener lugar, no obstante, como consecuencia del confluir con el *de vera religione* del otro tratado al que antes hacíamos referencia: el *de locis*.

b) *La aparición del «de locis»*

El tratado *de locis* se configura también con motivo de la crisis protestante. Dice relación no tanto, como ocurría en los planteamientos antes mencionados, a las comunidades cristianas en cuanto tales, sino a las verdades, dogmas o artículos que integran el mensaje cristiano: aspira no ya a ofrecer unos puntos de referencia que permitan discernir la verdadera Iglesia de Cristo, sino a facilitar unos criterios que permitan saber qué es lo verdaderamente revelado. Al

Grotio de la paternidad respecto al estilo de argumentación mencionado, y reivindicarla para los apologistas franceses de fines del XVI.

9. Sobre este punto véase G. THILS, *Les notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique depuis le Réforme*, Gembloux 1937.

sola Scriptura protestante se contraponen aquí el católico *Scriptura et Traditione*. Poco después de los primeros intentos de Iohannes Dobneck (ochlacus) y de Iohannes Eck (*De auctoritate Ecclesiae et S. Scripturae adversus lutheranos*, 1524 y *Enchiridion locurum comunium adversus lutheranos*, 1525), el tratado alcanza su formulación prácticamente definitiva con el *De locis theologicis* de Melchor Cano (primera edición, póstuma, en 1563)¹⁰.

Desde la fecha de su publicación, las ediciones de la obra de Cano son numerosas. También alcanzan una cifra elevada los libros que se inspiran en el del maestro salmantino, introduciendo en ocasiones algunas variantes, de ordinario de poca monta. Una de esas modificaciones nos interesa sin embargo aquí: la que apunta en la *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica* de Thomas Stapleton (a. 1578) y se consolida con las *Controversias* de Roberto Bellarmino (a. 1586-1593), es decir la tendencia a centrar la atención en la Iglesia, y más concretamente en su Magisterio, como criterio decisivo de verdad.

Los diez lugares teológicos que mencionara Cano son reducidos por Bellarmino a tres: la Sagrada Escritura y la Tradición, como realidades en las que se contiene el depósito revelado, y la Iglesia, como comunidad dotada de un Magisterio auténtico y autoritativo, juez capacitado para dirimir cuantas controversias puedan surgir respecto al sentido o interpretación de lo que Escritura y Tradición testifican¹¹. El cambio operado es importante: del interés por el método teológico, que caracterizaba todavía la obra de Cano, se pasa —con una actitud de espíritu que entronca con la de Dobnek y Eck— a la preocupación por la determinación de las verdades que deben ser creídas. Ciertamente esta preocupación estaba ya presente en Cano —fue ella la que le llevó a insistir en la primacía, respecto al quehacer teológico, de los lugares de autoridad—, pero la acentuación que adquiere en Bellarmino es, sin duda alguna, relevante. Unida a otros factores —la reafirmación de la visibilidad de la Iglesia frente al protestantismo y los ecos de la polémica

10. Sobre el *de locis*, la obra clásica sigue siendo la de A. LANG, *Die «Locis Theologici» des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Múnich 1925; ver también A. GARDEIL, *Lieux théologiques*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX, cols. 712-747, y J. BELDA, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona 1982.

11. *De controversiis christianae fidei*, Controversia primera, «De Verbo Dei» (*Opera omnia*, París 1870, t. I).

conciliarista primero y galicana después— va a ser determinante en la configuración del tenor de los tratados eclesiológicos posteriores.

c) *La constitución de la llamada Teología Fundamental clásica*

A lo largo de los siglos XVI y XVII los dos tratados cuya trayectoria acabamos de esbozar se desarrollan y difunden de modo paralelo. Era quizás inevitable que, más pronto o más tarde, alguien pensara en relacionarlos. La posibilidad de esa relación fue intuida, por primera vez —que nos conste— a comienzos del siglo XVIII en la *Theologia polemica*, publicada en 1713, por el jesuita alemán Vito Pichler¹². Pichler aspira en su obra a unificar las diversas cuestiones de que venía ocupándose la literatura polémica o de controversia. Al realizar ese intento advierte que, de hecho, existían controversias de dos tipos según el alcance que poseen y el nivel en que se sitúan: generales, que afectan a la fe considerada en su generalidad, y particulares, que dicen relación a un dogma o verdad concreta. De ahí que, abandonando la distinción entre un *de vera religione* y un *de locis* o *de controversiis*, concibe una obra unitaria, en la que comienza exponiendo las controversias generales, tratando primero las dirigidas contra los deístas y exponiendo después las mantenidas con los protestantes, para ocuparse finalmente de las numerosas y variadas controversias particulares.

La esquematización ideada por Pichler fue difundiéndose progresivamente a lo largo del siglo XVIII, hasta alcanzar una posición dominante a fines de esa centuria. Se advierte, a lo largo de ese proceso, una cierta oscilación entre enfoques apologéticos y metodológicos, pero, a fin de cuentas, terminó por imponerse un *iter* expositivo según el cual, después de haber mostrado la necesidad de la religión y la verdad del hecho de la revelación, contra escépticos, deístas, agnósticos y ateos, se pasa a tratar de la comunidad cristiana, con vistas, primero, a demostrar que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia fundada por Cristo, y, después, que esa Iglesia está dotada de una estructura jerárquica y de un Magisterio infalible que la convierte en firme garantía y juez indefectible de la verdad. Lo que, más adelante, se dará llamar Teología Fundamental

12. Algunos datos biográficos en H. HURTER, *Nomenclator literarius Theologiae Catholicae*, t. IV, 1279-1280. De la obra de Pichler he podido consultar la segunda edición publicada en Amberes en 1746.

clásica, ha encontrado su formulación. Y con ello, la eclesiología un enfoque y un contexto próximos, destinados a durar largo tiempo.

2. *El lugar del tratado «de Ecclesia» en los manuales del siglo XVIII*

Las afirmaciones que acabamos de hacer respecto al contexto de la eclesiología dieciochesca deben ser completadas y desarrolladas abordando la segunda de las cuestiones que apuntábamos al principio: la localización precisa que el tratado *de Ecclesia* recibe en los manuales de Teología dogmática. Esa localización depende del transfondo que acabamos de exponer, pero su estudio directo añade aspectos que merece la pena señalar.

De forma sintética los manuales del siglo XVIII pueden, respecto al tema indicado, agruparse en cuatro líneas o tendencias:

1.^a Encontramos, en primer lugar, un grupo de autores, situados en el primer tercio del siglo, que mantienen el esquema expositivo de los teólogos postridentinos, es decir hablan de la Iglesia en el interior del tratado *de virtutibus*, y, más concretamente, del *de fide*. Es el modelo al que se ajustan el religioso de la Orden de San Francisco de Paula, Antoine Boucat¹³, el jesuita E. Simmonet¹⁴, el también jesuita Anton Mayr¹⁵, el agustino Giovanni Lorenzo Berti¹⁶.

Conviene notar, no obstante, que si bien la sistematización se adecuaba a los moldes postridentinos, la influencia ejercida por las preocupaciones controversistas y apologéticas avanzadas en las décadas posteriores se deja sentir fuertemente. Así Boucat, por ejemplo, no sólo dedica una sección de la *dissertatio de fide* a poner de manifiesto que «ad solam Ecclesiam pertinet proponere et definere credenda in Scripturis et Traditione contenta», sino que, una vez completada la exposición de las tres virtudes teologales, vuelve sobre la cuestión en un amplio tratado *de regulis fidei* estructurado según el esquema bellarminiano y en el que incluye una detallada síntesis de la doctrina eclesiológica¹⁷. En todo caso, como comentare-

13. *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*, París 1718.

14. *Institutiones theologicae*, Venecia 1731.

15. *Theologia scholastica*, publicada en Ingolstadt entre 1729 y 1732.

16. *De theologicis disciplinis*, Roma 1739-1745.

17. Hemos podido disponer de la edición de su *Theologia Patrum* publicada en Venecia en 1766. Los tratados *de virtutibus* y *de regulis fidei* ocupan, en esta edición, el volumen IV.

mos con detalle más adelante, el contenido de la exposición obedece por entero a los nuevos tiempos.

2.^a Algunos autores, pocos en número, optan, en cambio, por situar la exposición sobre la Iglesia en el lugar que podía sugerir la *tertia pars* de la Suma tomista: es decir a continuación del tratado de *Verbo Incarnato*. Tal es el caso del profesor de la Sorbona Honoré Tournely¹⁸, del también francés Louis Bailly¹⁹ y del jesuita C. Sardagna²⁰. Posición particular, cercana en algunos aspectos a la anterior y en otros a la que expondremos en tercer lugar, es la del agustino alemán Engelbert Klupfel, que trata de la Iglesia en dos momentos: en primer lugar, en los prolegómenos, al exponer las fuentes del conocimiento teológico, donde sigue el esquema bellarminiano (Escritura, Tradición, Magisterio eclesiástico juez de las controversias); en segundo lugar, al estudiar la Redención, que cierra con la consideración del triple *munus* de Cristo; ahí, en relación con el *munus regium*, vuelve de nuevo sobre la doctrina acerca de la Iglesia, dedicando particular atención a su carácter de sociedad jerárquica²¹.

Los autores mencionados adoptan una estructuración u orden de tratados que hubiera permitido una honda exposición dogmática sobre la Iglesia, presentándola como continuadora de la misión de Cristo y anticipando, por tanto, las intuiciones que, decenios después, difundirá Möhler. Hay que reconocer, sin embargo, que, el contenido de sus exposiciones eclesiológicas no desarrolla la intuición implicada en la opción sistemática. También aquí resulta de aplicación la observación hecha respecto a la anterior línea sistemática: las preocupaciones apologéticas y polémicas tienen la primacía y son ellas quienes determinan tanto el tono de la exposición como la selección de las cuestiones estudiadas²².

3.^a Una tercera línea se caracteriza por incluir el tratado sobre la Iglesia en el volumen o parte introductoria del manual. Más con-

18. *Praelectiones theologicae*, París 1725.

19. *Theologia dogmatica et moralis*, Dijon 1789.

20. *Theologia dogmatico-polemica*, Ratisbona 1770.

21. *Institutiones theologicae dogmaticae*, Viena 1789.

22. E incluso, sobre todo en alguno de ellos, en la misma sistematización. Conviene, en efecto, advertir que si bien tanto Bailly como Sardagna incluyen el estudio sobre la Iglesia a continuación de la exposición cristológica, no unen ambos tratados directamente: entre cristología y eclesiológica colocan el tratado de *vera religione*. La Iglesia, en suma, no es vista tanto como continuadora de la misión de Cristo, cuanto como comunidad en la que persevera la religión instituida por Cristo cuya credibilidad se ha procurado mostrar. En este sentido estos autores entroncan con la cuarta postura de la que hablaremos más adelante.

cretamente, por exponer la eclesiología en el interior de un *de locis*, estructurado bien según el esquema de Bellarmino, bien según el de Melchor Cano, pero procediendo en todo caso a una considerable ampliación del espacio destinado al *locus ecclesiasticus*. Así proceden el profesor de la Sorbona L. Habert²³, el capuchino Thomas de Charmes²⁴, el benedictino C. Oberndorffer²⁵, y los jesuitas de Würzburg (Wirceburgenses) en su bien conocido manual²⁶; a ellos puede unirse el ya mencionado manual de Klupfel, cuya primera exposición eclesiológica se sitúa —como ya advertimos en su momento— en el tratado inicial o prolegómenos.

Caracteriza a todas estas obras un entremezclarse de las preocupaciones metodológicas, propias de un tratado introductorio, con las apoloéticas y más específicamente antiprotestantes: aspiran a precaver cuanto antes a los lectores frente a los peligros implicados en el principio de la *sola Scriptura* o del «libre examen» y a mostrar en consecuencia que el «principio directivo» —como dicen los Wirceburgenses— de la labor teológica es la doctrina definida por la Iglesia de Cristo. Añadamos solamente que, aunque esa sea la perspectiva dominante, la exposición eclesiológica —y esto vale para bastantes de los manuales ya citados y para los que citaremos a continuación— no se limita a esa cuestión, sino que aborda varias otras —la noción o concepto de Iglesia, la consideración de sus miembros, etc.— con el deseo de ofrecer un tratado relativamente completo.

4.^a La cuarta y última tendencia coincide con la anterior en el hecho de colocar el *de Ecclesia* en el primer volumen, libro o tomo del manual, sólo que, en lugar de comenzar con un *de locis*, en cuyo interior se sitúa la eclesiología, principian con un *de vera religione* que se prolonga con un *de vera Ecclesia Christi* y un *de munere infallibilis Ecclesiae in proponenda doctrina revelata et iudicando de controversiis fidei*. Así proceden autores como el austríaco G. Ritsch²⁷, el benedictino Martin Gerbert²⁸, ese autor inquieto y po-

23. *Theologia dogmatica et moralis*, Lyon 1709.

24. *Theologia universa*, Nancy 1751.

25. *Theologia dogmatico-historico-scholastica*, Freising 1762-1771.

26. *Theologia dogmatica-polemica-scholastica et moralis*, 1766-1771. El primer volumen —que es el que ahora nos interesa— lleva por título *De principiis theologicis* y es debido a la pluma de Heinrich Kilber.

27. *Delineatio doctrinae theologiae de vera religione et Christi Ecclesiae*, Innsbruck 1755.

28. *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae contra quasvis falsas*, Saint Blaise 1760.

lémico que fue Benedikt Stattler²⁹, el jesuita J. Widmann³⁰, el manual publicado por encargo de Antoine de Malvin de Montazet, arzobispo de Lyon³¹, el profesor del seminario de Bruchsal (ducado de Baden) J. A. Brandmeyer³², el cisterciense S. Wiest³³, el conocido representante del jansenismo italiano Pietro Tamburini³⁴, el dominico y profesor en la Facultad de Teología de Viena Pietro María Gazzaniga³⁵. A ellos habría que añadir, los manuales de Sardagna y Bailly, puesto que siguen ese mismo orden descriptivo —aunque todo el conjunto se encuentre situado, como ya dijimos, a continuación del *de Verbo Incarnato*—, y, en parte, el de los Wirceburgenses, ya que, después de un primer volumen dedicado al *de locis* incluyen uno segundo que expone el *de vera religione*, unen pues, ambos tratados, aunque con un orden diverso³⁶.

Todos estos manuales continúan y desarrollan la tendencia a unir los tratados de *vera religione* y *de locis* iniciada, a principios del siglo, por Vito Pichler, pero con una innovación grávida de implicaciones: ambos tratados se unen no ya, como ocurría en Pichler, para constituir la primera parte de un tratado de controversias, sino para servir de introducción a una exposición de conjunto del saber teológico, del que se presentan, por tanto, como apertura o fundamentación.

Los autores de finales de siglo, en los que esta opción ha al-

29. En sus cuatro obras sucesivas, reflejo de una concepción unitaria: *Demonstratio evangelica sive religionis a Iesu Christo revelatae*, Augsburgo 1770; *Demonstratio catholica*, Pappenheim 1775; *Tractatus de locis theologicis*, Weissenburg 1775; *Theologia christiana theoretica*, Ingolstadt 1776-Munich 1779.

30. *Institutiones universae theologiae*, Augsburgo 1775-1776.

31. *Institutiones theologicae auctoritate DD. Archiepiscopi Lugdunensis ad usum scholarum suae dioecesis editae*, Lyon 1780; su autor principal fue el oratoriano J. Valla.

32. *Principia catholica introductionis in universam theologiam christianam*, Rastadt 1783.

33. *Institutiones Theologicae*, Ingolstadt 1786.

34. *Praelectiones quas habuit in Accademia Ticinensi, antequam explicare aggrederetur tractatus de locis theologicis*, y *De fontibus Sacrae Theologiae deque constitutione et indole Ecclesiae christianae eiusque regimine*, Pavia 1787 y 1789.

35. *Theologia dogmatica in systema redacta*, Viena 1776, y sobre todo las *Praelectiones theologicae*, Venecia 1797.

36. El autor de ese segundo volumen de la *Theologia Wirceburgensis* es Ignatius Neubauer. Cabe señalar, por lo demás, que en la primera edición de esta obra los volúmenes fueron apareciendo a medida que estuvieron redactados, sin dar a conocer el esquema general al que obedecían; el orden definitivo fue dado en ediciones posteriores. Una sistematización análoga adoptan, en todo caso, el capuchino Viator de Cocaleo, *Tentamina theologico-scholastica*, Bergamo 1768, y el jesuita Th. A. Mayer, *Theologia dogmatico-scholastica*, Prodomo, Freiburg 1771.

canzado ya una mayor madurez, son conscientes del trasfondo que presupone e implica el paso que están dando. Quizá ninguno lo formule con más claridad que S. Wiert. Al tratar de los principios de los que pende la teología, declara que el principio último de la ciencia teológica es la autoridad de Dios que se revela, por lo que la razón humana no es, por sí misma, principio de la teología. No obstante, advierte enseguida, esa razón «ad ipsa principia Theologiae revelatae ac Religionis firmiter stabilendo summe necessaria est». En ese sentido, y ya que «non aliunde, nisi ex ratione naturali dari revelationem ostendi potest, omnino manifestum est, rationem naturalem ex hac parte merito numerari inter Theologia principia». Más aún «in firmandis Theologiae revelatae principiis omnia ultimate redeunt ad facta historica et ab auctoritate humanae cognitionis primordia capienda sunt»³⁷. El cambio de mentalidad producido con respecto a los Padres y a los grandes maestros de la época medieval y barroca, así como el influjo ejercido al escrito por el racionalismo, son patentes. La Teología es proclamada ciencia no ya porque se fundamente en la verdad divina, sino porque la razón humana alcanza a poner de manifiesto la racionalidad de la creencia.

No faltaron en las décadas posteriores autores que criticaron ese planteamiento —el más importante entre ellos fue, sin duda alguna, Kleutgen—, pero fueron poco numerosos y a lo largo del siglo XIX la actitud apologética y el orden expositivo que caracterizan a esta cuarta tendencia se fueron imponiendo hasta dominar casi por entero la escena. Continuaron publicándose manuales que, a imitación de las sumas medievales, comenzaban con una introducción destinada a definir la Teología y a señalar sus propiedades y fuentes, pero fueron haciéndose cada vez más frecuentes las obras que se ajustaban al nuevo esquema. En ocasiones se trata de manuales de Teología Dogmática que se inician con un *de vera religione* y un *de locis* expuesto uno a continuación del otro; en otras ocasiones, se trata en cambio de obras autónomas en las que —bajo los títulos de Teología General, Teología Fundamental o Apologética— se aspira, en cualquier caso, a ofrecer una fundamentación tanto de la fe como de la criteriología teológica y en cuyo interior, y desde un prisma apologético, se estudia el *de Ecclesia*.

La progresiva difusión de esta sistematización trajo consigo la

37. *Institutiones Theologicae*, t. I, §§ 93, 94, 96, 102. En la segunda edición (Ingolstadt 1788), que es la que hemos podido manejar, esta exposición se encuentra en el vol. I, pp. 136-153.

desaparición de los otros tres esquemas mencionados. El primero y el tercero —es decir la inclusión del *de Ecclesia* dentro del estudio de la fe o a modo de ampliación del *de locis*— fueron olvidados por razones obvias: la cuarta tendencia analizada y los tratados de Teología Fundamental o General que se impusieron en el siglo XIX, recogen los presupuestos ideológicos que subyacen a estos otros dos planteamientos, pero desarrollándolos con una mayor perfección técnica, era pues natural que los desbancaran. La segunda tendencia —la exposición de la eclesiología a continuación de la cristología— es superior teológicamente hablando, sólo que, como ya advertimos, el orden sistemático que estos autores adoptan no corresponde al contenido que desarrollan: la sistematización es teológica pero la exposición concreta responde, en cuanto a la materia, al tono y a la metodología, a preocupaciones polémico-apologéticas; resultaba en cierto modo inevitable que estos aspectos substantivos predominaran, y que esta otra posible sistematización cayera en olvido hasta que la gran revolución eclesiológica acontecida a mediados del siglo XIX les hiciera reaparecer. De momento el enfoque apologético condiciona por entero la eclesiología. Y, en consecuencia, podemos añadir, volviendo ya la mirada al objeto central de nuestro estudio, el papel que los tratados de la época estaban en condiciones de otorgar a la dimensión misionológica.

3. Contenido del «tractatus de Ecclesia»

Pasemos pues a analizar ese contenido material de la eclesiología dieciochesca al que ya hemos aludido varias veces y en el que, como hemos señalado, coinciden substancialmente —aunque con ciertas diferencias de matiz— la casi totalidad de los autores de ese período, a pesar de que se separen respecto al lugar sistemático donde sitúan la exposición eclesiológica, e intentemos así descubrir qué acogida reservan a las consideraciones misionológicas.

En términos generales puede decirse que la eclesiología que nos ofrece la manualística de la época se compone de cinco piezas fundamentales: la noción o definición de Iglesia; la visibilidad como propiedad esencial de la comunidad eclesiástica, tema que se amplía y prolonga con la consideración de quiénes son sus miembros y de la necesidad de la unión con ella para alcanzar la salvación; las notas de la Iglesia; la perennidad e infalibilidad de la Iglesia y su capacidad para definir la verdad cristiana; el régimen o estructura de la

Iglesia, con particular insistencia en la realidad y amplitud del Primado del Romano Pontífice³⁸.

La simple enumeración de esos epígrafes confirma, en continuidad con cuanto venimos diciendo, el enfoque apologético y jerárquico de la eclesiología de la época. Un dato, relacionado muy inmediatamente con el tema que directamente nos ocupa, salta enseguida a la vista: la ausencia de un tratamiento específico de la misión de la Iglesia. Resulta también obvio que la perspectiva adoptada es más estática que dinámica, lo que, obviamente, incide en la posibilidad misma de plantear con hondura el tema de la misión. Convendrá no obstante no precipitar conclusiones y analizar previamente la exposición de aquellas cuestiones en las que resulta más connatural una referencia a la dimensión misionológica. Esas cuestiones son concretamente dos: la consideración de la Iglesia ca-

38. Citemos a modo de ejemplo, los epígrafes principales de la exposición eclesiológica de cuatro autores, representantes de cada una de las cuatro opciones sistémicas antes señaladas.—A. BOUCAT, *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*: «Utrum fuerit Ecclesia in lege natura; Utrum fuerit Ecclesia in lege scripta; Utrum detur Ecclesia in Nova Lege; Utrum praeter regulas mortuas requiratur animata, seu Ecclesia quae sit supremus controversarum fidei iudex; Utrum Ecclesia sit infallibilis; Num Ecclesia militans sit visibilis et quatenam sint eius membra; De notis Ecclesiae» (la 1.ª edición de esta obra tuvo lugar en París, en 1718; hemos consultado la edición de Venecia de 1765, en la que la eclesiología se encuentra en el tomo IV, y ocupa pp. 360-440).—H. KILBER, *Theologia dogmatico-polemica-scholastica et moralis* (Wirceburgenses): «Quae sit notio Ecclesiae Christi, an et per quas notas discerni possit vera Christi Ecclesia?; An vera Christi Ecclesia deficere possit?; Quatenam sit vera Christi Ecclesia?; Quatenam ea sint, quae ad notionem Conciliorum Ecclesiasticorum universim faciunt?; Penes quem jus sit convocandi Concilium generale, et convocato praesidendi?; Quinam sint convocandi ad Concilium generale?; Quando et quantam auctoritatem habeat Concilium generale?; An S. Petrus habuerit Primatum Ecclesiae?; An Romanus Pontifex obtineat Primatum Ecclesiae?; An Romanus Pontifex sit supra Concilium generale?; An Romanus Pontifex summam habeat auctoritatem?» (1.ª edición Ingolstadt 1771; hemos usado la tercera edición, París 1880, en la que el *De principiis theologicis*, debido a Kilber, ocupa el tomo I; la eclesiología se encuentra en pp. 85-390).—H. TOURNELY, *Praelectiones theologicae*: «De natura, definitione, auctore et antiquitate Ecclesiae; De notis Ecclesiae; De visibilitate Ecclesiae; De perpetuitate seu indefectibilitate Ecclesiae; De auctoritate Ecclesiae in rebus ad Religionem pertinentibus; De infallibilitate seu inerrantia Ecclesiae in causis fidei et morum definiendis; Quale sit a Christo institutum regimen Ecclesiae; De membris Ecclesiae; De capite Ecclesiae seu de primatu Romani Pontificis» (1.ª edición París 1725; hemos manejado la edición de Venecia de 1764, en la que el *de Ecclesia* constituye el tomo V, que consta de 432 pp.).—P. M. GAZZANIGA, *Praelectiones theologicae*: «De nomine et definitione Ecclesiae; Vera Ecclesia debet esse visibilis; Ostenditur Ecclesiam Christi visibilem nec defecisse unquam, nec deficere posse; Asseritur summa et infallibilis Ecclesiae auctoritas in definiendis quaestionibus fidei et morum; Ostenditur Concilia generalia rite, ac legitime celebrata in fidei morumque definitionibus errare non posse; De notis Ecclesiae; De Romani Pontificis Primatu» (1.ª edición, Venecia 1792; la exposición eclesiológica, constituye la parte final del tomo I, isagónico, en el que ocupa pp. 195-280).

tólica como la verdadera Iglesia de Cristo en la que subsiste la única religión verdadera, y el estudio de la necesidad de la Iglesia para la salvación.

a) *El cristianismo en el contexto de las religiones*

Los tratados clásicos *de vera religione* se articulan, como ya dijimos, en dos tiempos. En un primer momento, procediendo de manera *a priori* o deductiva, aunque recurriendo a la experiencia histórica para fundamentar algunas afirmaciones, se esfuerzan por poner de manifiesto la realidad de Dios y el valor y la necesidad no sólo de la religión en general sino, más concretamente, de la revelación. Una vez llegados a este punto, abandonan el método deductivo para situarse de lleno en la historia y colocar a los lectores frente al cristianismo como religión que se presenta a sí misma como de origen divino, es decir como religión revelada. Esa pretensión cristiana es confirmada, entre otras cosas, mediante una comparación entre el cristianismo y las diversas religiones históricas destinada a mostrar la superior y trascendente perfección que posee la fe cristiana.

Esta forma de proceder tiene —por lo que al último paso se refiere— sus antecedentes en los apologetas de la época patristica y medieval, que en más de una ocasión procedieron a comparaciones de ese género entre el cristianismo y la religión greco-romana o el judaísmo y, más tarde, la religión mahometana. Los tratados *de vera religione* del siglo XVI y siguientes, y los manuales del siglo XVIII que los continúan y prolongan, hacen lo mismo, pero ampliando el panorama para hacer referencia a aquellas religiones que —precisamente a través de las narraciones realizadas por los misioneros— estaban siendo cada vez mejor conocidas en Europa: las de China, India, Japón, Persia, etc.³⁹ La conclusión a la que se llega es clara: el cristianismo trasciende a las otras religiones; su excelencia confirma que se trata de la única religión verdadera, es decir el camino instituido por Dios para otorgar la salvación, frente al cual las otras religiones se presentan como deficientes e incompletas, más aún falsas y desviadas.

La argumentación apologética, como ya vimos, no se detiene ahí,

39. Puede verse, a modo de ejemplo, la exposición muy sintética, pero bastante completa, de E. KLUFFEL, *Institutione theologiae dogmaticae*, Viena 1789, § 23 (hemos trabajado con la edición realizada en Madrid en 1836; en ella el párrafo mencionado se encuentra en el t. I, pp. 32-35).

sino que dando un paso más, y ya dentro del ámbito cristiano, aspira a poner de manifiesto, e incluso demostrar, cuál de las diversas confesiones cristianas es la verdadera Iglesia de Cristo. La vía seguida es la de las notas, o —como las define uno de los autores de la época— los «signos visibles ciertos e indudables por los que la verdadera Iglesia de Cristo puede ser discernida de las falsas sectas de herejes y cismáticos, que se llaman a sí mismas cristianas sin motivo ni fundamento»⁴⁰.

Este estudio de las notas está presente, ocupando mayor o menor espacio, en la totalidad de los manuales del siglo XVIII. El esquema expositivo coincide también en sus líneas generales. Encontramos en primer lugar, un apartado de carácter introductorio destinado a poner de manifiesto qué propiedades deben considerarse como notas de la verdadera Iglesia; es decir, en términos más concretos, a demostrar que el criterio alegado por los protestantes —la recta predicación de la fe y el legítimo uso de los sacramentos— no es una auténtica nota, puesto que, se afirma, carece de la suficiente visibilidad, y a presentar, en cambio, como notas fidedignas las cuatro que enuncia el Símbolo: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Sentadas así las bases, se procede a analizar cada una de las notas, fundamentando primero, mediante el recurso a la Sagrada Escritura, que se trata de una cualidad con la que Cristo quiso estuviera adornada la Iglesia; mostrando después que esa cualidad se encuentra o verifica en la Iglesia católica, y pasando por último a señalar que carecen de ellas las diversas confesiones cristianas no católicas. Esa argumentación concluye con una declaración neta: «estas cuatro notas, sin duda alguna, competen sólo a la Iglesia romana, como resulta evidente a cualquiera que considere esta cuestión»⁴¹ y «por tanto la Iglesia católica-romana es la verdadera Iglesia de Cristo»⁴².

A través de ese doble paso la Iglesia Católica es situada ante el panorama amplio de las confesiones cristianas y ante el mucho más extenso de las religiones, para ser proclamada, en uno y otro caso,

40. Se trata de Thomas de Charmes, *Theologia universa*, 1.ª edición Nancy 1751. Hemos manejado la edición quinta, Lyon 1790; el texto citado se encuentra en t. I, p. 199.

41. A. BOUCAT, *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*, edición citada en la nota 38, t. IV, p. 440.

42. *Institutiones theologicae*, publicadas por encargo y con la autorización del arzobispado de Lyon en 1780; citamos por la edición de 1784, también de Lyon; la frase citada está en p. 415.

como la verdad que se destaca en el horizonte de la confusión, la ignorancia o el error.

Es obvio que un tal planteamiento tiende, de por sí, a provocar una aguda conciencia de responsabilidad y de misión: equivale en efecto a situar al cristiano singular, y a la Iglesia católica en su conjunto, ante el deber de difundir esa verdad salvífica de la que es depositaria. Un estudio de la historia de la piedad cristiana nos permitiría encontrar, a lo largo del siglo XVIII, testimonios que manifiesten una clara percepción del drama implicado en la separación de la unidad católica y, en mayor número, de la urgencia de la acción misionera. Esa inferencia se mantiene, no obstante, a nivel del existir cristiano sin repercutir en la exposición académica, al menos tal y como los manuales nos la conservan. De hecho la argumentación desarrollada por los manuales dieciochescos no tiene objetivos primariamente apostólicos o misioneros, sino que se encamina de forma directa y exclusiva a fortalecer en los alumnos la convicción acerca de la racionalidad de la fe cristiana y de la autenticidad de la propia vivencia eclesial. El impulso ecuménico o misionero podía, pues, surgir a manera de repercusión existencialmente lógica e incluso inevitable en el cristiano singular, pero no es expresamente buscado como meta de la exposición intelectual ni aparece en los textos académicos.

En suma, la argumentación en torno a la verdad del cristianismo y la consideración de las notas de la verdadera Iglesia tienen, en los manuales del siglo XVIII, finalidades apologéticas y no misionológicas. De la labor misionera no se habla expresamente. Ninguno de los manualistas parece haber sentido la necesidad de referirse a ella, de considerar lo que reclama desde una perspectiva pastoral y lo que da a conocer respecto al ser y al vivir de la Iglesia. En otras palabras, la acción misional es, en esta época, reconocida como una dimensión apostólica consubstancial al cristiano, pero no ha adquirido todavía naturaleza de cuestión teológica recibida, ni menos aún valorada como *locus theologicus* capaz de fecundar la eclesiología.

b) *La Iglesia instrumento de salvación*

La conclusión que acabamos de apuntar, y las consideraciones que la acompañan, se ve reforzada si analizamos la segunda cuestión a la que deseamos referirnos: la exposición que estos manuales hacen respecto al tema de la necesidad de la Iglesia para la salva-

ción. Ambas cuestiones están, por lo demás, muy relacionadas, ya que la argumentación apologética, al mostrar la insuficiencia de las religiones no cristianas y al subrayar el alejamiento de la plena verdad católica por parte de las confesiones separadas, coloca ante el grave y crucial problema de la situación existencial de quienes nacen y viven en esas religiones o comunidades.

Al abordar esta cuestión algunos autores del siglo XVIII se mantienen exclusivamente a nivel cognoscitivo, es decir subrayando las deficiencias del conocimiento natural y la necesidad de que Dios ilumine a los hombres por medio de la revelación, pero sin desarrollar las consecuencias soteriológicas⁴³; otros, en cambio, desembocan de lleno en el tema de la salvación entendida en toda su amplitud: la necesidad de la Iglesia para la salvación, la consideración del cristianismo como único camino salvífico, el «extra Ecclesiam nulla salus», ocupan así un primer plano⁴⁴.

Cabe advertir, en todo caso, que al tratar de este tema, unos y otros autores están preocupados primariamente —como ya hemos reiterado— no tanto por los infieles o por los nacidos en el protestantismo, cuanto, más bien, por las consecuencias que el influjo de las ideas racionalistas e ilustradas de la Europa del XVIII podía ejercer en los ambientes cristianos. El latitudinarismo de un Jurieu, y su afirmación de que basta para ser cristiano con creer en los que califica de artículos fundamentales; la negación de la incidencia humana y ética de la religión que se advierte en un Hobbes y, sobre todo, en un Bayle; las críticas a las religiones positivas y el canto a las excelencias de una religión meramente natural de un Shaftesbury, un Toland, un Voltaire o un Rousseau; en suma, el indiferentismo en materia de religión constituye la desviación que ante todo y sobre todo aspiran a combatir.

Esa preocupación apologética les lleva a una crítica del indiferentismo considerado en sí mismo y en sus postulados, poniendo de manifiesto la insuficiencia de la idea de Dios que presupone, y denunciando que, a decir verdad, el indiferentismo implica y se reduce al ateísmo⁴⁵. De otra parte, y a fin de replicar a las argumen-

43. Tal es, por ejemplo, el caso de Pedro María Gazzaniga que, como buen dominico, sigue la línea argumentativa expuesta por Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1 (obra y edición citadas en la nota 38, pp. 48-66).

44. Así ocurre, por ejemplo, entre otros, en los tratados de Thomas de Chartres, de Antonio Boucat y de Ignatius Neubauer.

45. Es particularmente incisivo a este respecto Ignatius Neubauer, que vuelve sobre el tema en diversas ocasiones. Como ya dijimos —cfr. nota 38— hemos mane-

taciones históricas en favor de una religión meramente natural desarrolladas por algunos ilustrados, se lanzan a una denuncia de las deficiencias y vicios del paganismo, que recoge, en ocasiones, expresiones patristicas, pero ampliándolas y amplificándolas con otras consideraciones y con referencias a sucesos o situaciones posteriores⁴⁶.

Dentro de ese contexto surge la pregunta —en bastantes ocasiones planteada a modo de objeción— sobre la posibilidad de alcanzar la salvación fuera del ámbito visible de la Iglesia. El deseo de cortar toda posibilidad de caída en el indiferentismo desemboca en formulaciones no sólo netas sino tajantes. «Ecclesia est una, extra quam salus obtineri non potest», afirma Thomas de Charmes; y, respondiendo poco después a una objeción según la cual, así como en la Antigua Ley era posible salvarse sin pertenecer a la Sinagoga, así también en la nueva economía es posible salvarse sin pertenecer a la Iglesia, sucesora de la Sinagoga, replica diciendo: «niego la paridad, ya que la Sinagoga no fue católica, puesto que reunía sólo a los judíos; la Iglesia de Cristo, en cambio, es católica, y está difundida por todo el orbe, ya que si bien sucede a la Sinagoga no participa de sus imperfecciones»; por lo demás, añade, «según muchos, fuera de la Sinagoga ningún judío podía conseguir la salvación, ya que se convertía en transgresor del pacto establecido con Dios por medio de la circuncisión»⁴⁷.

En esos textos, y en otros que podrían citarse, sus autores piensan —al menos, según el tenor literal del escrito— sobre todo en quienes, conociendo a la Iglesia católica y percibiendo de algún modo su origen divino, se apartan no obstante de ella, y no tanto en quienes no han llegado a conocer verdaderamente a la Iglesia. No obstante, la cadencia general del pensamiento resulta clara. Por lo demás incluso autores que afirman expresamente la posibilidad de salvación de quienes, por ignorancia, no forman parte de la Iglesia,

jado la *Theologia wirceburgensis* por la edición de París de 1880, en la que el *De vera religione* de Neubauer ocupa el tomo II; los párrafos aludidos están fundamentalmente en pp. 95-96, 252-255 y 274-277.

46. Esta denuncia de los defectos del paganismo es particularmente notable en Neubauer, que evita el reconocimiento claro de toda virtud en los gentiles o, al menos, se esfuerza por subrayar sus defectos, incluso respecto a aquellos que, como un Platón o un Séneca, fueron más alabados por la Patristica (ver, por ejemplo, o. c. en la nota anterior, pp. 54-58 y 116-117).

También se advierte en él con gran claridad la preocupación anti-ilustrada que provoca esas diatribas. Citemos las palabras que escribe la primera vez que aborda el tema: «Cum per gentilium apothéosin suae etiam irreligionis coeli portas aperire contentur, hodierni increduli; ut explodatur hic impietatis cavillus...» (obra y edición citada en la nota anterior, p. 54).

47. Obra y edición citadas en la nota 40, pp. 206 y 208.

reconocen que quienes de buena fe hacen «quod in se est» no dejan de ser asistidos por Dios, al descender después a lo concreto se muestran enormemente reacios a la hora de admitir que, de hecho, se dé virtud y más aún salvación «extra septa visibilis Ecclesiae». Así acontece en Neubauer, que explica con detenimiento el principio teológico recién mencionado⁴⁸, pero, sin extraer de él apenas conclusiones, más aún dando, en la práctica, una interpretación minimista. El texto más fuerte en ese sentido se encuentra en la respuesta a una de las objeciones que, de acuerdo con el método expositivo de la época, recoge después de una de sus tesis. Contestando a un anónimo objetor, según el cual existirían importantes y prudentes autores católicos que reconocen que la mayor parte de los herejes y cismáticos obtienen la salvación, escribe: «No conozco a ninguno de los nuestros que afirme que la mayor parte de los herejes y cismáticos obtiene la salvación. Ni siquiera podemos decir que se salve la mayor parte de los nuestros, aunque tengan la verdadera fe y cuenten con la ayuda de esos medios necesarios para la salvación que son los sacramentos, ya que muchos son los llamados a la fe y a la gloria, pocos en cambio los elegidos. Diré claramente lo que considero la realidad. Me parece que apenas uno entre muchos podrá (excusado por ignorancia invencible) salvarse fuera de la Iglesia: ya que o bien el error en que se encuentra es culpable, y entonces no lo excusa, o bien aun en el supuesto de que el error sea inculpable (lo que ocurre muy raramente), no dejará de haber, al carecer de los sacramentos, otros pecados que lo excluirán totalmente de la salvación»⁴⁹.

Ese rigor en el planteamiento del «extra Ecclesiam nulla salus» da toda su fuerza a la reflexión que ya esbozábamos en el apartado anterior: afirmar a la Iglesia como único camino de salvación, y afirmarlo así precisamente en el horizonte de la pluralidad de religiones, no puede por menos de provocar una aguda conciencia respecto a la urgente necesidad de una acción apostólica para dirigirse a esos sectores de la humanidad, que aún no han conocido a Cristo y a los que se proclaman apartados de los medios de salvación, a fin de ofrecerles la verdad salvífica y llamarlos a la conversión. Así ocurre de hecho, también en los manuales de Teología. Por ejemplo, en el ya varias veces citado de Ignatius Neubauer, que ter-

48. Obra y edición citadas en la nota 45, p. 57.

49. *Ibid.*, pp. 258-259.

mina con una invitación apasionada: «Quid ergo diutius vos detinet, increduli? Optima parens Ecclesia vos dudum exceptat, manus vobis tendit, brachia explicat, viscera et sinum aperit; non poenas parat nec fulmina cudit, sed gratulabunda occurret (...) Testis est mihi Deus, quomodo in visceribus Christi vos amen, quanto vestrae salutis desidero teneri me sentiam (...) Quibus votis ut coelum respondeat, vos quaeso fideles, et fidelium pastores omnium maxime obtestor, praedicare, hortari, instruere...»⁵⁰. Y, sin embargo, repitámoslo de nuevo, tampoco este contexto provoca, en la tratadística del dieciocho, una reflexión teológica sobre la misión ni una consideración de la Iglesia en contexto misionológico⁵¹. —

4. *Eclesiología y misionología*

Una conclusión se impone a partir de cuanto venimos diciendo: los manuales del siglo XVIII podrían haber presentado, más aún deberían haber presentado —ya que para ello les ofrecía particular ocasión la temática que les especifica— una exposición directa y explícita del tema de la misión, pero de hecho no lo hicieron.

Esta conclusión puede parecer pobre, e incluso suscitar una pregunta: ¿merecía la pena recorrer todo el camino hecho para llegar a un resultado tan escaso? Tal vez no, si eso fuera cuanto puede decirse. En realidad la conclusión reseñada es sólo una parte de cuanto cabe afirmar. O, mejor dicho, un punto de partida, ya que ella misma suscita un problema. No olvidemos, en efecto, que, como ya señalamos al principio, la problemática misionológica ha estado presente en la vida de la Iglesia ya desde el siglo XVI, dando origen a diversas controversias y escritos. ¿Cómo se explica, pues, que no llegue a encontrar cabida en manuales redactados dos siglos después de que se iniciara y tomara cuerpo la gran empresa misionera de los tiempos modernos?

Cabe objetar, sin duda, que el siglo XVIII —sobre todo en su última parte— representa un momento de inflexión y decadencia de las misiones, entre las grandes realizaciones de los siglos XVI y

50. *Ibid.*, pp. 305-306.

51. Puede anotarse, por lo demás que, en la página recién citada, y en coherencia con la actitud ya señalada anteriormente, Neubauer, sin excluir otros destinatarios de su invitación, tiene presente no tanto a los seguidores de otras confesiones o religiones distintas de la católica, cuanto a los incrédulos, escépticos y ateos de la Europa del siglo XVIII.

XVII y el nuevo resurgir que tendrá lugar en el XIX. El hecho es cierto, y puede atribuírsele incidencia a nivel teológico. No parece, sin embargo, explicación suficiente del silencio de los manuales. El eco de la labor misionera, —y esa labor misma— continuaron vigentes, con mayor o menor pujanza según los momentos, a lo largo de toda la centuria. Y las controversias sobre los ritos chinos y malabares culminan precisamente en la primera mitad del siglo.

Esos hechos podrían llevarnos a denunciar una vez más la separación entre teología y vida acusando a los manualistas del XVIII de aislamiento respecto a la realidad, de escribir encerrados en los ambientes académicos, alejados del vivir y del bullir concretos de la comunidad eclesial. Hay en ese reproche algo de cierto, aunque, desde otra perspectiva, la crítica que cabría dirigir a esos autores es más bien la contraria: estar tan pendientes de algunos sucesos acaecidos en la sociedad y en la cultura concreta en la que vivían, que no acertaron a advertir la importancia, también teológica, de otros acontecimientos que les resultaban intelectualmente —aunque no quizás existencialmente— más lejanos.

La amenaza para la comunidad cristiana que implicaban el deísmo y el ateísmo; el relativismo religioso derivado de la difusión de esas ideas y favorecido —y en ocasiones provocado— por el acostumbamiento a la existencia de una diversidad de confesiones cristianas y el paso de una época de confrontación a otra de tolerancia (hecho feliz en sí, pero que, no bien asimilado, podía debilitar la conciencia de la propia identidad); el rechazo de todo recurso al principio de autoridad en el orden intelectual difundido por el racionalismo, y en el que, de una forma u otra, podían confluír al menos indirectamente, los planteamientos protestantes e incluso galicanos, son algunas de las cuestiones, graves sin duda, en las que los teólogos de esta época centraron su atención, hasta el punto de dejarse condicionar por ellas.

Mentes teológicas más creadoras y más en sintonía con la tradición patristica y con los grandes maestros medievales —en suma, menos escolásticas, en el sentido peyorativo de la palabra— hubieran sabido tal vez abordar esos retos desde una perspectiva más honda, superando actitudes predominantemente reactivas y prestando oído atento a otras realidades, no menos decisivas. Los autores del siglo XVIII fueron dignos profesionales de la teología, conocían bien la tradición escolar a la que pertenecían y la continuaron. Cumplieron, sin duda alguna, un papel histórico no desdeñable. Pero carecieron de capacidad de inventiva, de esa fuerza de espíritu que

permite trascender el ambiente circundante, para abrir así nuevos caminos o, en su caso advertir la importancia y las implicaciones de los caminos que la historia y la praxis eclesial pueden, bajo la acción del Espíritu, ir abriendo.

Los manualistas del siglo XVIII fueron, en suma, demasiado europeos, y no acertaron a captar cuánto manifestaba y daba a conocer sobre la Iglesia esa gran aventura misional, iniciada desde Europa pero en la que Europa iba siendo dejada atrás. En esa incapacidad para trascender al ambiente cultural europeo —explicable ante la gran ofensiva que representaba el pensamiento racionalista, pero no por ello menos criticable—, radica, sin duda, una de las razones decisivas del silencio de los manualistas respecto a la misionología y, más radicalmente aún, respecto a la Iglesia como realidad dotada de misión⁵².

Hace falta, no obstante, mencionar otro factor, de carácter más técnico-teológico, pero determinante, a nuestro juicio: la forma de conceptualizar las realidades eclesiológicas que los manualistas habían heredado y de acuerdo con la cual pensaban y enseñaban. La raíz del problema se encuentra, en efecto, nos parece, en la noción o concepto de Iglesia con el que funcionaban y que les hacía difícil e incluso imposible plantearse el tema de la misión y advertir la trascendencia, también intelectual, de la actividad misionera que estaban presenciando.

Respecto al modo de definir a la Iglesia reina, entre los manualistas del siglo XVIII una clara unanimidad: se sitúan en continuidad con el planteamiento bellarminiano⁵³. En sus explicaciones, se refieren con frecuencia a la distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia, entendiéndolo por estas expresiones, de acuerdo con el uso de la época, la conjunción externa y visible de los bautizados en torno a sus pastores, y la comunión establecida entre los creyentes en virtud de los dones internos sobrenaturales: sólo ambos aspec-

52. Quizás quepa apuntar también que los manualistas dieciochescos son, en su gran mayoría, centroeuropeos, es decir docentes en naciones que habían participado en el movimiento misionero, pero con menos intensidad que otras. ¿Hubieran cambiado las cosas si los manuales hubieran sido acuñados fundamentalmente en España y Portugal? Es imposible decirlo, pero el interrogante puede ser planteado.

53. Pueden verse, a modo de ejemplo: H. TOURNELY, *Praelectiones theologicae*, edición citada en la nota 38, pp. 8-26; H. KILBER, *Theologia dogmatica* (Wirceburgenses), edición citada en la nota 38, pp. 85-88; T. DE CHARMES, *Theologia universa*, edición citada en la nota 40, pp. 176-179; *Institutiones theologicae*, publicadas con la autoridad del Arzobispo de Lyon, edición citada en la nota 42, pp. 321-325; P. M. GAZZANIGA, *Praelectiones theologicae*, edición citada en la nota 38, pp. 195-199.

tos unidos nos dan, concluyen, la noción adecuada de la Iglesia⁵⁴. No obstante, esta consideración apenas influye en la exposición siguiente: la atención se centra enseguida y exclusivamente, en la Iglesia como comunidad visible. «Vera Christi Ecclesia debet esse visibilis»: tal es el título del epígrafe con el que Gazzaniga —inmediatamente después de haber dado una primera definición— inicia la exposición eclesiológica⁵⁵. En los párrafos que siguen subraya, deseoso de salir al paso ante eventuales críticas a su afirmación, que en la Iglesia no todo es visible, ya que hay en ella dimensiones y realidades meta-empíricas, pero esas observaciones no le llevan a modificar el enfoque: las explicaciones posteriores se sitúan bajo el signo de la visibilidad.

Aunque hagan referencia a otras expresiones y figuras bíblicas, la expresión que les sirve de prisma fundamental para hablar de la Iglesia es la de sociedad visible y estructurada. Expresión (y concepto) importante, ya que la Iglesia es, ciertamente, sociedad, pero no primaria si se aspira a una comprensión cabal de la eclesiología. En todo caso, concepto que no resulta adecuado para plantear —o plantearse— el tema de la misión. La noción de sociedad no excluye la de misión, pero tampoco la exige ni reclama. Toda sociedad tiene un fin —más aún, es ese fin lo que la hace nacer y la define— pero fin y misión no se identifican: el fin revierte, en última instancia, sobre quienes integran la sociedad, quienes, al buscarlo, buscan su perfección; la misión, en cambio, lanza hacia fuera, hacia los ámbitos en los que debe ser desempeñada. Cuando se define a la Iglesia como sociedad, la mirada se dirige ante todo hacia quienes la componen y hacia la salvación a la que aspiran. Si, en ese contexto, se habla de misión, ésta no deja de aparecer de algún modo como yuxtapuesta, como sobreañadida.

Todo lo cual se acentúa si, como ocurre con los manualistas del XVIII, no sólo se coloca el acento en la noción de sociedad, sino que al referir esa palabra a la Iglesia se hace pensando en una sociedad ya establecida. De este abjetivo, después de Kierkegaard y aun más después de la reciente sociología crítica anglosajona, ha usado en abundancia, e incluso abusado, parte de la literatura actual. No es con el sentido que esos autores le atribuyen con el que

54. Recojo aquí la terminología de Kilber, obra y edición citadas en la nota 38, pp. 86-87. En términos substancialmente idénticos se expresan Tournely, de Charmes, Gazzaniga, etc.

55. Obra y edición citadas en la nota 38, pp. 197-199.

ahora lo empleamos, sino en el original. En otras palabras, los autores del siglo XVIII ven a la Iglesia como realidad asentada, implantada, dotada de consistencia y de cuerpo, también sociológicos. En eclesiología, su actitud no es tanto la de quien, sabiendo a la Iglesia portadora de un mensaje dotado de valor y alcance universales, advierte la necesidad de urgir a difundirlo, sino más bien la propia de quien, habitando en un espléndido edificio, percibe que está siendo objeto de ataques que amenazan con desmoronarlo y siente, en consecuencia, la necesidad de protegerlo; más aún, la de quien hace de esa protección el objetivo predominante e incluso único de sus afanes. Su eclesiología, es, por eso, una eclesiología pensada y escrita a la defensiva, preocupada más por conservar lo alcanzado que por las perspectivas de futuro. El concepto de sociedad tiende en consecuencia a solidificarse, a hacerse más rígido, a acentuar los contornos hasta casi convertirlos en límites o fronteras.

Estas son, a nuestro juicio, las razones que explican que la eclesiología dieciochesca se encuentre prácticamente incapacitada para dar cabida de una manera coherente y plena a la idea de misión. Habrá que esperar a los desarrollos teológicos acontecidos a partir de mediados del siglo XIX para que, al aparecer nuevos horizontes teológicos, el concepto de misión pueda volver a ocupar el lugar que merece en eclesiología. La visión de la Iglesia como un organismo vivo que se desenvuelve, desarrolla y crece, es decir, en términos más teológicos, como Reino de Dios que manifiesta su poder dominando el transcurrir de los tiempos, y como Cuerpo de Cristo al que el Señor resucitado comunica su vida y su poder, y, más adelante, la recuperación del concepto de Pueblo de Dios y la consiguiente visión de la Iglesia como comunidad que peregrina en la historia y prolonga en el tiempo la acción redentora de Cristo, son algunos de los hitos de ese itinerario. La Iglesia se presenta aquí ya no sólo como sociedad, como congregación, como comunidad o reunión de los salvados, sino, a la vez e inseparablemente, como signo, como instrumento, como sacramento que da a conocer y comunica esa salvación de la que ella vive.

Resulta así patente que la misión no es algo que se añada a una Iglesia ya constituida precedentemente y susceptible de ser entendida y explicada sin referencia a ella; sino, al contrario, realidad que constituye a la Iglesia, que la hace ser, que la define en su esencia misma. Cristología y soteriología son inseparables, ya que sólo cabe entender a Cristo desde su función salvífica y redentora:

Cristo no surge en la historia como consecuencia de un despliegue necesario a la propia divinidad, sino en virtud del designio amoroso de Dios para con los hombres. De la misma manera, y en consecuencia, eclesiología y misionología tampoco pueden ser escindidas. Por misionología podemos entender —y resultará necesario hacerlo por razones diversas— un tratado específico, pero, en términos más radicales, la misionología es una dimensión de la eclesiología y una dimensión consustancial, más aún, constitutiva: una eclesiología no misionológica es una pura *contradictio in terminis*.

El hilo de estas reflexiones nos lleva a hacer referencia —y con ello concluimos nuestra exposición— a, una de las cuestiones clave del quehacer teológico: las relaciones entre consideración metódico-científica y acontecer eclesial.

Esa gran realidad que fue la expansión del movimiento misionero a partir del siglo XVI no podía quedar sólo al nivel de lo vivido de forma espontánea, inconsciente de sus virtualidades teológicas, sino que debía llevar a un replanteamiento de carácter intelectual: a una reconsideración de las categorías eclesiológicas realizada a partir de la misión. Así acabó ocurriendo. Pero —y esto es importante— ello no aconteció de forma directa e inmediata, sino una vez que la propia eclesiología, por otras razones y otros derroteros, había provocado la aparición de un nuevo horizonte de pensamiento. No fue, en efecto, el movimiento misionero lo que provocó por sí mismo la revisión de la conceptualización eclesiológica. Fue más bien la profundización intelectual y el reencuentro con las fuentes bíblicas y patrísticas lo que, al superar la precedente atención unilateral al concepto de sociedad y colocar en primer plano las nociones de Cuerpo místico y de Pueblo de Dios —entre otras—, hizo posible una nueva mirada a la realidad misionera, una mirada capaz de comprenderla no sólo como actividad susceptible de movilizar la acción apostólica, sino como verdadero y propio lugar teológico.

Se ha subrayado con frecuencia la importancia que la atención al momento eclesial concreto tiene para el teologizar. El vivir de la Iglesia provoca y mueve a la teología, para la que constituye un punto de referencia decisivo. Los acontecimientos que hemos reseñado ponen de manifiesto otra realidad inversa y paralela: el desarrollo del pensar teológico es factor que permite advertir riquezas eclesiales y espirituales que, de otra forma, podrían pasar inadvertidas o ver dificultada su plena expansión. Es necesario que el teólogo esté atento al acontecer que le rodea. Pero es necesario a la vez que trascienda ese acontecer y sepa escuchar los monumentos

de la tradición teológica. Vida y pensamiento, praxis eclesial y teología se relacionan entre sí estrechamente, en un ir y venir de la una a la otra en el que ambas se desarrollan, fortalecen y fecundan. Todo ello, claro está, a la luz de la Palabra de Dios y gracias a la acción del Espíritu, de quien depende todo acontecer, vital o intelectual, en la comunidad cristiana.

J. L. Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

DE SAECULI XVIII ECCLESIOLOGICA ET MISSIONAL DOCTRINA

Doctrinae missionalis momentum consideratur in manualibus «de Ecclesia» saeculo XVIII scriptis. Primo quidem eorum tractatum materiae dispositio atque finis perpendendi sunt.

Nam illius saeculi De Ecclesia manuales tamquam contextum habent progressum tractatum «De vera religione» atque «De locis», qui cum saeculis XV et XVI nati essent, incipiente saeculo XVIII, Vincentio Pichler —societatis jesu germanico sodale— duce et magistro, in unum coaluerunt tractatum, qui postea nomen accepit Theologiae Generalis vel Fundamentalis. Libri autem de Dogmatica Theologia, qui per totum saeculum XVIII redacti sunt, recte ad quattuor videntur genera adscribi si ordo respicitur quem consideratio de Ecclesia occupat. Quidam enim de Ecclesia agunt una cum fide, iuxta Theologicam traditionem a Concilio Tridentino receptam; alii autem pauci Ecclesiam considerant post tractatum De Verbo Incarnato; alii tertio de ea agunt in ipso principio expositionis dum loca theologica perpendunt; nonnulli denique incipiunt agentes de vera religione et inde transeunt ad veram Ecclesiam Christi et loquuntur denique de infallibilis Ecclesiae munere in proponenda doctrina revelata. Hic ultimus ordo paulatim vulgatus est.

Finis autem apologeticus materiam istorum operum determinat atque limitat cum illud saeculum valde laboraverit in oppugnando contra luteranos, deistas et galicanos. Quam ob rem auctor tria pressius considerat capita quae magis ei videntur ad ecclesiae missiones in istis libris spectare: comparatio christianismi ad alias religiones, Ecclesiae catholicae certitudo se esse unicam veramque ecclesiam contra ceteras communitates separatorum, disceptatio an illi qui Ecclesiae membra non sint aliquo modo salus obtineant. Certa inde oritur conclusio: auctores magis ad apologiam tendunt quam ad statuendam doctrinam de missionibus, scilicet quaestiones missionales fere neglegunt ob instans periculum indifferentismi.

At hic quoddam paradoxon advertimus. Theologorum opera ignorant vel omittunt illud eventum singularissimum, scilicet diffusionem christianismi per missiones, eventum quod absque dubio inter praecipua totius Ecclesiae vitae computari debet. Haec omisio quidem minime tribuenda est ipsis auctoribus theologicis quasi parvipenderent temporis adiuncta, sed contra debetur eorum sollicitudini fere exclusivae ut Ecclesia valeret ad semetipsam tuendam. Alterum autem in hoc concurrat elemen-

tum: modus scilicet contemplandi mysterium Ecclesiae a theologis saeculi XVIII. Illi enim, viam Bellarmini percurrentes, Ecclesiam tenent velut societatem, at notio societatis ad enodandam doctrinam missionum exiguum praestat auxilium. Quam ob rem oportuit ecclesiology plenam expectare naturitatem, quae per saeculum XIX obventa est, ut doctrina missionum oriretur et diffunderetur.

SUMMARY

MISSIONOLOGY AND ECCLESIOLOGY OF THE 18TH CENTURY

The author examines the place granted to the missionology in the manuals of ecclesiology in the 18th Century. So as to proceed to this inspection, it is necessary to analyse the structure and approach of these manuals.

The context of the ecclesiological exposures of this epoch are conditioned by the evolution of the *de vera religione* and *de locis* treaties which, born starting from the 15th and 16th Centuries, converge, at the beginning of the 18th Century and thanks to the influence of the German Jesuit, V. Pichler, into one unique treaty: the one that would later be called *General or Fundamental Theology*. In fact the manuals of *Dogmatic Theology* written along the 18th Century were, as regards the localization of the «*de Ecclesia*», be distributed in four groups: a) Some, following the tradition of the post-tridentine theology, include the study of the Church inside that of *de fide*; b) others, only a few, develop ecclesiology continuing from the *de Verbo Incarnato*; c) a third group, included in the interior of a *de locis* with which the manual is titled; d) a high number begin the manual with a *de vera religione* which is prolonged with a *de vera Ecclesia Christi* and a *de munere infallibili Ecclesiae* in *proponenda doctrina revelata*. This fourth form was gradually imposed.

The apologetic approach, in a setting furrowed by anti-lutheran, anti-deist and anti-anglican concerns, conditions the contents of these treaties. The author moves on to analyse in a more direct manner, the three chapters in which it could be hoped that a greater presence of the missionological theme in these treaties would be apparent: the comparison of Christianity to other religions, the assertion of the Catholic Church as the true church, as opposed to the separated communities, the consideration of the possibility of salvation for those who do not belong to the Church. This inspection leads to a clear conclusion: the apologetic concern dominates the missionological one; the authors of the 18th Century, preoccupied by the danger of indifference, do not pay attention to the problem of the mission.

This verification situates before a paradox: in the epoch in which the missions do not form a part of the most outstanding happenings in the life of the Church, the manuals of Theology are ignorant about this fact. The reason for this absence cannot be blamed on the fact that the author of these manuals were insensitive to the problems then, but more likely on an exclusive attention to the above mentioned apologetic concerns. There is also another decisive factor: the conceptualization from which the theologians of the 18th Century approach the reality of the Church. Following the Bellarminian tradition, it is particularly conceived as society, and the concept of society appropriate to bring together the idea of mission. The development of ecclesiology operated along the 19th Century, will be necessary so that missionology can appear and find its own way.

