

EL SENTIDO TEOLÓGICO DE LA MISIÓN
Por Gianni Colzani
Profesor de la Facultad de Misionología

7 de diciembre de 1965 el concilio Vaticano II aprobaba el decreto *Ad gentes* con 2.394 *placet* y 5 *non placet* con la aprobación se concluía un debate breve pero intenso que había hecho emerger la necesidad de una nueva teología misionera. El final de la segunda guerra mundial puso en evidencia profundas transformaciones del mundo y de la Iglesia: el logro de la independencia política de los pueblos señalaba el ocaso de una época colonial y daban inicio a la búsqueda de una nueva identidad cultural y de un equilibrio social diverso, mientras la creciente difusión del evangelio en algunas partes del mundo y la progresiva pérdida de fe en otras, vaciaba de significado la habitual distinción entre tierras de misión y tierras cristianas. Se imponía, ya, una misión universal.

Lo reconocía con franqueza el *Schema Propositionum de Activitate Missionali Ecclesiae* cuando admitía que los cambios efectuados “han dado nuevas dimensiones a la actividad misionera” y que, finalmente, “el Evangelio debe ser proclamado en todas partes”. Esta toma de conciencia motivó a la Comisión *de missionibus* a repensar la actividad misionera apuntando a su renovamiento. En un breve texto de 13 *propositiones*, convertidas luego en 14, el «Esquema» corroboraba la necesidad de la actividad misionera, no obstante la posibilidad de una salvación actuada por la gracia incluso más allá de la Iglesia; en términos operativos, proponía un “Consejo Central para la Evangelización”, creado *apud*, es decir, en la Congregación con el cometido de dar unidad orientativa a toda la actividad misionera. Este Consejo se habría servido de un Secretario, de expertos con una función de estímulo y de ahondamiento de las condiciones y de los métodos misioneros y habría obrado por medio de la misma Congregación. Los Padres rechazarán como inadecuado este planteamiento, de tal modo que el Secretario general propondrá posponer el esquema “para que sea de nuevo elaborado por la Comisión competente”. Prácticamente una no aprobación de 1.601 votos contra 311 con 2 nulos.

1. EL DEBATE CONCILIAR DEL 6-9 DE NOVIEMBRE DE 1964 Y SU FRUTO

Creo que sea de notable interés presentar sumariamente este debate, porque permite conocer la mentalidad de los Padres y sus expectativas con respecto al documento sobre la misión. Concordando en el denunciar la inadecuación de las *propositiones*, los Padres piden una verdadera y propia articulación de la temática misionera: sólo reconduciendo la misión a su autenticidad originaria se pueden disipar las perplejidades y las dudas sobre la actualidad y la oportunidad de la misión, latente incluso en las comunidades cristianas. Por eso reclaman que el decreto tenga un sólido fundamento teológico y muestre el vínculo de las misiones con la acción salvífica de Cristo y de la Iglesia. Por una parte rechazan la perspectiva principalmente jurídica del documento, que tenía su meollo en la propuesta del Consejo Central de la Evangelización, por otra parte, no consideran suficientes las observaciones teológicas pasadas en el *De Ecclesia*. Los Padres quieren una verdadera y propia amplia estructuración teológica.

Obviamente, una verdadera y propia articulación tenía que partir de un preciso concepto de misión. Aún advertida tal necesidad y utilidad, la Comisión había decidido aplazarla porque, como cándidamente admitía el relator, mons. S. Lokuang, obispo de Taiwán, “los mismos expertos están en gran desacuerdo”. En su intervención mons. V. Riobé, obispo de Orléans y miembro de la Comisión, explicará que –no obstante tres años de trabajo– la Comisión permanecía incierta “entre un concepto de misión elaborado teológicamente y un concepto únicamente jurídico, como hasta el presente está vigente en el derecho canónico”. Por esto, convencido que eso hace imposible hablar de la actividad misionera en modo serio, pedirá que “sea repensada la entera formulación de la problemática misionera” a la luz de las perspectivas del *De Ecclesia*.

1.1. Algunas intervenciones en aula

Ya he referido, en la nota 8, algunas intervenciones de los Padres sobre el documento en su conjunto, sobre su carácter jurídico y sobre la necesidad de una estructuración más teológica y más amplia. Aquí me limitaré a aquellas intervenciones que, según mi parecer, tienen una propuesta de contenido; en la línea de un replanteamiento teológico de la misión, resultan de particular interés las intervenciones del card. A. Bea, las de mons. P. Moros, las de mons. G. Riobé y las de mons. E. Zoghby: no es difícil captar algunas indicaciones que se encontrarán de nuevo en el texto definitivo.

Sobre el ejemplo de Pablo, el card. Bea vinculará la predicación misionera al misterio divino de salvación; la finalidad de la misión se ensancha así de la conversión individual al empeño por hacer de todos “herederos y partícipes de la promesa que, por medio del evangelio, nos ha llegado en Cristo Jesús”. El designio divino de salvación atañe, de hecho, a “la condición histórica y eterna de todo el género humano, al punto de unir, con vínculos muy estrechos, todos los pueblos a Cristo, en su Cuerpo místico, y también entre ellos”. Por consiguiente, el servicio apostólico de la iglesia deberá continuar “hasta el fin del mundo”, cuando el designio divino será finalmente realizado.

El obispo holandés de Roermond, mons. P. Moors, funda la misión sobre la voluntad salvífica de Dios y sobre el señorío universal del Resucitado; de ahí saca la convicción de que el reino de Dios y la redención de Cristo están ya presentes en el mundo “en manera escondida pero operante”, antes incluso del trabajo misionero. A la conciencia de esta previa presencia de la gracia relaciona una dinámica misionera atenta y respetuosa del mundo cultural de esos pueblos: “es preciso que venga un verdadero encuentro o concurso («*rencontre*», «*Begegnung*» o «*meeting*») entre la Iglesia y aquellas culturas” porque sólo sobre esta base se puede proceder a implantar la iglesia.

Preocupado por evitar que la misión se reduzca siempre más a la expansión de la iglesia entre los no-cristianos, mons. P. Riobé, obispo de Orleans, pedirá afrontar los problemas de la misión a la luz de cuatro verdades: “es decir, la naturaleza misionera de toda la iglesia, su catolicidad, la colegialidad episcopal y la comunión entre las Iglesias”.

En fin, la recordada la intervención del patriarca de Antioquía de los Melquitas, mons. E. Zoghby; después de hacer la observación de que el mundo latino está más preocupado por organizar la misión que en profundizarla, reivindicará la originalidad del patrimonio propio de las iglesias orientales. Presentará la misión “como una *Epiphania*, es decir, como un irrumpir de la luz divina en la realidad del mundo creado”: compete a la iglesia continuar esta epifanía y, en este modo, preparar la venida del reino en la vida humana. Tal concepción, por una parte mantiene un fuerte nexo entre creación y redención y, por otra, señala a la Eucaristía –comunión de caridad con Cristo en grado de instituir una comunión entre las personas– como “el principio y el fin de toda la misión”. Este vínculo entre creación y redención es desarrollado presentando una humanidad “que está ya fecundada por el germen divino, por los *germina Verbi* [en griego: *spérmata tou Lógou*], como dicen Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes”; el anuncio del evangelio encuentra, entonces, un terreno preparado por el Verbo y por el Espíritu y es esto a lo que los Padres llaman «divina pedagogía». En ella ya es posible notar una primera realización del deseo divino de salvación.

1.2. El camino sucesivo del trabajo en Comisión

Valiéndose de peritos de la talla de Y. Congar y J. Ratzinger, de D. Grasso y S. Seumois, de J. Glazik y P. Neuner y ampliada en sus miembros, la Comisión procedió a la redacción de un texto completamente renovado. Como primera cosa, la Comisión precisó la noción de misión de la cual pretendía servirse: “cuando usamos la voz «misión», entendemos la esencia misma de la Iglesia, su crecimiento vital; no solamente un aumento numérico, sino la interior dilatación del Cuerpo místico. Como un cuerpo vivo, para no perecer, la Iglesia debe crecer y manifestar su energía vital”. Una semejante visión de misión debe interesar a todo el pueblo de Dios y no sólo a algunos círculos misioneros. La relación entre esta noción amplia de misión y aquella otra particular de misión *ad gentes* es precisada diciendo que la segunda tiene “la forma de la puesta en acto de esta única misión o mandato” y, como tal, es naturalmente relativa a las circunstancias de los diversos lugares y de las diversas realidades sociales.

Se buscaba desarrollar una auténtica presentación teológica de la misión; en el aula, los Padres habían pedido con unanimidad un texto más amplio y más teológico: se trataba de fundamentar mejor la misión para que supiera responder mejor a los nuevos problemas. Afrontando la cuestión, la Comisión argumentará que, para este fin, no hubiera bastado referirse a la doctrina de la *Lumen Gentium* 16s. pues, como dirá J. Schütte, relator de la Comisión al concilio, las indicaciones presentadas en aquel contexto “son demasiado generales”. Diversamente, J. Ratzinger –también él miembro de la Comisión– escribirá que toda la enseñanza conciliar sobre la misión debe reconducirse a los nn. 13 y 17 de la constitución *Lumen Gentium*; en estos números ve “el punto de referimento para todos los otros documentos concernientes a la misión, incluso el mismo decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”. Para evitar cualquier malentendido, vale la pena comenzar por esta cuestión: ¿la Comisión ha querido limitarse a retomar la enseñanza de *Lumen Gentium*? A mi parecer la propuesta de Schütte, por su oficialidad nunca desmentida, bastaría como respuesta.

En todo caso, se puede decir que son fundamentalmente dos los pasajes teológicos de *Lumen Gentium* 13. El primero relaciona la catolicidad con la revelación personal de Dios, es decir, al envío del Hijo “heredero de todas las cosas” y del Espíritu “principio de comunión y de unidad” de este modo el nuevo rostro “católico” del pueblo de Dios es expresión del rostro de Dios revelado en Jesús. El segundo, conecta la creación con la escatología a través de la acción redentora y reconciliadora del Dios de Jesús: el Reino, que con Cristo irrumpe en la historia humana, resulta la potencia que mueve el mundo hacia su acontecer eterno. La teología de la misión retoma así la gran convicción patrística de la «recapitulación» de toda la humanidad bajo la autoridad salvífica de Cristo Señor. El resultado es una dialéctica de unidad y de dispersión en cuyo interior la comunión católica de los creyentes asume un rol particular; los cristianos, de hecho, “esparcidos por el mundo, están en comunión con los otros en el Espíritu, de modo que «quien está en Roma sabe que los indios son sus miembros»” (LG 13).

Este vasto horizonte basta para concluir que no hay diversidades de contenido entre *Lumen gentium* 13 y el decreto *Ad gentes*; Ratzinger, mientras pide que *Ad gentes* mantenga un referimento a *Lumen gentium* 13, no niega que el decreto se abra y se desarrolle en modo conveniente a las varias cuestiones tratadas y que busque su propia organicidad.

2. LOS PRINCIPIOS DOCTRINALES DEL DECRETO: *AD GENTES* 2-9

Valorando el documento y su marco de ideas, Congar hará la observación que tales perspectivas trinitarias y económicas siempre han generado “grandiosas exposiciones de eclesiología misionera”. Me parece una valoración pertinente incluso para nuestro texto. En términos más escolásticos, J. Schütte sostendrá que una verdadera y propia fundación teológica debe comprender cuatro puntos: el origen trinitario de la misión, su valor eclesial, una clara noción de misión y, por último, la afirmación de su necesidad. Esta última comporta como cosa obvia la necesidad de la cooperación de todos.

Se presume que ha sido este el esquema ideal que la Comisión ha querido desarrollar en este capítulo; los comentaristas del decreto lo indican como “una breve presentación de la teoría teológica de la misión”, cosa que además confirma su título: *De principiis doctrinalibus*. En su sentido pleno, el trabajo de este capítulo busca la fundación teológica como la fuerza dinámica que precisa el rostro y el significado de la misión y que, por eso, sabe ofrecer indicaciones incluso acerca de sus cuestiones concretas. La problemática histórica y socio-antropológica no se agota entonces en el derecho, sino que se remonta hasta la teología a la que pide luz en su determinarse. El nuevo texto, *De activitate Missionali Ecclesiae*, discutido en la Congregación General 144 del 7 de octubre de 1965, en la 145 del 8 de octubre y en la 146 del 11 de octubre tuvo una positiva acogida y el 7 de diciembre de 1965 será solemnemente promulgado por el Papa Pablo VI.

2.1. La «economía de salvación» raíz de la naturaleza misionera de la iglesia

El texto inicia con un notable pasaje que S. Brechter indicará “como lapidario por su forma de tesis”; suena así: “la iglesia peregrinante por su naturaleza es misionera, en cuanto ella tiene origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre” (AG 2). El carácter trinitario de este pasaje, desarrollado luego en los nn. 2-4 del decreto, permite retomar la distinción patrística entre «economía» y «teología» para remontarse así de las misiones divinas a la vida íntima de la Trinidad. El nuevo modo de presencia divina, que las misiones inauguran –un modo que pasa de la presencia de inmensidad, donde Dios es causa, a aquel de gracia, donde Dios es amor– vincula la misión eclesial a la vida trinitaria misma: mediante las misiones del Hijo y del Espíritu es la vida divina que se nos comunica.

Este horizonte económico lleva a colocar y entender, como un todo unitario, las procesiones intra-trinitarias y las misiones *ad extra* de las personas divinas; en la base de este orgánico designio está el *amor fontalis* del Padre. Esta coincidencia de la raíz de la misión con la vida íntima de Dios lleva a la conclusión de que la misión pertenece a Dios como a su libre y gratuito modo de ser, como la efusión de su íntimo amor; por eso algunos teólogos dirán que Dios es un Dios misionero, es el primer misionero. La misión, entendida como el movimiento de amor que de las personas divinas llega a la humanidad, no se define en base a consideraciones geográficas o jurídicas, sino en razón de aquel mundo humano al cual el amor divino se dirige; no son los territorios lejanos, sino los ámbitos socio-culturales y los corazones de las personas los verdaderos interlocutores de la misión. Esta raíz trinitaria se desarrolla luego en el plano eclesiológico porque, como enseña el concilio, “quiso Dios llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente [...] sino constituirlos en un pueblo” (AG 2). La raíz trinitaria de la misión exige que el interlocutor no se exprese según perspectivas individuales, sino que se mueva según la lógica de comunión personal, que es propia de las personas divinas. Se abre aquí el nudo de las relaciones entre las personas divinas, la misión y la iglesia, cuestión fundamental para la formulación misma de la reflexión misionológica. El haber reconducido la misión a las dinámicas trinitarias –la llamada repatriación de las misiones en la misión de la iglesia – exige el reconocimiento de la prioridad de la misión respecto a la iglesia: la eclesiología es formulada correctamente cuando corresponde a los contenidos y a la lógica de la misión. No es la iglesia la que hace la misión, sino que es ésta última la que constituye la intimidad misma de la iglesia.

Desde su antecedente barthiano, será H. Berkhof el primero en ratificar esta prioridad de la misión; lo hará aún durante el concilio, en las lecciones por él impartidas en el seminario teológico de Princeton en 1964. Puesto que el Espíritu es para él la potencia del Resucitado que, sin anular lo divino en lo humano, le dona la existencia histórica y terrena que se realiza en la iglesia, he aquí motivada la prioridad de la misión: será entendida como la expresión de la acción eficaz y creativa del Espíritu del Resucitado. Vinculada al Resucitado, la misión adquiere un fuerte significado teológico para la totalidad del mundo, al cual, se orienta el misterio pascual; en cuanto expresión parcial y provisional del movimiento misionero, la iglesia no es puro instrumento de la misión, sino «realización del reino e instrumento del reino». En la misma línea C. Geffré pedirá superar la problemática del fin y de los medios: en esta visión, la misión es un simple medio para la salvación de las almas o para la expansión de la iglesia; en realidad, la misión es la obra del Espíritu que hace de la Iglesia un pueblo en camino hacia el reino que debe venir. Muchos emprenderán entonces este camino; Moltmann pondrá al centro de la iglesia su servicio al reino mientras Duquoc hablará en términos de provisoriedad histórica.

Desde este fondo el decreto describe la misión del Hijo y del Espíritu. De frente a la sufrida búsqueda humana, la misión del Hijo asume una objetiva estructura dialógica; retomando el pensamiento de los Padres, el concilio deducirá incluso una “preparación pedagógica hacia el verdadero Dios o preparación evangélica” (AG 3). La encarnación, es decir la decisión de “entrar en modo nuevo y definitivo en la historia de los hombres”, hace de Jesús “el auténtico mediador entre Dios y los hombres”, “el heredero de todas las cosas”, la persona humana “llena de gracia y de verdad”, “la cabeza de la humanidad renovada” (*Ib.*). El camino de *kénosis* y de pobreza

elegido por Cristo introduce la misión de la iglesia: de modo que “lo que una vez se obró para todos en orden a la salvación, alcance su efecto en todos a través de los tiempos” (*Ib.*).

La misión del Espíritu, interior a la obra salvífica, está estrechamente vinculada a la del Hijo; por eso, acompaña y estimula el camino misionero de su Iglesia. No hay motivo para atenuar este vínculo, sólo por el hecho que el Espíritu “operaba en el mundo antes que Cristo fuese santificado”: el ensanchamiento universal de la misión del Espíritu hasta Pentecostés, está conectado con el significado omnicomprendido del misterio pascual.

Ciertamente se dan algunas importantes consecuencias. Mientras *Dei Verbum* 3 se limita a observar que, después del pecado de Adán, Dios “cuidó constantemente el género humano para dar la vida eterna a todos aquellos que, buscando la salvación, perseveran en las obras buenas”, el *Catecismo de la Iglesia Católica* desarrollará este aspecto en los nn. 56-58 y hablará de una “alianza con Noé” que “expresa el principio de la Economía divina hacia los pueblos”, una economía que “está en vigor mientras dure el tiempo de las naciones” y que ha dado vida a grandes figuras de justos. La naturaleza misionera de la iglesia tiene su modelo no en la expansión colonial de la cristiandad occidental sino en su capacidad de prefigurar “la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe”, dando origen así a la “Iglesia de la nueva alianza que habla todas las lenguas, comprende y abraza en el amor a todas las lenguas” (AG 4).

2.2. La actividad misionera de la Iglesia

La importancia de estos pasajes es evidente; fundada en la misma vida de Dios, la misión supera el horizonte jurídico del mandato y se refiere a un plano de ontología sobrenatural en virtud del cual “el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de asociarse, en el modo que sólo Dios conoce, con el misterio pascual” (GS 22). Este encuadramiento es el único en grado de fundar teológicamente la misión, pero, vista su generalidad, no ofrece todavía una precisa noción de misión. *Ad gentes* tiene plena conciencia de ello. Por eso corrobora la visión pascual de *Gaudium et spes* 22, a la que vincula la universalidad salvífica de *Lumen gentium* 16, pero dedica los nn. 5-7 a precisar la actividad misionera de la iglesia y a afirmar su necesidad. En resumen, concluye que: “aunque Dios, por caminos conocidos sólo por Él, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agradecerle, a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia, corresponde, sin embargo, a la Iglesia la necesidad y al mismo tiempo el derecho sagrado de evangelizar, y, por ello, la actividad misionera conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad” (AG 7).

La actividad misionera, precisada en *Ad gentes* 5-7, es colocada en el ámbito más general de la vida de la iglesia. El n. 5 prácticamente coloca la entera misión de la iglesia en el contexto de la apostolicidad; por el hecho que la Palabra de Dios permanece en la iglesia en modo vivo y fecundo, sostenida por el ministerio de los apóstoles y de sus sucesores, toda la misión de la iglesia resulta edificada sobre la experiencia apostólica y custodiada por la fidelidad a ella. La misión apostólica de la iglesia asume así un carácter institucional y jerárquico y es éste carácter el que se refleja a fondo en el mandato misionero. El concilio procede así a dar una descripción de la misión: “la misión de la Iglesia se cumple por la actividad con la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o pueblos para conducirlos con el ejemplo de su vida y su predicación, con los sacramentos y los demás medios de gracia, a la fe, la libertad y la paz de Cristo, de modo que se les manifieste el camino firme y sólido para participar plenamente en el misterio de Cristo” (AG 5).

Congar lee esta descripción como construida orgánicamente en torno a las cuatro causas aristotélicas, lo que comportaría algo más que una simple descripción; en realidad el texto rechaza intencionalmente las clásicas definiciones de la misión, que también conoce y utiliza, e insiste sobre el dinamismo del Espíritu que, a través del “camino por el que avanzó Cristo: esto es, la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación de sí mismo”, hace a la iglesia «sacramento de salvación» (AG 5) para todos los pueblos. Esta lectura, menos formal, es más cristológica y deja entrever además el itinerario práctico de la misión.

En cuanto a las misiones *ad gentes*, el concilio las designa como “las iniciativas particulares con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia, yendo por todo el mundo, cumplen la tarea de predicar el Evangelio y de implantar la misma Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo” (AG 6). La lógica de este paso es clara: la tarea misionera “es única e idéntica en todas partes y bajo cualquier condición, aunque no se ejerza del mismo modo según las circunstancias. Por eso, las diferencias que hay que reconocer en esta actividad de la Iglesia no proceden de la naturaleza íntima de su misión, sino de las condiciones en las que ésta se ejerce” (AG 6). De este modo «las misiones» no son precisadas en base a un criterio jurídico o territorial sino socio-antropológico.

En realidad, la falta de una adecuada teología del territorio y de una esmerada reflexión sobre problemas de método, que la inclusión del dato sociológico en teología no ha dejado de plantear, revela una cierta fragilidad en esta recurrencia al dato socio-antropológico para delinear el rostro concreto de la/las misión/es. La fragilidad de estas reflexiones me lleva a auspiciar una recuperación más profunda ya sea del contenido de *Redemptoris missio* 37, como de los problemas de método vinculados al tema del ingreso de la sociología en el ámbito de la particularización de la iglesia y de su vida en un preciso territorio. El debate metodológico, abierto por la teología de la liberación, considerando el modo autoritario con el que fue concluido, necesitaría una re-tratación, cuya urgencia se advierte profundamente.

Estos temas desembocan en la afirmación de la necesidad de la misión. La tesis rahneriana de los cristianos anónimos y las conclusiones del Seminario sobre religiones no-cristianas, realizado en Bombay a fines de 1964, habían difundido al respecto una incerteza que el concilio se toma a pecho: “es necesario, pues, que todos se conviertan a Él [Cristo], una vez conocido por la predicación de la Iglesia, y que por el bautismo sean incorporados a El y a la Iglesia, que es su Cuerpo” (AG 7). Para el concilio se trata de una verdadera y propia necesidad y no solamente de un *melius esse*, de una mayor facilitación; aunque exista la posibilidad de salvación más allá de los confines visibles de la iglesia, permanece el hecho que “corresponde, sin embargo, a la Iglesia la necesidad y al mismo tiempo el derecho sagrado de evangelizar, y, por ello, la actividad misionera conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad” (AG 7). Por una parte esto remite al deseo de un Dios que, según *Ad gentes* 2, actúa reuniendo sus hijos en un pueblo uno y santo; por otra parte se vincula a la vitalidad de la caridad, que anima, ya sea a amar a Dios, como a “compartir con todos los hombres los bienes espirituales, tanto en esta vida como en la futura” (AG 7).

De este modo, la actividad misionera “es completamente inseparable de la Iglesia del amor” y conduce al fin último de una creación entendida dinámicamente; dado que el Señor resucitado lleva a su nueva situación al mundo y a la historia humana, a los que se había unido profundamente por la *kenosis*, la actividad misionera encuentra su culmen en la recapitulación de todas las cosas en Él. Al dinamismo escatológico inaugurado por el misterio pascual le corresponde una humanidad plenamente renovada; esta correspondencia entre la acción de Dios y “el íntimo deseo de todos los hombres” (AG 7) remite a un designio que no elimina la creaturalidad humana, pero que, al mismo tiempo, la trasciende.

2.3. El rol de la misión en la historia del mundo y de la salvación

El lugar de la misión en la historia humana es afrontado y clarificado en *Ad gentes* 8s. El punto de partida es la singularidad del acontecimiento de Jesús. El misterio pascual, descrito por Hb 9,11-28 como *εἰς τὴν ἑσχατον*, es decir, como realizado una vez para siempre, no es por eso un evento aislado, sino, al contrario, está relacionado a las “muchas veces” con que Dios ha hablado en los tiempos antiguos y a los “diversos modos” con que se ha revelado a los padres en los profetas (Hb 1,1). Para precisar este hecho, la teología nos ha habituado a reconocer el evento-Jesús como un evento escatológico, es decir, definitivo e insuperable, pero al mismo tiempo como un evento histórico. Es el tema de la «singularidad» de Jesús.

Obviamente, *eschaton* e historia no son dos conceptos surgidos en otra parte y aplicados después a la cristología: deben ser entendidos sin separarlos y cristológicamente. Comprendidos cristológicamente y no desde la perspectiva ontológica griega, la cual había renunciado, al inicio, al devenir y a la historia, no aparecen contrapuestos: la trascendencia del *eschaton* no está, por fuerza, fuera de la historia, ni ésta es pura contraposición al cumplimiento. A la luz del misterio del Verbo encarnado, se puede decir que el *eschaton* es el secreto de la historia, es el sentido último del tiempo, es el misterio de la finitud creatural, mientras la historia, hecha transparencia del *eschaton*, ofrece en término humanos y kenóticos el cumplimiento, que como tal permanece. La historia no constituye nunca un fin para sí misma, sino que ofrece en Jesús su verdad: en él, muerto y resucitado, el amor de Dios alcanza a todo hombre, en la forma eclesial o por caminos que sólo Dios conoce. De este modo, es pues, en esta historia que todos tienen la posibilidad de participar personalmente – entendiéndose en la forma explícita o implícita del discípulo – al misterio pascual de Cristo.

La diversidad radical entre el *eschaton* y la historia indica cómo el cumplimiento sea posible sólo en la forma del ofrecimiento, sólo en la forma del don que viene a mi encuentro. Si el tiempo es la estructura formal de la historicidad creatural, la Pascua es el contenido objetivo. Por eso, la escatología pascual, mientras revela la estructura profunda del tiempo, pone históricamente a disposición la energía de vida, según una lógica de anticipación; la dimensión pascual del *eschaton* ve en el don de sí la actitud humana que lleva a plenitud la humanidad de las personas.

El *eschaton*, identificado con la Pascua de Cristo, posee el contenido y la forma de una libertad que se dona a sí misma para el bien de todos; introducida por el Padre en la historia humana con el envío del Hijo predilecto, es una fuerza activa capaz de restituir al Padre una humanidad renovada por el Espíritu del Resucitado. Esta es la nueva creación. Con este marco de ideas, la actividad misionera “en última instancia, es la manifestación, epifanía y realización del plan de Dios en el mundo y en su historia, en la que Dios, por medio de la misión, realiza abiertamente la historia de la misión” (AG 9). Esta plenitud, que Dios ha querido hacer habitar en Cristo (Col 1,18) es realizada ya sea a través de la predicación y los sacramentos, ya sea mediante la valorización de “cuanto de verdad y gracia se encontraba ya entre las naciones, como por una casi secreta presencia de Dios” (AG 9).

La valorización de “todo lo bueno que se halla sembrado en los corazones y la mente de los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos” se descubre como un dinamismo complejo que la continuación del pasaje indica haciendo referencia a tres acciones señaladas con los verbos “sanar”, “elevar” y “consumar”. Estos verbos contienen algún eco de la doctrina escolástica según la cual *gratia perficit naturam*, pero aquí, el sentido filosófico de la sentencia es abandonado en favor de una concepción patristica que, fiel a la unidad de la obra salvífica, sabe del sanar de la redención, del elevar y perfeccionar de la resurrección. El evangelio, correspondiendo con las aspiraciones humanas, necesita de la gracia para ser acogido y hecho fructificar.

A mi parecer, podrían ser estas las bases de una verdadera y propia teología de la historia. Considerando que Cristo, en su filiación, acoge todo aquello que viene del Padre, mientras, en su creaturalidad, asume el tiempo y le da la forma que es propia de la misión recibida del Padre, entonces, en el centro de la historia está la relación entre la singular temporalidad cristológica y aquella que es propia de la historia humana. Mientras por una parte impide reducir el ministerio de la Iglesia al progreso del mundo, por otra, motiva a buscar todo aquello que, en la historia humana, es anhelo de Cristo y de su misteriosa presencia. “Nadie se libera del pecado por sí mismo y por sus propias fuerzas ni se eleva sobre sí mismo [...] sino todos necesitan a Cristo, modelo, maestro, liberador, salvador, vivificador” (AG 8). “Manifestación, epifanía y realización del plan de Dios en el mundo y en su historia” (AG 9), la actividad misionera se desarrolla entre la primera y la segunda venida de Cristo como diálogo entre la libertad de Dios y la del hombre y, como tal, introduce en el mundo una vitalidad y una energía en grado de conferirle un rostro nuevo. Esta misión, aun siendo propia de la iglesia, no se agota en ella, sino que se extiende a toda la humanidad y al cosmos mismo; por este camino, la finalidad de la misión aparece realmente como la recapitulación de todas las cosas en Cristo para que “Dios sea todo en todos” (1Cor 15,28).

3. LA RECEPCIÓN DEL DECRETO *AD GENTES*

La recepción remite a la relación que el *sensus fidelium* establece con la docencia del magisterio: no se trata sólo de una relación pasiva, sino de una fecunda y creativa capacidad de caminar en el surco abierto por el concilio. En otras palabras, la recepción supone mucho más que un simple análisis bibliográfico sobre la acogida que el decreto ha tenido en el mundo teológico. La recepción supone la fidelidad al concilio, pero ésta – distinta de una simple repetición– vive sólo al interno de las dinámicas históricas; por eso la cuestión sobre la recepción del decreto debe abrirse a los debates sobre la interpretación del concilio y al modo en que se vive en la sociedad de hoy. Quien tiene en mente el debate sobre las diversas interpretaciones del concilio y refiere las profundas mutaciones históricas de nuestro mundo, de la caída del muro de Berlín al derrumbamiento del imperio comunista, de la globalización a las mutaciones antropológicas a los que ésta ha conducido, del pluralismo religioso a la explosión del fundamentalismo y del terrorismo, sabe que una semejante presentación de la recepción está más allá de nuestro interés. Igualmente, no pretendo hacer referencia al desarrollo del *Ad gentes* después de las sucesivas intervenciones del magisterio, quisiera simplemente detenerme en algunos problemas presentes en el decreto, que agitan todavía hoy a la teología.

Ante las profundas transformaciones de su tiempo, el concilio debía encontrar un sólido fundamento, ya sea para leer la realidad en evolución como para su discurso sobre la misión; lo encontrará en la enseñanza bíblica del Dios salvador, un Dios que ofrece su misma vida a toda la humanidad. La doctrina sobre Dios es, entonces, el fundamento de la doctrina conciliar sobre la misión. Para precisar mejor este planteamiento, el concilio se remonta a la voluntad de Dios y lo hará desde las palabras iniciales del decreto, que hablan de una iglesia “enviada por Dios a las naciones” para ser “sacramento de salvación”(AG 1).

Esta decisión comprendía una reafirmación de la voluntad salvífica universal de Dios y, coherentemente, una renuncia a un antiguo axioma, a menudo mal entendido, el cual afirmaba que fuera de la iglesia no existe salvación: *Extra Ecclesiam nulla salus*. El concilio recurrirá a la doctrina patrística sobre las diversas modalidades de pertenecer a la iglesia y en *Lumen Gentium* 16, después de haber recordado la posibilidad de salvación fuera de la iglesia y las condiciones de su realización, sostendrá que “cuantos no han todavía recibido el evangelio están ordenados en varios modos al pueblo de Dios” (LG 16). Esta enseñanza fue enriquecida además por el recurso al tema de los «*semina Verbi*», doctrina a través de la cual los Padres motivaban cristológicamente la presencia de elementos de verdad y de santidad también en las otras religiones. Una perspectiva de este tipo abre una serie de problemas que *Redemptoris missio* 9 resumirá hablando de la necesidad de relacionar “la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación”. Serán los problemas retomados luego por la *Dominus Iesus*.

3.1. Un solo designio de salvación en Cristo Jesús

El único designio de salvación, expresión de la voluntad salvífica de Dios, se resume en la Pascua de Jesús, pero el contacto con esta fuente universal de salvación se realiza según dos modalidades diversas: la primera pasa por la acción sacramental de salvación de la iglesia, mientras la segunda –propuesta en *Gaudium et Spes* 22 y en *Ad gentes* 7, precisada en *Redemptoris missio* 10 y ratificada en *Dominus Iesus* 12– es sólo por Dios conocida. Los números 20s. de la *Dominus Iesus* resumen este camino y vinculan la gracia salvífica de Dios a la única mediación de Jesús y a una “relación singular y única” de la Iglesia con el reino; por tanto, incluso la relación misteriosa que quien está fuera de la Iglesia mantiene con el misterio pascual una cierta relación con la iglesia que es presentada como sacramento universal de salvación.

Componer en profundidad estos datos es el trabajo de la teología y es un trabajo al que *Dominus Iesus* 21 motiva. El problema se complica cuando la relación salvífica que los alcanza es descrita como una iluminación adecuada “a su situación interior y ambiental” (RMi 10) pues, justamente por esto, se entrelazan profundamente con las dinámicas religiosas de estos pueblos. El tema de la salvación se complica, modulándose de este modo como una cuestión que se refiere a la función salvífica de las religiones no-cristianas, es decir, con la cuestión del pluralismo religioso. Este tema, presente en el concilio, se tornará fundamental en el posconcilio: se tratará

de saber si las religiones median o no la revelación divina y la gracia salvífica habitualmente reconocidas a Jesús, único Salvador.

Al respecto la cita más precisa es la de *Redemptoris missio* 5, que, sin excluir “mediaciones participadas de diversos tipos y órdenes”, enseña que estas “adquieren significado y valor únicamente en la de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias”. En este sentido, identificando la salvación con el reino, el mismo documento enseña que “la realidad incipiente del reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los «valores evangélicos» y esté abierta a la acción del Espíritu, que sopla donde y como quiere”, pero recordará que “esta dimensión temporal del reino es incompleta si no está en coordinación con el reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica” (RMi 20).

Gavin D’Costa interpreta estos pasos a la luz del Vaticano I, haciendo eco del segundo capítulo de la *Dei Filius* sobre la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, concluyendo que “ésta es un retomar el principio tomístico: *gratia non tollit naturam sed perficit*”. De este modo D’Costa enfatiza el concepto de *praeparatio evangelica*, pero, según mi punto de vista, se obstaculiza una plena comprensión del *semina Verbi*. Rahner concuerda con G. D’Costa sobre el silencio del concilio respecto a las cuestiones cruciales de la teología de las religiones, pero le da una diversa valoración. Según Rahner, el cambio conciliar consistiría en considerar las religiones en el marco de un horizonte salvífico abierto al mundo entero y no tanto en el sentido de una Iglesia consciente de su unicidad y universalidad. Por eso concluirá que la gracia salvífica de Dios, aunque sea en forma oscura e imperfecta, se manifiesta “también en las religiones no cristianas” hasta hacer de ellas “camino de salvación (*Heilswegen*) sobre los cuales los hombres van encontrando a Dios y a su Cristo”.

Negándose a “considerar las religiones no cristianas como un puro y simple aglomerado de metafísica teísta natural”, Rahner mira en el «existencial sobrenatural» el criterio que habilita para leer la historia en términos nuevos; la fuerza salvífica de la redención, que en el existencial se expresa, implica la superación de la posibilidad misma “de un último rechazo de existencialidad sobrenatural de la historia por parte de la libertad humana”. La imposibilidad del fracaso de la historia de la salvación abre otras posibilidades más allá de la Iglesia; si una mediación salvífica fue efectivamente posible con la religión hebrea, entonces es posible que lo mismo suceda para las religiones no cristianas: “por más que sean realidades imperfectas, germinales y en parte viciadas, pueden colocarse en una historia positiva de la salvación y de la revelación”.

J. Ratzinger, en modo diverso, ya en 1964, ve como restrictiva una perspectiva que ponga al centro de una teología de las religiones únicamente la problemática de la salvación; sólo clarificando la posición del cristianismo en la historia de las religiones se puede llegar a conclusiones pertinentes y creíbles. Prácticamente Ratzinger pide una formulación interdisciplinaria que reivindique la originalidad del sacro y que lo comprenda como experiencia de algo que remite a otra realidad; la religión, encuentro y experiencia de esta numinosa realidad, comprendería un mensaje de salvación y un itinerario de comunión con lo divino.

Más allá de sus decisiones, permanece la dificultad de comprender el cristianismo en el contexto de una pluralidad de religiones: conjugar la verdad y la universalidad del encuentro con Cristo en el contexto concreto de esta historia es la tarea de nuestra teología. Por esta vía, la afirmación del valor salvífico de las religiones no puede prescindir de su relación con Cristo, no puede prescindir de la clarificación de cuánto sea mayor o menor la autonomía de su mediación. En términos más filosóficos, su salvificidad no es separable de su verdad; la separación de estos dos aspectos, restringiendo la fe al interno de la normatividad de la propia religión, es lo que *Dominus Iesus* 4 denuncia como riesgo del relativismo.

Por eso, no me parece aceptable la hipótesis de C. Geffré que, partiendo de las grandes diversidades presentes en el modo de pensar a Dios, concluye que “la creencia en Dios no es un criterio ecuménico para un diálogo interreligioso tomado en toda su dimensión, en su universalidad”. Su sugerencia a cerca de un criterio en grado de expresar «lo humano auténtico», que entiende como aquello que comprende un valor ético y una dimensión mística “digamos la apertura del ser humano a otro lugar”, me parece construido sobre el abandono del indisoluble nexo entre salvación y verdad, que expresa la singularidad del hombre «Jesús» para reconducirlo a una simple ejemplaridad humana.

Según mi parecer, la existencia de una única historia de salvación es un dato que puede dar razón del cristianismo y de las otras religiones; ella, entendida en base al amor universal del Padre y al envío del Hijo y del Espíritu, posee un vínculo tan profundo entre el misterio pascual y la humanidad que puede dar razón de las dos dinámicas religiosas. La indicación conciliar, según la cual, tal vínculo se da “en el modo que sólo Dios conoce” o “a través de caminos conocidos sólo para él [Dios]” (GS 22; AG 7) no se refiere a una incognoscibilidad, sino a la provisoriedad que, por ser histórica y no todavía escatológica, no es por ello menos cristológica.

Esta provisoriedad histórica en ambos niveles de actuar la salvación pascual —en la Iglesia y en el modo que Dios conoce, es decir, en la forma kerygmática y en la forma kenótica— no tolera fáciles optimismos o catastrofismos dramáticos: reclama, por el contrario, vivir todo el misterio pascual, en su universal modo de proponerse y en los “varios modos” de su proposición, de manera que el evento cristológico no sea

empobrecido, sino manifestado y que la búsqueda humana se ponga de frente a la plenitud escatológica, cuyo soplo de esperanza está llamada a esparcir en la historia la iglesia, como sacramento universal de salvación.

3.2. El rol de la iglesia al servicio del reino

El servicio histórico de la iglesia no tiene nada de triunfalista y de dominante, sino que se vincula al advenimiento de las personas divinas en un mundo acogido y amado en su alteridad y, precisamente por eso, profundamente renovado. Por su carácter cristológico-pascual, la misión de la iglesia “debe avanzar por el mismo camino por el que avanzó Cristo: esto es, el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación de sí mismo hasta la muerte de la que surgió victorioso” (AG 5).

Así pues, es importante, en términos de contenido y de método, clarificar a fondo la relación que se establece entre Cristo, el reino y la iglesia. Mientras la tradición secular “ha acentuado unilateralmente el aspecto escatológico para el reino y el aspecto histórico para la Iglesia”, téngase siempre presente que el reino se concretiza en la persona de Jesús y que, en consecuencia, ha sido confiado al cuidado que la iglesia asume en el servicio a su Señor. El carácter liberador y reconciliador del reino pertenece a la misión histórica de la iglesia: es *ratio constitutiva* del servicio que la iglesia tributa al evangelio.

La comprensión misionera de estos temas debe partir de una comprensión kenótica de la economía salvífica. El Padre se deja proferir a sí mismo por el Verbo y Éste se hace carne para dejar transparentar el amor del Padre por la humanidad: esta mutua *kénosis* explica el don del Espíritu, Espíritu de vida, de verdad y de amor. El misterio de la vida y del amor divino para el mundo pasa así por la *kénosis*: el Dios que es todo para el mundo, que es Señor de cada cosa, vive su amor no como omnipotencia, sino como libre auto-limitación. De este modo, la acción divina posibilita al hombre, bien una respuesta libre, o bien una participación responsable a su camino de divinización; en el servicio a este camino, que terminará sólo con la escatología, está el cometido y la misión de la iglesia.

En esta línea, el reino es relacionado con la iglesia en modo que su relación respete la *kénosis* de la Palabra y la modalidad en que actúa el Espíritu. Al respecto, recurrir al concilio vale relativamente; la Comisión Teológica Internacional reconoce que el concilio no ha afrontado expresamente el problema y sostiene que la solución puede venir solamente de una combinación de diversos textos. Mientras J. Dupuis, preocupado por vincular la iglesia al reino, según la fórmula de una “identidad dinámica”, ve en *Redemptoris missio* 20 un viraje respecto al dictado conciliar, la CTI establece entre iglesia histórica y reino un vínculo al que define *relatio subtilis*. La razón es fácilmente individuable. Por una parte “la naturaleza del reino es la comunión de todos los seres humanos entre ellos y con Dios”; ahora bien, si “el reino de Dios es la manifestación y la actualización de su designio de salvación en toda su penitud” (RMi 15), es fácil concluir que el reino va más allá de la iglesia visible e histórica que, por otra parte, mantiene “un rol específico y necesario” (RMi 18) incluso para tales formas de salvación.

Así se explica el esfuerzo por una lectura sacramental de la relación entre iglesia y reino; la iglesia (*sacramentum tantum*) remite, con su misión, al reino (*res tantum*) en la medida en que la pertenencia eclesial (*sacramentum et res*) hace posible la participación al reino. Según Dupuis, semejante recurso a la teoría sacramental no toma en cuenta la libertad de un Dios que *non alligatur sacramentis*; por ello prefiere hablar de una iglesia sierva del reino. La misma convicción la encontramos en otros autores. En este servicio al reino, la iglesia es guiada por el Espíritu, que la introduce a compartir el amor crucificado de Cristo –hecho prójimo en toda situación humana– y a la fuerza renovante del Espíritu, principio de toda esperanza.

Principio de toda acción salvífica, “porque el Espíritu del Señor llena la tierra y él, que todo lo mantiene unido, tiene conocimiento de toda palabra” (Sab 1,7) al mismo tiempo está estrechamente comunicado con el plan divino de salvación, de modo que *Redemptoris missio* 29 no duda en dirigir esta acción en el ámbito de la *praeparatio evangelica*. Las mismas afirmaciones se encuentran en *Dominus Iesus* 12 que, por una parte, pone “la acción del Espíritu [...] junto a la de Cristo” y, por otra, interpreta la economía salvífica como “realizada en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, actuada con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a la entera humanidad y al universo”. Por tal motivo, no podemos sino atenernos al valor salvífico del nombre de Jesús (Hch 4,12) y, guiados por el Espíritu, caminar hacia el evento escatológico en el que se revelará plenamente la gloria divina de Jesús. Entretanto, el camino de la iglesia sigue siendo el de Cristo, una vía de pobreza y de servicio; sigue siendo el de la escucha a la voz del Espíritu (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Sólo el tiempo del servicio y del diálogo prepara el tiempo de la plena comunión en el amor.