

REFLEXIONES
SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN
EN EL XXV ANIVERSARIO DEL DECRETO
«AD GENTES»

ENRIQUE BORDA

El XXV aniversario de la promulgación del Decreto *Ad gentes* nos ofrece la oportunidad de volver a reflexionar sobre el contenido de este documento conciliar a la luz de los desarrollos y adquisiciones de este último ventenio. Centraremos nuestra atención en el primer capítulo del Decreto, sobre el tema de la teología de la misión.

Basta una consideración global de la literatura teológica, y sobre todo pastoral, de estos últimos años para percatarse de la importancia que el tema de la misión ha adquirido en teología, especialmente en eclesiología. En los años precedentes al Concilio, comenzó a esbozarse la teología de la misión, el mismo Concilio sintió profundamente la necesidad de confirmar su valor y trazó sus líneas fundamentales, posteriormente la herencia del Vaticano II ha sido profundizada, se ha hecho más explícito su contenido y ha comenzado a producir sus frutos. Un jalón clave en este itinerario fue la *Evangelii nuntiandi*.

La primera etapa de nuestro trabajo consiste en mostrar las líneas fundamentales de la teología de la misión delineada en el primer capítulo del *Ad Gentes*, poniendo de relieve aquellos temas específicos que surgen en este contexto, las soluciones que ofrece el Decreto conciliar y las cuestiones que quedan abiertas.

I. LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN EN «AD GENTES»

En el capítulo doctrinal del Decreto el Concilio quiso abordar direc-

tamente la cuestión de la necesidad de la misión¹. La insistencia de los Padres conciliares para que se diera una fundamentación teológica al tema de la misión estuvo en parte originada por la preocupación de afirmar la necesidad de la misma como realidad permanente, viva e incesante en la vida de la Iglesia. La misión ha sido y será siempre algo necesario que no concluirá hasta el final de los tiempos, es por tanto un elemento esencial de la Iglesia en su fase peregrinante. Podemos ya señalar que éste es uno de los puntos clave del capítulo del Decreto que vamos a analizar.

El Concilio enseña en primer lugar que el fundamento teológico de esta realidad debe buscarse en el origen mismo de la misión, pasando de la misma Iglesia a las misiones divinas de las cuales toma su origen y al designio del Padre que señala el inicio de la historia de la salvación. En otras palabras, el dinamismo misionero de la Iglesia sólo puede comprenderse a la luz de la teología de las misiones divinas porque la Iglesia no encuentra en sí misma la razón última de su ser y de su misión; hemos de remontarnos, por tanto, a las causas que le han dado origen.

1. El origen de la misión

La Iglesia, ya completa desde el mismo día de Pentecostés, debe desarrollarse y extenderse hasta llegar a los confines de la tierra y a la entera humanidad; hasta abarcar la edad perfecta en Cristo (Cf. Ef 4, 13). Esta plenitud católica exige que todos los elegidos entren en ella y que cada uno alcance la perfección según su conformidad a Cristo, en la fe viva y en la caridad perfecta. Este desarrollo de la Iglesia tiene lugar entre dos momentos decisivos: desde su manifestación pública en el día de Pentecostés, que señala la fe en la resurrección de Cristo sellada por el Espíritu Santo, hasta el regreso del Señor y la instauración definitiva del Reino, momento en el que la Iglesia llegará a su plenitud. En todo este tiempo la ley del crecimiento es esencial para ella puesto que debe completarse tanto en cada uno de sus miembros como en su totalidad.

1. Hablar sobre la necesidad de la misión implica referirse a la necesidad de la Iglesia para la salvación. El optimismo acerca de las posibilidades de salvación fuera de las fronteras visibles de la Iglesia y la teoría de los «cristianos anónimos» provocaron una seria preocupación en los ambientes misioneros, que se reflejó en los debates del Concilio, dando lugar a que muchos pidieran que se afirmara claramente la absoluta necesidad de la Iglesia y de su misión. Cf. J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Brescia 1966, pp. 141-143.

Ahora bien, esta maduración se realiza mediante la caridad, esto es, mediante la participación en el *agapè* del Padre. De aquí que la consideración del Padre como *principium totius divinitatis* constituya el punto de partida de todo lo que el Decreto nos va a decir sobre la misión. La misión no es otra cosa que la comunicación a los hombres de la plenitud del Amor, comunicación que tiene en el Padre su principio fontal. La misión es entonces aquella realidad en la que Dios se dona a los hombres con el fin de hacerles participar en su vida misma: la *charitas*². Como puede verse con claridad la relación entre las misiones divinas y el amor divino comunicado a los hombres, tal y como se expresa en el *corpus joanneo*³, es lo que permite encuadrar el concepto de misión en un contexto estrictamente teológico; es decir, a partir de una reflexión sobre Dios mismo.

Visto de esta manera el concepto de misión adquiere, en relación con el origen, un profundo significado teológico que Silanes ilustra de la siguiente manera: «La Iglesia es la Trinidad en su dinamismo interno que, por una incomprensible condescendencia del amor del Padre, cooperando el Hijo y el Espíritu, alcanza y se amplía a los hombres. Cuando la Comisión deliberadamente optó por el texto que pasaría al Decreto *Ad gentes* (n. 2), era plenamente consciente de que tal texto se había escrito para vincular la misión de la Iglesia con las misiones trinitarias del Hijo y del Espíritu, y éstas, a su vez, con las mismas procesiones trinitarias»⁴.

La donación de Dios a los hombres no puede pretender otra cosa que la propia gloria, y éste es precisamente el término último de la misión. La gloria de Dios comprende al mismo tiempo la salvación de los hombres, puesto que el hombre se salva cuando reconociendo a Dios como Creador y Redentor le da la gloria debida. En definitiva tenemos que la misión comprende dos movimientos: uno expansivo por el que a partir de la unidad de Dios trino se difunde el Amor hasta alcanzar a todos los hombres, y otro inclusivo por el que los hombres se congregan y se unen con Dios, participando en la misma vida divina.

Esta teología nos descubre la vida y la naturaleza de la Iglesia al mostrarla como el signo que manifiesta y realiza el designio eterno del Pa-

2. Cf. 1 Io 4, 18.

3. Cf. Io 15, 2; 15, 9; 17, 23; 20, 21.

4. N. SILANES, *Trinidad y misión en el Vaticano II*, en «Semanas de estudios trinitarios» 15, Salamanca 1983, p. 234. Cf. A. WOLANIN, *Teologia della missione*, Roma 1989.

dre que ha querido comunicar a los hombres su Amor y reunirlos con Él y entre sí en una comunión íntima, a través de las misiones visibles del Hijo y del Espíritu Santo. Ésta es la realidad más plena y profunda del ser de la Iglesia; lo que ella es.

Por otra parte, el hombre, llamado a participar en este misterio de amor, debe reconocer el don de Dios y aceptar en la fe este Amor divino que se le entrega libre y gratuitamente. Pero este don, por su misma naturaleza, ha de ser comunicado a otros: es la misión. Por tanto la misión, en la vida de la Iglesia y en la de cada cristiano, es una exigencia intrínseca que deriva del reconocimiento en la fe del don recibido del Padre, quien nos hace hijos en su Hijo por el Espíritu Santo. Así toda la Iglesia y cada uno de sus miembros debe alcanzar en Cristo la plenitud de la fe y del amor. La caridad es el dinamismo interno de la misión.

En resumen, *Ad gentes* no se fija en primer lugar en el fin de la misión con objeto de determinar su naturaleza, sino en su origen en la Trinidad y en su término, también trinitario. Como resultado de este modo de considerar las cosas se descubre que la misión no es algo ajeno, extrínseco o yuxtapuesto a la esencia misma de la Iglesia. La naturaleza de la misión va a determinar la naturaleza misma de la Iglesia que es esencialmente misionera.

El punto de referencia del que parte *Ad gentes* es la Constitución dogmática *Lumen gentium*. Se habían hecho varias redacciones del Decreto, antes de que éste emprendiera su camino definitivo durante la tercera sesión conciliar. En realidad fue la Constitución sobre la Iglesia —el tema eclesiológico— la que permitió desbloquear la incertidumbre en la que durante las dos sesiones precedentes había permanecido este Decreto⁵.

Lumen gentium tiene un número entero dedicado específicamente a la misión (nº 17). Esto ya fue una indiscutible ganancia⁶. Pero lo que más despertó el interés de los Padres conciliares fue la descripción trinitaria del misterio de la Iglesia con la que se abre la Constitución. Muchos pensaron que de aquí podía tomar su fundamento la teología de la misión.

De esta manera se pone de relieve, ya desde el inicio, la relación existente entre la misión de la Iglesia y el dogma trinitario. Por esta razón, y siguiendo el deseo de un gran número de Padres conciliares, el De-

creto retoma la doctrina de los primeros números de *Lumen gentium* para desarrollar lo que ya había sido dicho en el texto dedicado a la misión en esta misma Constitución⁷.

Según se afirma explícitamente en la *Relatio*, se desea fundamentar la misión de la Iglesia, y dentro de ella la actividad misionera, en las misiones divinas partiendo del desarrollo teológico que de estas últimas elaboró Santo Tomás. La razón es que el fundamento teológico de «las misiones» se encuentra partiendo de «la misión» de la Iglesia y ésta, a su vez, encuentra sus raíces en el Propósito de Dios Padre y en las misiones del Hijo y del Espíritu Santo⁸.

Por esta razón, el Decreto inicia la exposición doctrinal sobre la misión de la Iglesia remontándose al primer principio: el dinamismo de la vida intratrinitaria, y poniendo en evidencia la profunda vinculación existente entre las misiones divinas y la misión de la Iglesia. Esto es lo que permite afirmar que la Iglesia peregrina es misionera por propia naturaleza, o bien, que todo en la Iglesia es misión. Sin duda esto fue la primera gran adquisición del Decreto, que hoy ya es patrimonio común ampliamente aceptado y conocido.

2. Misión e historia de la salvación

La perspectiva teológica en la que se sitúa el Decreto es la de la historia de la salvación, centrándose en los acontecimientos fundamentales que configuran dicha historia. En ellos el concepto de misión ocupa una posición privilegiada precisamente por el carácter histórico que le es propio⁹. De aquí que en el capítulo doctrinal no se pierda en ningún momento el marco histórico-salvífico. Su estructura teológica corresponde, análogamente, a la de los dos primeros capítulos de *Lumen gentium*: fundamento en Dios y vida histórica de la misión.

7. Nos referimos al siguiente texto: «A Spiritu Sancto enim ad cooperandum compellitur, ut Propositum Dei, qui Christum principium salutis pro universo mundo constituit, effectu compleatur» (LG, 17).

8. «Misiones, iuxta postulata Patrum Concilii, fundantur in doctrina de Ipso Deo Trino, prout profunde iam inuit S. Thomas; et connectitur cum missione universali Ecclesiae, unica et eadem, ubicumque exercentur»: *Acta Synodalia IV/III*, p. 694.

9. De hecho *Ad gentes* afirma que la misión es la manifestación en el mundo y en su historia del plan divino de salvación; cf. AG, 9.

5. Cf. E. BORDA, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia*, Roma 1990, pp. 118-120.

6. Cf. M.J. LE GUILLOU, *La vocación misionera de la Iglesia*, en «La Iglesia del Vaticano II», Barcelona 1966, pp. 697-712.

La historia de la salvación se realiza en la historia humana, la cual —signada por el pecado— debe recuperar su impronta originaria, según el designio de Dios Padre. En este sentido la salvación recompone la armonía inicial de la entera creación, cosa que sólo se conseguirá plenamente al final de los tiempos.

Dios quiere positivamente que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (Cf. 1 Tim 2, 4). Por esta razón, habiendo creado al hombre a su imagen y semejanza, no lo abandona después del pecado, sino que quiere salvarlo mediante un plan, un designio concreto, por el cual la salvación se da mediante la constitución de un Pueblo. La unidad del género humano, realidad a la que todos los hombres aspiran, se reconstruye entonces en Cristo, nuevo Adán, a través de un plan colectivo de salvación para todos los hombres¹⁰. En efecto, es voluntad de Dios que la salvación no se actúe en modo secreto e individual en el corazón de cada hombre sino a través de un principio universal: Cristo. Igualmente el plan divino incluye la institución de la Iglesia, no como medio paralelo a la mediación de Cristo, sino como aplicación y manifestación de esta única mediación.

Esta doctrina encuadra perfectamente la razón teológica de la necesidad absoluta de la misión para la Iglesia. La misión de la Iglesia, en efecto, no se justifica primariamente por la obediencia al mandato de Cristo, o por la eventual existencia de pueblos no cristianos, ni tampoco es un medio más entre otros para que los hombres alcancen la salvación; la razón de la misión se apoya en el designio de Dios Padre, en el plan histórico de salvación. No sólo pertenece a la voluntad de Dios la salvación de los hombres sino que además en esta misma voluntad se incluye el modo concreto de salvarse.

De esta manera el Concilio satisface la preocupación más directa e inmediata de los Padres que era la de fundar teológicamente la actividad misional de la Iglesia con el objeto de subrayar y mantener con fuerza, en una época de crisis más o menos acentuada, su absoluta necesidad y urgencia¹¹.

10. Cf. J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Brescia 1966, pp. 144-145.

11. Durante el Concilio no sólo se tenía presente la necesidad de adaptar la actividad misional de la Iglesia a las circunstancias del mundo moderno, lo que exigía también una renovación de los principios teológicos, sino además la necesidad de hacer frente a una opinión que se difundía en los ambientes teológicos y misioneros sobre las posibilidades de salvación en las religiones no cristianas. Cf. *Acta Synodalia*, IV/IV, p. 287.

3. El concepto de misión

Como es sabido el Decreto *Ad gentes* es un documento concebido en referencia a la expansión misional de la Iglesia. En su redacción confluyeron prácticamente todos los problemas que presentaba la obra de evangelización en aquella época. Pero hemos de tener presente que el Concilio recibió en herencia no solamente el conjunto de problemas que planteaba la actividad misional de la Iglesia, relacionados especialmente con la adaptación a los tiempos modernos, sino además varias encíclicas recientes específicamente dedicadas a las misiones, la experiencia de veinte siglos anunciando el Evangelio y la fecunda reflexión teológica del período inmediatamente anterior. Fue esta última la que dio un planteamiento definitivo al Decreto conciliar, al permitir elaborar un capítulo doctrinal —el primero— que constituye el eje sobre el que se apoya toda su teología.

Las misiones modernas nacen a partir de los nuevos descubrimientos geográficos en el siglo XV¹². El término misión surge y se elabora ulteriormente dentro de una concepción que establece una distinción entre país de misión y país de cristiandad. La teología de la misión y la misionología, que en el ámbito católico surgen en la primera década del presente siglo¹³, legitiman esta distinción. El objeto del que se ocupa la misionología son las denominadas «misiones» o «misiones extranjeras», es decir, la conversión de los no creyentes, la implantación de la Iglesia en aquellos territorios en los que aún no se encuentra establecida o no ha alcanzado un determinado desarrollo estructural¹⁴.

Los primeros escritos de misionología son de inicios del presente siglo, se mantienen dentro de los límites de un tratamiento jurídico de la misión de la Iglesia y reflejan una metodología descriptiva sobre la historia y la geografía de las misiones. La nueva ciencia adquiere en su inicio un carácter autónomo, especialmente respecto de la eclesiología. Esto se debe en parte a que la eclesiología de la Contrarreforma, centrada en una

12. Cf. A. SEUMOIS, *Introduction a la missiologie*, Fribourg 1952, p. 63; J. MITTERHÖFER, *Thema mission*, Wien 1974, p. 65.

13. Cf. N. GARDINI, *Alle origini della scienza delle missioni*, en «Fede e Civiltà» 58 (1960) 285-290; J. MASSON, *Pour l'histoire de la théologie missionnaire*, en «Nouvelle Revue Théologique» 64 (1937) 1129; A. SANTOS, *La misionología como ciencia teológica. Sus orígenes*, en «La misionología hoy», Estella 1987, pp. 58-63.

14. Una análisis más detallado sobre el término misión puede encontrarse en A. SEUMOIS, *Théologie missionnaire*, vol. I, Roma 1980 y en A.M. HENRY, *Missions d'hier, mission de demain*, en «L'Activité missionnaire de l'Eglise», Paris 1967, pp. 412-417.

comprensión de la Iglesia como sociedad visible y perfecta, se encontraba, en cierto modo, incapacitada para dar cabida de una manera coherente al tema de la misión. En efecto, la noción de sociedad, aunque no excluya la misión, tampoco la exige ni reclama.

Partiendo de una definición de Iglesia como sociedad perfecta, los miembros que la integran y el fin que la define adquieren una consideración prioritaria y, en consecuencia, se da preferencia a la actividad pastoral que presupone la fe ya predicada y acogida en los creyentes. El carácter secundario que el tema de la misión tenía dentro de la eclesiología provocó que ésta comenzase a dar sus primeros pasos autónomamente, concentrando el núcleo de la reflexión en torno al problema de la salvación de los no creyentes¹⁵.

Este orden de cosas se replantea seriamente a partir de la constatación de un nuevo fenómeno en el ámbito de la pastoral: la descristianización y el fenómeno de la secularización en países tradicionalmente cristianos. Hacia el año 1940 surgió en Francia un movimiento de reacción —la *mission de France*— que trata de dar una respuesta a la preocupante situación de alejamiento respecto de la Iglesia en la que se encontraban diversos sectores y grupos sociales de esta nación¹⁶. A este fenómeno, que tuvo una extraordinaria repercusión, acompañaba la publicación del célebre libro *La France, pays de mission?*¹⁷ Los autores, Daniel y Godin, ponen de manifiesto en esta obra las proporciones asumidas por el fenómeno de la descristianización entre las masas obreras y en las poblaciones rurales, sugiriendo iniciar en Francia una pastoral misionera propiamente dicha.

Ahora bien, el descubrimiento de estos sectores descristianizados en lugares en los que la Iglesia se encuentra plantada desde muchos siglos atrás, junto con la propuesta de una misión en estas situaciones, origina un replanteamiento de los mismos fundamentos de la teología de la misión, comenzando por el mismo concepto de misión. En efecto, la manera de entender en misionología los «pueblos no cristianos», a los que en principio se suponía dirigida la misión, tenía su punto de referencia en los llamados «pueblos cristianos», por eso la misionología concebía la misión

15. Cf. J.L. ILLANES, *Eclesiología y misionología en el siglo XVIII*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 121-148; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la révolution française au concile Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité, en L'ecclésiologie au XIX siècle*, Paris, 1960.

16. Cf. D. PERROT, *Les fondations de la Mission de France*, Paris 1987; J. VINA-TIER, *Mission de France*, en «Catholicisme» IX, 374-378.

17. H. GODIN-Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, Paris 1943.

solamente en relación con un grupo étnico todavía no integrado en la Iglesia.

No es difícil darse cuenta de qué manera el nuevo fenómeno pastoral francés ponía en crisis las mismas bases sobre las que no muchos años antes se había construido el concepto de misión. Se pasa de situar la misión en el ámbito de algunos sectores bien determinados de la Iglesia a situarla a nivel de toda la Iglesia: «la Iglesia en estado de misión» es el nuevo lema que comienza a difundirse en esta época¹⁸. No basta, según este nuevo modo de ver las cosas, establecer una jerarquía local y unas estructuras eclesiológicas allí donde todavía éstas no se encuentran, para poder decir que se ha realizado la misión. No basta que la Iglesia se encuentre física y territorialmente presente, es necesario que lo esté también sociológicamente, de manera que anime cristianamente al grupo humano concreto en medio del cual se encuentra presente.

El nuevo dinamismo misionero fue acompañado, sostenido y enriquecido por una renovación en los sectores catequético, bíblico y teológico.

La recepción que hace el Concilio de esta realidad pastoral se refleja en *Ad gentes* cuando se afirma que la Iglesia es misionera por su propia naturaleza. Esto supone que la necesidad de la misión no le deriva primariamente de una sollicitación exterior, sino de su misma esencia. Charles ya había dado un primer paso en esta dirección¹⁹, pero el fundamento no había quedado establecido de un modo claro. Fue H. de Lubac quien dio el paso decisivo en este sentido²⁰.

En base a la relación entre Cristo y la Iglesia respecto al tema de la misión, de Lubac piensa que esta última no es solamente el resultado del mandato de Cristo (Mt 28, 20), puesto que un mandato, de por sí no es la razón última de la misión. La misión de la Iglesia ha de suponer una ontología, y el objetivo del teólogo francés es el conectar la misión con la ontología que el mandato divino presupone.

18. Cf. H. CHAPPOULIE, *L'évêque et l'action missionnaire en pays chrétien* en «Parole et mission» 1 (1958) 332 ss; P.A. LIEGE, *Au seuil de la nouvelle mission*, en «Lumière et vie» 15 (1966) 59-73.

19. P. CHARLES, *Los dossiers de la acción misionera*, Bilbao 1954.

20. H. DE LUBAC, *Rôle providentiel de l'Église visible*, en «Thèses fondamentales de théologie missionnaire», Paris 1933; *ibid.*, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946.

A través del análisis del dato revelado y situándose en la perspectiva histórica del pueblo de Israel, del cual la Iglesia es heredera, de Lubac puede llegar a afirmar que el mandato misional dado por Cristo expresa una voluntad inscrita en la misma estructura de la Iglesia y en la conciencia que ella ha tenido siempre de sí misma²¹. La afirmación con la que inicia *Ad gentes* declarando que la Iglesia es misionera por su propia naturaleza encuentra, al menos en parte, su punto de referencia en esta teología.

Pero *Ad gentes*, como ya hemos visto, nos muestra otro elemento importante en la teología de la misión: su relación con las procesiones y misiones trinitarias. Precedentemente esta cuestión fue estudiada por Parente²² y posteriormente profundizada por Dewailly²³. Este último toma el punto de partida para la teología de la misión en su primer principio, introduciéndola en el ámbito de la misión fontal y fundamental: *la missio Dei*. Esto supone descubrir la radical unidad teológica del concepto de misión. De este modo, reconduciendo el tema de la actividad misionera al dogma trinitario se evoca también la entera historia de la salvación, como hemos indicado más arriba. El problema misional se resuelve dentro de la historia de la salvación y recibe toda su luz de la teología de las misiones divinas. El plan de restauración del hombre, después del pecado tiene su inicio en el propósito de Dios Padre y se actúa a través de las misiones del Hijo, Verbo encarnado y primer apóstol del Padre, y del Espíritu Santo.

Por otra parte, la importancia que va cobrando en eclesiología la noción de misión hace que algunos teólogos como Yves Congar se ocupen también de la teología de la misión. El precedente marco eclesiológico de carácter marcadamente societario e institucional necesitaba ser repensado y superado. El concepto de misión fue uno de los que más impulsó la renovación de la eclesiología, dando lugar al nacimiento de un nuevo marco eclesiológico en el que posteriormente se inserirá la Constitución *Lumen gentium*²⁴. En esta síntesis entre eclesiología y misionología se sitúa la aportación fundamental de este gran teólogo francés²⁵.

Estas breves consideraciones nos permiten comprender que el término misión capta una realidad mucho más rica y compleja, de tal modo que resulta ya difícil expresar con él la sola acción evangelizadora de la Iglesia respecto a los no creyentes²⁶. Precisamente aquí tiene su razón de ser uno de los más difíciles problemas que se plantearon en la redacción del Decreto, algunos eran partidarios de incluir la actividad misional en la noción de misión elaborada teológicamente en los primeros números del Decreto; otros, sin embargo, preferían seguir los esquemas anteriores, más tradicionales.

4. ¿Misión o misiones?

El primer elemento a tomar en consideración es el marco teológico en el que se había configurado precedentemente la misionología. En este marco el concepto de misión no se presentaba como elemento decisivo en orden a la comprensión de la naturaleza de la Iglesia²⁷, sino que aparecía más bien como algo externo y accidental. En esta teología el concepto de misión gozaba de una larga historia y tradición²⁸, lo que explica que llegara con gran fuerza a las puertas mismas del Concilio resistiéndose a aceptar planteamientos diversos a los tradicionales²⁹.

El punto de mayor dificultad no fue el de aceptar el dogma trinitario como punto de partida sino el establecimiento del nexo que debería ligar el tránsito de la misión de la Iglesia a las misiones tal y como tradicionalmente se entendían. En efecto, partiendo de las misiones divinas se llega a la misión de la Iglesia como realidad omnicomprendiva de su entera actividad. Esta misión es una y única, aunque con diversas modalidades de ejercicio, según las condiciones. Las tradicionales «misiones» no son más que una de estas modalidades. El planteamiento es más bien sencillo y claro, pero no todos los Padres estaban dispuestos a aceptar que el Decreto encuadrara teológicamente «las misiones» dentro del amplio marco de la misión porque quedaba difuminada su especificidad. La cuestión tu-

21. *Ibid.*, *Le fondement théologique des missions*, o.c., pp. 17-38.

22. P. PARENTE, *Le missioni cattoliche nella luce della processione del Verbo*, en «Euntes Docete» 1 (1948) 3-14.

23. L.M. DEWAILLY, *Envoyés du Père. Mission et apostolicité*, Paris 1960.

24. Cf. J.L. ILLANES, *La misionología en el marco de la eclesiología*, en «La misionología hoy», Estella 1987, p. 73.

25. Y. CONGAR, *La mission dans la théologie de l'Eglise*, en «Repenser la mission», Louvain 1965; *Théologie de l'Eglise particulière*, en «Missions sans frontières», Paris 1960; *El apostolado*, en «Sacerdocio y laicado», Barcelona 1964.

26. Para un análisis más completo y detallado sobre estos temas: G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa*, Bologna 1975.

27. Cf. ILLANES, J.L., *Eclesiología y misionología en el siglo XVIII*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 121-148.

28. Cf. E. BORDA, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia*, o.c. en nota 5, pp. 15-45.

29. Cf. *Ibid.*, pp. 118-120.

vo una importancia fundamental porque de ella dependía completamente la orientación y el contenido teológico de todo el esquema³⁰.

Se ha criticado al Decreto el hecho de no haber renunciado al antiguo concepto jurídico de misión y por tanto de no dejar suficientemente claro en su texto el significado de los términos que emplea. En efecto, se llega a un texto en cierto modo de compromiso, en el que se intentan compaginar ambas concepciones de la misión, una ligada al planteamiento teológico de los primeros números del capítulo primero de *Ad gentes*, la otra asociada a la noción de territorialidad³¹.

La definición de la actividad misional de la Iglesia y, en consecuencia, el marco teológico en el que encuadrar el concepto de misión, constituyó un grave punto de dificultad durante la fase de elaboración del Decreto. Muchos Padres pedían que el esquema tratase exclusivamente sobre la actividad misional *en sentido estricto*, distinguiéndola claramente de la cura pastoral ordinaria dirigida hacia los fieles y del apostolado con los que han abandonado la fe o que se encuentran en zonas descristianizadas³². No obstante, algunos de estos Padres deseaban que la definición de actividad misional en sentido estricto fuese establecida *evitando* el elemento territorial³³.

Ahora bien, una noción basada sobre el principio territorial, según el cual las misiones se constituyen en base a los territorios sometidos a *Propaganda Fide*, no podía ser dejada completamente al margen, puesto que otros textos conciliares la asumen directa o indirectamente³⁴. Por otra parte, no se puede elaborar una definición teológica en base a esta noción, puesto que es algo contingente y en cierto modo externo al concepto mismo de misión. Por estas razones, algunos Padres concuerdan en

30. De hecho éste fue uno de los principales argumentos sobre el que cristalizó el debate conciliar sobre el primer capítulo del *Ad gentes*, y que no fue completamente resuelto. Cf. A.M. HENRY, *Missions d' hier mission de demain*, en «L' Activité missionnaire de l'Eglise», Paris 1967, pp. 411-438; E. BORDA, *o.c.*, pp. 166-168.

31. Cf. A. WOLANIN, *Il concetto della missione nei decreti «Ad gentes» e «Apostolicam actuositatem» e «Evangelii nuntiandi»*, en «Prospettive di missiologia, oggi», Roma 1982, pp. 94-96.

32. Cf. *Acta Synodalia*, III/VI, pp. 360; 374; 397; 418-419; 492-493; 514-515.

33. Cf. *Ibid.*, p. 549.

34. Es el caso, por ejemplo, de la *Sacrosanctum Concilium*: «In terris missionum, praeter ea quae in traditione christiana habentur, illa etiam elementa admitti liceat, quae apud unumquemque populum in usu esse reperiuntur, quatenus ritui christiano accommodari possunt...» (n. 65).

que el Concilio no puede basarse en ella para definir la actividad misional³⁵. El problema era entonces determinar cuál habría de ser el enfoque del Decreto. A este respecto fue muy orientadora la aportación de Mons. Geeraerts, quien subrayando la importancia teológica de la unidad de la misión, sugiere centrar en torno a este concepto el fundamento doctrinal del esquema, mostrando el vínculo que esta unidad tiene con el principio de la colegialidad episcopal afirmado en *Lumen gentium*³⁶.

Otra intervención destacable al respecto fue la del P. Fernández, Maestro General de los dominicos, quien señala que si se desea formular un fundamento teológico para la actividad misional, es necesario apoyarse en la misión de la Iglesia, en cuanto tal. Esta misión es una y única en cualquier parte y en cualquier condición, aunque varía el modo de ejercicio. En consecuencia, la diferencia entre la actividad misional en sentido estricto, y el apostolado en regiones descristianizadas no proviene de la misma naturaleza de la misión, sino de las condiciones en que ésta se ejerce³⁷.

El texto preparado por la Comisión adopta la opción de centrar la actividad misional y las «misiones» dentro de la misión de la Iglesia³⁸. Una y única es, por tanto, la misión de la Iglesia que ha sido encomendada al orden de los Obispos con la cooperación de toda la Iglesia, pero esta única misión no siempre se lleva a cabo del mismo modo. Las diferencias en el modo de ejercerla provienen de dos causas: de la situación espiritual de los grupos humanos en los que esta misión se realiza y de las actividades que la Iglesia misma puede desplegar en cada situación³⁹.

5. Relaciones entre «Ad gentes» y «Lumen gentium»

El complejo *iter* redaccional que siguió *Ad gentes* pone de manifiesto

35. Cf. *Acta Synodalia*, III/VI, p. 550.

36. Cf. *ibid.*, pp. 431-432.

37. Cf. *ibid.*, pp. 535-538.

38. En la *Relatio* lo explica así: «Clara ac distincta *notio missionis*, in toto Schemate observanda. Circa hoc problema, primum in Subcommissione (5 Patres et 6 periti) dein in plenaria, orta est amplia et viva disceptatio, donec paulatim opinionibus expolitis, *notio missionis* communiter acceptabilis statui potuerit (...). Vocem *missionem* adhibentes, intendimus ipsam essentiam Ecclesiae, vitale eius incrementum; non eius incrementum numericum tantum, sed internam dilatationem Corporis Christi Mystici (...). Quod nomine *missiones* designamus, non sunt nisi peculiare exercitium universalis *missionis* Ecclesiae, quae ad ipsam essentiam Ecclesiae pertinet, et est expressio necessaria *missionis* eius salvificae universalis eiusque functionis vitalis supernaturalis»: *Acta Synodalia*, IV/III, p. 701.

39. Cf. *Ad gentes*, 6.

algunos datos de interés para valorar el rango de autoridad de su primer capítulo dentro de la totalidad de la obra del Concilio. Como no podemos estudiar aquí con detalle el largo camino que siguió la elaboración de este Decreto, utilizaremos los datos de un estudio precedente⁴⁰ para justificar los resultados.

Ya desde la misma etapa preparatoria del Concilio, se puede individuar la importancia que quiere darse al fundamento teológico de la misión. En el esquema de *Ecclesia* preparado por la Comisión Teológica Preparatoria del Concilio aparecía un entero capítulo dedicado a este tema⁴¹. Como es bien conocido, este esquema no fue aceptado por el Concilio y hubo de ser reelaborado por completo. Siguiendo los sucesivos pasos de elaboración del nuevo esquema de *Ecclesia* merece la pena resaltar dos cuestiones importantes, siempre en relación con nuestro tema.

En primer lugar la desaparición del capítulo dedicado a la misión, lo que da lugar a que la teología de la misión madure en diferentes contextos a lo largo de la elaboración de *Lumen gentium*. Concretamente en esta Constitución encontramos fundamentalmente tres zonas en las que se aborda explícitamente nuestro tema: en los últimos números del capítulo dedicado al Pueblo de Dios, en donde se nos habla de su naturaleza misionera; en los primeros números del capítulo dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia, donde la misión fundamenta teológicamente la sucesión apostólica; finalmente, en el capítulo dedicado a los laicos para mostrar su peculiar modo de participar en la misión de la Iglesia. Esta falta de unidad fue puesta de relieve por algunos Padres quienes solicitaron que hubiera en la Constitución un capítulo exclusivamente dedicado a la misión⁴², o bien que la entera Constitución fuese abordada bajo la perspectiva teológica de la misión⁴³. Existe por tanto una clara voluntad del Concilio de abordar en *Lumen gentium* el tema de la misión de la Iglesia, en cuanto una de las cuestiones más centrales.

En segundo lugar, y con la entrada del esquema de proposiciones de *activitate missionali Ecclesiae*⁴⁴, se pone de manifiesto que el contenido de

40. E. BORDA, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia*, o.c. en nota 5.

41. La doctrina sobre la Iglesia se contenía en un *Schema compendiosum Constitutionis de Ecclesia* que constaba de trece capítulos de los cuales el décimo llevaba este título: *Ius et officium Ecclesiae praedicandi Evangelium omnibus gentibus ubique terrarum*. Cf. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series II, II/IV, pp. 672 ss.

42. Cf. AS II/II, pp. 149-150.

43. Cf. AS I/IV, p. 313, 457; AS II/I, pp. 553-554.

44. Cf. AS III/VI, pp. 327-336.

Lumen gentium no satisfacía plenamente en cuanto a lo que al fundamento teológico de la misión se refiere. Se hacía necesaria una síntesis unitaria de los diversos contenidos dispersos en *Lumen gentium*, lo que implicaba una ulterior profundización en el tema, partiendo del mismo fundamento trinitario.

Estas consideraciones nos conducen a considerar el primer capítulo de *Ad gentes* como una de las piezas doctrinales claves en la obra del Concilio. Se trata, en efecto, de un capítulo que no es una simple introducción al resto del Decreto, sino que forma parte de los principios fundamentales, de naturaleza dogmática, que el Concilio ha querido formular sobre la Iglesia y su misión.

Es conocido que la Constitución dogmática *Lumen gentium* constituye lo que podríamos denominar la columna vertebral del Concilio. De un modo u otro todos los demás documentos conciliares dependen de esta Constitución en cuanto a sus fundamentos. Sin embargo, la relación entre el primer capítulo de *Ad gentes* y *Lumen gentium* es aún más profunda puesto que el mismo Concilio quiso vincular la doctrina sobre la misión a la doctrina sobre la Iglesia y mostrar la intrínseca relación que liga ambas realidades. En este sentido *Lumen gentium* es clave interpretativa de *Ad gentes*. Por tanto, la hermeneútica misma del Concilio confirma el principio que la teología precedente había señalado y al que hemos hecho referencia más arriba: la misión sólo puede comprenderse teológicamente a la luz del misterio de la Iglesia.

Por otra parte, y desde el punto de vista positivo, *Ad gentes* explicita y sintetiza lo ya enunciado en *Lumen gentium* respecto de la misión de la Iglesia. Por esto, entre ambos documentos existe una relación como de lo explícito a lo implícito y lo más diferenciado respecto de lo más indeterminado. La síntesis de *Ad gentes*, aunque está ordenada principalmente a fundamentar la actividad misional, tiene un valor doctrinal propio y específico, que hace que en cierto sentido pueda considerarse, a su vez, como clave interpretativa de *Lumen gentium*. En otras palabras, no sólo la Iglesia puede explicar lo que es la misión, sino que además esta última contribuye a profundizar en el conocimiento del mismo misterio de la Iglesia⁴⁵.

Precisamente por esta razón la profundización que hace *Ad gentes* en

45. Cf. E. BORDA, o.c. en nota 5, pp. 192-194.

los fundamentos establecidos en *Lumen gentium*⁴⁶, nos dan a conocer, de una manera más acabada, la naturaleza y el misterio de la Iglesia.

II. LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN EN «EVANGELII NUNTIANDI»

La Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, (8-12-1975), es el segundo documento del Magisterio reciente que nos va a permitir delimitar con mayor profundidad los rasgos fundamentales de la teología de la misión.

Con motivo del IV Sínodo de los Obispos, el Papa Pablo VI promulgó este documento que coincide precisamente con el X aniversario de *Ad gentes. Evangelii nuntiandi* supone estos diez años de maduración teológica y vital de la doctrina conciliar⁴⁷. Aunque la intención de este documento sea principalmente dar respuesta a algunos problemas surgidos durante el Sínodo, como el de la evangelización de las culturas, la relación entre evangelización y liberación, la relevancia de las religiones no cristianas, etc., podemos encontrar en los números 6-16 diversos elementos que definen la misión en sus rasgos constitutivos: origen en Cristo, relación con la Iglesia.

1. Cambio de terminología

Una de las primeras cuestiones con las que nos enfrentamos es de tipo terminológico. Se trata de la sustitución, en este documento, del término misión por el de evangelización. En efecto, para expresar la realidad que *Ad gentes* describe con la palabra «misión», la *Evangelii nuntiandi* usa preferentemente la palabra «evangelización»⁴⁸.

Las dificultades surgidas en relación con el significado del término «misión» que se manifestaron de modo evidente durante el Concilio, no

46. La doctrina contenida en el primer capítulo de *Ad gentes* supone una relectura de *Lumen gentium*, hecha por el mismo Concilio, y que da razón de las convicciones maduras en relación con el tema de la misión durante el breve tiempo que transcurre entre la elaboración de ambos documentos. Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, p. 428.

47. Una bibliografía bastante completa sobre *Ad gentes* perteneciente a este decenio puede encontrarse en J. HENKEL, *Bibliografía sul decreto de activitate missionali Ecclesiae «Ad gentes» (1975-1985)* en «Euntes Docete» (1986) 263-274.

48. Cf. A. WOLANIN, *Il concetto di missione...*, en «Prospettive di missiologia oggi», o.c. en nota 31, p. 101; J. LOPEZ-GAY, *La reflexión conciliar: del Ad gentes a la Evangelii nuntiandi*, en «La misionología hoy», Estella 1987, p. 182.

podieron ser completamente superadas durante la etapa post-conciliar. El término *evangelización* es, por el contrario, relativamente reciente y no tiene las dificultades semánticas que ofrece el de *misión*. Sin embargo, ambas palabras no tienen originariamente el mismo sentido porque *evangelización* hace directa referencia al anuncio o presentación de la Buena Nueva, mientras que *misión* está relacionado con la idea del envío. Desde este punto de vista *misión* tiene un sentido más amplio que *evangelización*⁴⁹. Así, por ejemplo, mientras que *Ad gentes* afirma que «el fin propio de la actividad misionera es la evangelización y la plantación de la Iglesia» (AG, 6), *Evangelii nuntiandi* señala que «la totalidad de la evangelización, aparte de la predicación del mensaje, consiste en implantar la Iglesia» (EN, 28), lo que nos indica que el término *evangelización* es usado con un contenido mucho más amplio en este último documento.

La evangelización es una realidad compleja⁵⁰ que consta de muchos elementos relacionados entre sí: «algunos revisten tal importancia que se tiene la tendencia a identificarlos simplemente con la evangelización. De ahí que se haya podido definir la evangelización en términos de anuncio de Cristo a aquellos que lo ignoran, de predicación, de catequesis, de bautismo y de administración de los otros sacramentos. Ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales» (EN, 17).

En la Exhortación apostólica, por tanto, la evangelización comprende toda la misión de la Iglesia porque «evangelizar constituye la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (EN, 14). Como *Ad gentes* había dicho que toda la Iglesia es misionera, y lo es por propia naturaleza, ahora *Evangelii nuntiandi* subraya esta misma idea, aunque con terminología diferente. Por otra parte, la unidad de la misión, dentro de las diversas modalidades en que ésta puede ejercerse según las circunstancias, aparece ahora expresada de la siguiente manera: «toda la Iglesia está llamada a evangelizar y, sin embargo, tenemos que realizar diferentes tareas evangelizadoras. Esta diversidad de servicios en la unidad de una misma misión constituye la riqueza y la belleza de la evangelización» (EN, 66).

49. Cf. A.M. HENRY, *Mission* en «Catholicisme» IX, 337.

50. Cf. J. SARAIVA, *Nuovo concetto di evangelizzazione secondo il Sinodo e la «Evangelii nuntiandi»*, en «L'annuncio del Vangelo oggi», Roma 1977.

III. CONCLUSIÓN

Ad gentes ha enmarcado la teología de la misión dentro del plan divino de salvación tal y como por voluntad divina se realiza en la historia, tomando su punto de partida en las misiones divinas. Como punto central, esta teología permite alcanzar una comprensión de la actividad misionera como aquella actividad «con la que la Iglesia, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en su plenitud a todos los hombres o pueblos para conducirlos por el ejemplo de la vida, por la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia, a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo» (AG, 5). Es aquí donde, a nuestro modo de ver, *Evangelii nuntiandi* precisa y desarrolla las relaciones que ligan a todos estos elementos en los que se apoya la misión de la Iglesia, al considerar la predicación de la palabra, la celebración de los sacramentos y el testimonio de la vida como los tres elementos centrales de los que consta la evangelización (EN, 22 y 29).

El anuncio de la Buena Nueva tiene una consideración de primer orden en la evangelización, hasta el punto que, con frecuencia, anunciar se toma como sinónimo de evangelizar. Sin embargo, el anuncio es sólo un aspecto de la evangelización, la cual «no se agota con la predicación y la enseñanza de una doctrina» (EN, 47) sino que incluye la celebración de los sacramentos puesto que el anuncio sólo adquiere sentido cuando es escuchado, aceptado y asimilado, y luego manifestado en la recepción de los sacramentos y en la vida eclesial⁵¹.

La adhesión al mensaje revelado, a la Palabra de Dios, comporta necesariamente un cambio de vida, un nuevo modo de ser y de actuar. Esta adhesión no sólo intelectual, sino también vital se traduce concretamente en el ingreso en la comunidad eclesial que se realiza a través de los sacramentos de la iniciación cristiana. A su vez, estos sacramentos, junto con los restantes, manifiestan y sellan la adhesión a Cristo y a la Iglesia.

En esta misma línea teológica se había situado precedentemente *Ad gentes* al afirmar que la misión es «la epifanía y realización del plan divino en el mundo y en la historia» haciendo presente con la palabra y la predicación, con la celebración de los sacramentos al autor de la salvación (Cf. AG, 9).

Evangelii nuntiandi confirma así el nuevo planteamiento de la misión que descubre sus raíces en la eclesiología y que supone una toma de conciencia de que la misión no es una tarea accidental de la Iglesia que se ejercita cuando se descubren nuevos pueblos no cristianos, sino un dinamismo que siempre la acompaña, en cualquier situación en la que se encuentre. Por esto, en los años posteriores al Concilio la teología de la misión ha sido uno de los puntos de referencia fundamentales, en cuanto clave de lectura del mismo Concilio y fuente de renovación pastoral en la vida de la Iglesia.

E. Borda
Ateneo Romano della Santa Croce
ROMA

51. Cf. J. LOPEZ-GAY, o.c. en nota 48, p. 186.