

# EL CARACTER HISTORICO-ESCATOLOGICO DE LA IGLESIA EN EL DECRETO "AD GENTES" (\*)

ALFREDO GARCIA SUAREZ

El Decreto "Ad gentes", sobre la actividad misionera de la Iglesia, fue aprobado, como es sabido, en la última etapa del Concilio Vaticano II. La finalidad del documento fue, desde el comienzo de su elaboración, de índole fundamentalmente práctica y disciplinar. No obstante, a lo largo de su gestación, fue enriqueciéndose con aportaciones de orden doctrinal. El esquema que, con ligeras va-

---

(\*) Copiamos a continuación los datos de los documentos preparatorios del Decreto *Ad gentes* y las siglas con que los designaremos en las páginas de este trabajo:

1. *Schema De Missionibus*. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXIV: *Sch M*
2. *Schema Propositionum "De activitate missionali Ecclesiae"*. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXIV: *Sch P*
3. *Relatio super Schema Propositionum "De activitate missionali Ecclesiae"*. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXIV: *Rel Sch P*
4. *Schema Decreti "De activitate missionali Ecclesiae"*. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXV: *Sch D*
5. *Relatio super Schema Decreti "De activitate missionali Ecclesiae"*. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXV: *Rel Sch D*
6. *Schema Decreti "De activitate missionali Ecclesiae"*. *Textus emendatus et relationes*. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXV: *Sch D (TE)*

Los documentos conciliares se citarán con las siguientes siglas: *LG = Constitutio dogmatica De Ecclesia*; *DV = Constitutio dogmatica De Divina Revelatione*; *SC = Constitutio De Sacra Liturgia*; *GS = Constitutio pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*; *AG = Decretum De activitate missionali Ecclesiae*; *PO = Decretum De Presbyterorum ministerio et vita*; *AA = Decretum De apostolatu laicorum*; *UR = Decretum De Oecumenismo*; *N Ae = Declaratio De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*.

En las referencias de los textos, a continuación de los números correspondientes, se hacen constar también los párrafos, que se designan con letras minúsculas. Para la distribución de los párrafos, se sigue la edición típica de los documentos conciliares: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones. Decreta. Declarationes* (Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis. MCMLXVI).

riantes, había de ser el texto del actual Decreto supuso un paso muy importante en este sentido: los Padres conciliares habían solicitado insistentemente que se expusiesen con amplitud los fundamentos teológicos que vertebran la misión de la Iglesia. Pedían que se sobrepasase el concepto de “misiones”, en su significación histórica y sociológica, y que se profundizase en el dinamismo misionero de la Iglesia en cuanto tal (1). El resultado fue el capítulo primero del Decreto, que lleva por título: *De principiis doctrinalibus*.

La preparación de este capítulo partió de la Constitución Dogmática *De Ecclesia* y, en concreto, de su exposición sobre el carácter misionero de la Iglesia (n. 17). Pero, cuando se redactó el proyecto casi definitivo de “Ad gentes”, el desarrollo y las vicisitudes del Concilio permitían situarse en una perspectiva apta para extraer interesantes deducciones de temas previamente tratados, matizarlos con rasgos nuevos y verificar una síntesis de elementos analizados antes. En esta línea, el capítulo *De principiis doctrinalibus* no sólo constituye un comentario autorizado del propio Concilio sobre el párrafo 17 de “Lumen gentium” sino también un nivel más profundo de inteligencia del mismo misterio de la Iglesia.

Este es el motivo de que hayamos dedicado este trabajo al estudio de algunos aspectos de la naturaleza de la Iglesia tal como se describen en el Decreto “Ad gentes”.

Dividimos este artículo en tres partes: en la primera, se considera la misión como expresión histórico-escatológica del misterio de la Iglesia; en la segunda, se analiza la misión en cuanto manifestación y cauce de las tensiones escatológicas latentes en la historia humana; en la tercera, se estudia el lugar de la institución eclesial dentro de la dimensión escatológica de la Iglesia. A título de rúbrica final se hacen algunas apreciaciones teológicas sobre la relación de la misión de la Iglesia con la clausura de la historia.

## I. LA MISION, REALIZACION HISTORICO-ESCATOLOGICA DEL MISTERIO DE LA IGLESIA

El Decreto “Ad gentes”, siguiendo las coordenadas trazadas en “Lumen gentium”, centra la visión de la Iglesia en el desarrollo

(1) El cambio de perspectiva puede observarse ya en la justificación que se da, en la *relatio* correspondiente, al cambio de título introducido en el *Schema Propositionum* “*De activitate missionali Ecclesiae*”: “*Praeter quod a nonnullis Patribus in suis animadversionibus petitum fuit, etiam visum est Patribus Commissionis titulum De Missionibus esse nimis largum quam qui hisce Propositionibus praeponatur; ex altera parte, cum iam centrum totius Concilii videatur esse doctrina de Ecclesia, opportunum visum est etiam missiones considerare in quantum sunt activitas essentialis Ecclesiae*”: *Sch P*, 17. Se inicia aquí un proceso que concluirá en el actual n. 6 de AG.

histórico de su íntimo misterio *in Christo* durante el “tiempo intermedio”, es decir, el tiempo que discurre “inter priorem adventum Domini et alterum” (n. 9, a). El capítulo *De principiis doctrinalibus* podría resumirse diciendo que es una profundización en la catolicidad de la Iglesia que, germinalmente inserta en su condición terrestre, se abre constantemente a la plenitud escatológica de salvación, a través del impulso misionero de la comunidad de creyentes.

Los últimos apartados del capítulo (nn. 8 y 9) tienen un singular interés para el objeto de este trabajo, como lo demuestran los títulos provisionales que recibieron, durante las tareas de redacción del documento: “La acción misionera en la vida y la historia de la humanidad” y “Carácter escatológico de la acción misionera”. Sin embargo, no entregan todo su contenido sino leídos en todo el contexto: recogen ecos de ideas temáticas expuestas en los números precedentes y los hacen sonar en una especie de acorde final.

### *El designio salvador de Dios Padre y la comunidad humana*

El carácter histórico-escatológico de la Iglesia se expone en “Ad gentes” sobre la idea de fondo expresada en el número 2 del Decreto: del “amor fontal” del Padre procede el propósito de convocar a todos los hombres — a la humanidad— a la comunión de vida gloriosa con El. Esta comunión será interpersonal y comunitaria a la vez: se ha de realizar, en efecto, no sólo por la participación en la vida divina de los distintos individuos, como si se excluyesen entre ellos los ligámenes relacionales (“non tantum singulatim, quavis mutua connexione seclusa” (n. 1), sino precisamente por la asunción de la comunidad humana en el seno de Dios.

La intención salvífica de Dios Padre es formar un Pueblo santo que reúna a todos sus hijos dispersos, generar el Cuerpo místico de su Verbo Encarnado, edificar el Templo del Espíritu. Encontramos aquí uno de los temas mayores del *corpus* doctrinal del Vaticano II, substrato de sus principales documentos y adquisición de gran importancia, en la que se conjugan la irrepetible vocación con que Dios llama a cada uno de los hombres —constituyéndolos así en lo más íntimo de su dignidad personal— y la universalidad de la llamada divina que se dirige a la humanidad de todos los tiempos y latitudes (2).

(2) El texto conciliar básico, en el que se inspiran los lugares paralelos, es el comienzo del capítulo II de *LG*: “In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam. *Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere...*” (n. 9, a). Esta afirmación, con una ligera variante de matiz misionero, se recoge en *AG*, n. 2, b) y se amplifica en el n. 7, enlazando la denominación *Populus Dei* con las de *Corpus Christi* y *Templum Spiritus Sancti*: “Sic per eam (activitatem missionalem) completur *Dei propositum... ut universum genus humanum unum Populum efformet Dei, in unum*

El diseño de Dios Padre que da sentido a toda la historia de los hombres es la salvación de la comunidad humana. Su plena ejecución significará el fin de los tiempos. La intención originaria de una salvación ofrecida a la humanidad y la realización del proyecto en el estadio metahistórico —la comunidad escatológica— son los dos extremos entre los que se mueve la tensión constitutiva que recorre la historia.

El carácter universal de la salvación se presenta en el Decreto en estrecha conexión con la unidad radical de la naturaleza humana, término de la acción creadora de Dios (cfr. nn. 2, 7 y 8). Distinguidos los planos de creación y de elevación gratuita, el documento conciliar subraya la sintonía armónica existencial de ambos: el propósito divino sobrenatural es la *intención* concreta que cualifica el acto creador de la voluntad de Dios. La unidad reconstruida de la comunión escatológica será así también una respuesta a las aspiraciones de unidad, sembradas *in principio* en la naturaleza de los hombres. Esta idea es básica para comprender otras facetas del carácter escatológico de la misión que se estudiarán más adelante.

corpus coalescat Christi, in unum coedificetur templum Spiritus Sancti". Para la gestación del tema en la redacción del Decreto, vid. *Rel Sch D*, 5-7: "...ratio activitatis missionalis non unice desumitur ex aeterna salute hominum evangelizandorum procuranda, sed maxime deducitur ex illo proposito Dei ...propter Dei propositum cui Christus obedienter et amanter inservit ad gloriam Patris qui misit eum, ut universi homines unum efforment Populum Dei, in unum corpus coalescant Christi, in unum coedificentur Templum Spiritus Sancti: propter hoc Dei propositum ad effectum deducendum activitas Ecclesiae dicenda est impraesindibilis".

En la interpretación de estos pasajes, debe evitarse cuidadosamente la adopción de un esquema "colectivista" que oscureciese el misterio de la irrepetible instancia que supone para cada hombre la singular vocación de Dios para participar en la vida eterna. Es significativo que la expresión "non tantum singulatum" (en lugar de la utilizada en la redacción anterior: "non singillatim") se introdujo *ne vocatio personalis ad participationem vitae divinae videatur excludi*: *Rel Sch D*, 68. También sería defectuosa la perspectiva que concibiese la relación sobrenatural con Dios desde un ángulo "individualista", que excluyese la necesaria conexión que vige entre todos los hijos de Dios, por su común filiación que les ordena a ser *domestici Dei* (cfr. Eph 2, 19; Gal 6, 10) y a constituir su familia (cfr 1 Petr 2, 5; Eph 3, 15 y 1 Io, passim).

El Concilio reacciona precisamente frente a posiciones teológicas anteriores, en las que se había dado este último desenfoque óptico. Este planteamiento adquiere una luz especial desde la teología bíblica: compárese Ez 14, 12-23; 18; 33, 10-20 (donde se propugna la responsabilidad personal ante Dios) con Is 52, 13-53, 12 (donde se expone el principio de solidaridad). Una visión exacta no ha de separar lo que ha de permanecer unido. Cfr., en este sentido, el equilibrio de Pablo que le permite, sobre una fórmula estereotipada, conjugar los aspectos colectivo y personal de la salvación:

ὁ χριστὸς  
ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν  
καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν  
ὕπερ αὐτῆς  
(Eph 5, 25)

ὁ χριστὸς  
ἠγάπησεν ὑμᾶς  
καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν  
ὕπερ ἡμῶν  
(Eph 5, 2)

ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ  
[τοῦ θεοῦ]  
τοῦ ἀγαπήσαντός με  
καὶ παραδόντος ἑαυτὸν  
ὕπερ ἑμοῦ  
(Gal 2, 20)

“Ad gentes” sigue, en este aspecto, la fecunda línea señalada en “Lumen gentium” (n. 17) (3).

En este marco, ha de situarse el papel que, en el número 9 del Decreto, se asigna a la misión. La misión de la Iglesia no es más —pero tampoco menos— que la gradual manifestación del plan salvador universal. En el mundo y en su historia, Dios Padre conduce a término la historia de salud *por medio de* la misión (4). La misión se muestra, pues, como el empeño de reconstruir la unidad primigenia, rota por el pecado, creando una comunión que, por su virtud nativa, ha de manifestarse cada vez más densa, más universal: una comunión caracterizada por su *unitas catholica* (5).

Las relaciones entre catolicidad y escatología se consideran en “Ad gentes” bajo dos ángulos que, con una finalidad analítica, pueden profundizarse separadamente:

1.º Por una parte, la Iglesia se hace católica y tiende a la consumación del Reino en virtud de la fuerza expansiva salvadora que posee como Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios.

2.º Por otra parte, la Iglesia reconstruye la unidad universal, intentada en el propósito de Dios, recolectando y asumiendo los gérmenes de salvación diseminados *extra propria septa*. (De este aspecto trataremos en el segundo apartado de este trabajo).

“*Modus executionis*” de la salvación:  
el binomio “*Corpus Christi - Populus Dei*”

El primero de los aspectos indicados puede resumirse también así: la Iglesia tiende a la plenitud final del Reino por exigencia de su misma constitución intrínseca.

Bajo esta formulación quiere indicarse que el progresivo crecimiento es la expresión genuina y connatural de la esencia de la Iglesia, entendiéndose ese crecimiento no tanto como una incre-

(3) La unidad originaria de la naturaleza humana se evoca como elemento que ha de integrarse en la plenitud unificadora de la historia en otros lugares conciliares también: “hic populus (Dei), unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei, qui naturam humanam in initio condidit unam...”: LG, n. 13, a); “una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae...”: N Ae, n. 1, b).

(4) “Activitas missionalis nihil aliud est et nihil minus quam *propositi Dei manifestatio seu Epiphania et adimplementum* in mundo et in eius historia, in qua Deus, per missionem, historiam salutis manifeste perficit”: AG, n. 9, b). Nótese que, en este lugar, *activitas missionalis* se toma sin duda como sinónimo de *missio Ecclesiae*. Normalmente, el Decreto distingue entre *missio* (expansión de la Iglesia *ex visceribus propriae naturae*) y *activitas missionalis* (ejercicio de la misión de la Iglesia en las condiciones concretas que determinan las llamadas comúnmente “*missiones*”). Cfr. AG, n. 6 y *Rel Sch D*, 71.

(5) Sobre la fórmula *unitas catholica*, utilizada en el Vaticano II, vid. nota 20 de este trabajo.

mentación numérica sino como una interna dilatación (6). Ese desarrollo, constante por su naturaleza, es precisamente resultado de la misión la cual se capta, de esta forma, como una realidad intrínsecamente reclamada por la ontología sobrenatural de la Iglesia y, de ningún modo, como algo exteriormente sobreañadido (7).

La eclesiología conciliar en general descubre esta vitalidad expansiva de la Iglesia como consecuencia tanto de su condición de Cuerpo de Cristo como de su dimensión de Pueblo de Dios. Este doble origen de la misión se describe en un importante texto de "Lumen gentium": "(*populus ille messianicus... a Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae, ad universum mundum emittitur*") (n. 9, b). La Iglesia está llamada a fecundar el mundo y a reactivarlo con su luz, en cuanto es una comunión de vida, caridad y verdad (*Cuerpo de Cristo*) que se desenvuelve en la historia como un Pueblo santo impulsado por esperanzas mesiánicas.

El Decreto "Ad gentes" señala más explícitamente las fuentes del dinamismo dilatador de la Iglesia, al enunciar las causas últimas de la misión: la Iglesia se siente obligada a propagar la salvación de que es portadora en virtud de la misma tendencia natural de su organismo vivo (*virtute vitae*) y, al mismo tiempo, por la orientación que la voluntad de Dios ha impreso positivamente en la marcha de su Pueblo (*virtute expressi mandati*) (cfr. n. 5, a).

La misión viene determinada, pues, por la vitalidad dinámica del Cuerpo de Cristo y por los imperativos de las leyes configuradoras del Pueblo de Dios. Es importante no seccionar uno y otro or-

(6) Para la interpretación de AG, téngase en cuenta *Rel Sch D*, 3-4: "missio universalis Ecclesiae, et proinde continua eius expansio, eius activitas missionalis, momentum habent in ea decisivum: vocem "missionem" adhibentes, intendimus ipsam essentiam Ecclesiae, vitale eius incrementum; non eius incrementum numericum tantum, sed internam dilatationem Corporis Christi Mystici. Tamquam corpus vivum Ecclesia, ne pereat, crescere debet et vim suam vitalem manifestare". El mismo tema se encuentra ya en *Sch M*, 8.

(7) "...(*missio universalis*) ad ipsam essentiam Ecclesiae pertinet, et est expressio necessaria missionis eius salvificae universalis eiusque functionis vitalis supernaturalis": *Rel Sch D*, 5. K. BARTH, en sus glosas marginales a los documentos del Vaticano II, hace un significativo elogio de AG, en concreto, a la concepción que el Decreto supone de la misión como postulado intrínseco del ser de la Iglesia. Es interesante el comentario que hace, en este sentido, del lugar que la misión ha tenido en las confesiones reformadas: "Nous autres chrétiens évangéliques devons reconnaître qu'à cet égard la Réforme du xvi siècle ne fut pas à la hauteur de la Contre-Réforme": *Entretiens à Rome après le Concile* (Neuchâtel 1968) 37-38. (Seguimos esta traducción francesa del original alemán *Ad limina Apostolorum*) (Zurich 1967). Sobre la teología de la misión en los primeros reformadores, que consideraban el *mandatum missionarium* como dirigido a los Apóstoles a título personal y no transmisible, vid. algunos datos en M. J. LE GUILLOU, *Mission et unité* 1 (Paris 1960) 24-26. En este mismo lugar, se encuentran algunas referencias a la promoción de las misiones protestantes en el s. XVIII, a la que alude también K. BARTH: "...ce n'est qu'au XVIII siècle que nous avons réappris, sur ce point, à penser convenablement" l. c., 38.

den de realidades, concibiéndolas como pertenecientes a dos esferas independientes y yuxtapuestas. Porque la misión tiene un único origen que es el misterio constitutivo de la Iglesia, cuyas raíces se hunden en la intimidad trinitaria del Dios vivo.

Pero, para evitar esas estériles e inexactas separaciones, es preciso comenzar no tratando como categorías enfrentadas los conceptos *Corpus Christi* y *Populus Dei*. Uno y otro se exigen mutuamente, hasta el punto de que una eclesiología que pretenda basarse con exclusividad en uno de esos conceptos resultará, al término, una eclesiología unilateral.

En efecto, la acentuación parcial de la vitalidad orgánica del Cuerpo místico corre el riesgo de caer en un "ideologismo": se tendería a contemplar la Iglesia como sujeta a un cierto determinismo de sus leyes inmanentes, a un crecimiento fatalmente "biológico" en el que los gérmenes vitales, en su proceso connatural, se desarrollarían de alguna manera *in vitro*: en un planteamiento idealista de esta índole, habría que hacer alguna violencia para encontrar su lugar propio a los sucesos históricos que son centrales en la economía salvífica (8).

(8) Cfr. E. DE FAYE, *De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au II siècle, gnosticisme et christianisme*, en "Revue de l'Histoire des Religions" 63 (1911) 1-24; 64 (1911) 151-178; E. GILSON, *Le christianisme et la tradition philosophique* en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 2 (1941-42) 249-266. Sobre el influjo de las ideologías platónica y estoica en las concepciones patristicas, vid. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*, donde se hacen interesantes reservas a la tesis de E. GILSON, poco matizada en sus afirmaciones acerca del dominio exclusivo que, sobre la edad de los Padres, ejercieron el platonismo y el neo-platonismo.

La teología católica del romanticismo, cuya importancia es superfluo señalar, presentó riesgos de "ideologismo" en sus planteamientos eclesiológicos, que sus principales representantes intuyeron y sometieron a juicio crítico. Piénsese en J. A. MÖHLER (especialmente en *Die Einheit*) y en el vitalismo progresivo de la "idea" primitiva de J. H. NEWMAN. Recuérdese que los Padres del Vaticano I manifestaron una alergia generalizada ante los intentos de una comprensión de la Iglesia a partir de su condición de *Corpus Mysticum*. Sin duda, gravitaba sobre ellos la herencia de una eclesiología belarminiana con sus defectos de extrinsecismo y su ruda acentuación de la visibilidad de la Iglesia. Pero también se debe intentar ver en su reacción un índice del *instinctus fidei*, muy sensible a toda posible disolución del elemento histórico (ley de encarnación redentora) en la Iglesia. Vid. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. I.* (Freiburg 1959).

Pío XII, en *Mystici Corporis*, denunciaba a su vez las corrientes de "falsus mysticismus" que, al investigar la doctrina del Cuerpo Místico, "immobiles limites removere conatus inter creatas res earumque creatorem, Sacras Litteras adulterat". Pero, muy consistente ya la teología del Cuerpo Místico, alejaba al mismo tiempos los motivos de temor que albergaban teólogos recelosos: "...ut quidam inani quodam timore perculti, alioiorem eiusmodi doctrinam utpote periculosum quiddam considerent, atque adeo ab ea tamquam a pulchro, sed prohibito Paradisi pomo abhorreant": AAS 35 (1943) 197.

Como ejemplo sintomático de reservas parecidas, dentro de los sectores reformados, frente a una concepción idealista y simbólica de la historia, que convierte los sucesos temporales en simples realizaciones de valores ideológicos y

De otro lado, pretender acceder al ser de la Iglesia, partiendo únicamente de la categoría *Populus Dei*, conduciría a extrapolaciones teológicas igualmente defectuosas. No se ha hecho observar bastante que el concepto *Populus Dei*, tratado aisladamente, llevaría, en sus últimas consecuencias, a una visión parcial que se detendría en la visibilidad, en los aspectos socio-jurídicos de la Iglesia, visión que sería en cierto sentido semejante a la que ya ofreció la eclesiología belarminiana (9). Una exacerbada consideración de la continuidad vigente entre el Pueblo de Dios veterotestamentario y el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza terminaría por difuminar las radicales diferencias que existen entre las dos Disposiciones. El nuevo Pueblo de Dios es depositario de una novedad fundamental: la novedad de Cristo, Cabeza vital del Cuerpo que él se forma por la acción de su Espíritu. Los miembros del nuevo Pueblo no constituyen sólo una sociedad aglutinada por vínculos de orden externo y social sino que son una comunión de vida (10).

Se precisa, pues, mantener en una conjunción equilibrada las dos categorías a que nos venimos refiriendo: ambas aportan puntos de vista que se complementan y reclaman entre sí y que enriquecen el planteamiento de una auténtica eclesiología. El concepto *Corpus Christi mysticum* permite penetrar en el misterio de la Iglesia en cuanto realidad suspendida, toda ella en su integridad, del misterio de Cristo. El concepto *Populus Dei* pone de relieve la

---

que, en consecuencia, identifica al Jesús histórico con un portador de verdades generales, vid. D. BONHOEFFER, *Concerning the christian Idea of God* en "Gesammelte Schriften" 3 (1966) 105s. ¡Qué lejano está este texto del pretendido intérprete de Bonhoeffer: J. A. T. ROBINSON!

(9) Recuérdese el conocido texto: "...ut aliquis absolute dici possit pars verae Ecclesiae, de quo Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et Sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum". R. BELLARMINUS, *De controversiis Christianae Fidei adversus nostri temporis haereticos*. Cuarta controversia generalis, lib. III, c. II: De definitione Ecclesiae. "Opera omnia" 2 (ed. Vivès. Parisiis 1870) 318.

(10) La categoría *Populus Dei* significó un importante correctivo para los espiritualismos surgidos en torno al "soma-misticismo", cuando la puso en circulación M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940). Pero se situó en posición demasiado dialéctica respecto de *Corpus Christi Mysticum* y pudo servir de ocasión a interpretaciones excesivamente socio-jurídicas. Es interesante el hecho de que el concepto *Populus Dei*, también después del Vaticano II, ha sido acogido con especial favor, por los canonistas.

Por lo que se refiere a la difuminación de la novedad neotestamentaria, nótese que, en ambientes protestantes, la utilización del concepto *Populus Dei*, apto para traducir rasgos básicos de su eclesiología (igualdad de los miembros de la comunidad de creyentes, oscurecimientos (e infidelidades) de la Iglesia, etc., ha desvirtuado otros aspectos también importantes, por una curiosa paradoja: así, al subrayar la continuidad del Antiguo Israel en el Nuevo, la especificidad cristiana se ha puesto en peligro. Cfr. Y. M. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (trad. castell. Madrid 1953) 285; 288-289; 296-297. Vid. en pág. 297, n. 99, la sugerente cita de F. BAUDRAZ en *Le Saint Esprit et la prédication*: "Revue de Théologie et de Philosophie" (1949).

realización histórica de ese misterio y destaca el papel que juegan las imprevisibles iniciativas de la libre voluntad de Dios en el proceso de su consumación. *La Iglesia es el Cuerpo de Cristo configurándose en Pueblo que peregrina en la historia, o bien el Pueblo de Dios aglutinándose a partir de las energías vitales que posee como Cuerpo de Cristo* (11).

Dentro de estas líneas delimitantes, deben valorarse las afirmaciones que antes recogíamos acerca del último fundamento de la misión: nos referimos en concreto a las expresiones *virtute vitae* y *virtute expressi mandati*. El desarrollo vital de la Iglesia y su dilatación por la fidelidad a un mandato constitutivo no suponen ámbitos diversos de la realidad: son la misma realidad. El principio del crecimiento vital, en el orden del organismo vivo, se corresponde, en el orden de la realización histórica, con el impulso de la decisión libre configuradora: los principios vitales del Cuerpo de Cristo imprimen el mismo movimiento de desarrollo que los *mandata* de la voluntad de Dios incidente en la historia del Pueblo de Dios. Los *mandata* no son resultado de un voluntarismo, entendido en términos anti-ontológicos, sino que se incrustan en la ontología misma de la existencia histórica. La gracia cristiana es el don de Dios modalizado históricamente y modalizador de la historia: en el proyecto de los tiempos, libremente decidido por Dios, la gracia, trascendente al curso histórico, conduce al hombre a situarse en la trayectoria de la historia de salvación (12).

Dentro de esta panorámica de ideas, el Decreto "Ad gentes" significa un interesante esfuerzo por moverse de continuo en una línea eclesiológica que asume, entrelazándolas, las dos ópticas pro-

(11) "Die Kirche ist Volk Gottes als Leib Christi und sie ist Leib Christi in einem vom Volk-Gottes-Gedanken her bestimmten oder grundgelegten Sinn" R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Freiburg im Br. 1961) 147. "La idea de pueblo de Dios, tan rica en los aspectos teológico y pastoral, es insuficiente para expresar por sí sola la realidad de la Iglesia. Bajo la nueva Disposición... el Pueblo de Dios recibe un estatuto que sólo es expresable en las categorías y en la teología del Cuerpo de Cristo": Y. M. CONGAR, *La Iglesia como pueblo de Dios* en "Concilium" 1 (1965) 32. Sobre este tema, vid especialmente M. SCHMAUS, *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis* en "Volk Gottes" (Festgabe für J. Höfer) (Freiburg im Br 1967) 13-27.

(12) En los *Acta Apostolorum* puede observarse el desenvolvimiento de la Iglesia a través de dos series de ideas: de una parte, se insiste en el crecimiento del Nuevo Pueblo como efecto de la dinámica de la Palabra y de la vitalidad de la comunidad germinal; de otra parte, en el desarrollo de la obra de evangelización como resultado de las "órdenes" o iniciativas del Espíritu. Para la primera serie, vid. 2, 41.47; 4, 4; 5, 14; 6, 1.7; 9, 31; 11, 21.24; 12, 24; 13, 48-49; 16, 5; 19, 20. Para la segunda: 8, 29.40; 10, 19. 44-47; 11, 12-16; 13, 2; 15, 8. 28; 16, 6-7; 19, 1.

En relación con todo este tema, evítase una analogía exagerada entre el crecimiento vital-histórico de la Iglesia y el crecimiento puramente biológico o mecánico del grano sembrado en tierra o de la levadura. Aunque exista fundamento bíblico para acogerse a la comparación, el paralelo debe establecerse con sobriedad y sin literalismo. Cfr. N. A. DAHL, *The Parables of Growth* en "Studia Theologica" 5/2, 132-165.

porcionadas por las categorías *Corpus Christi* y *Populus Dei* (13). En este sentido, supone un lugar complementario, que ha de tenerse en cuenta, en relación con "Lumen gentium": en esta Constitución, por razones muy conocidas, la Iglesia-Pueblo de Dios ocupó un puesto privilegiado (14).

"Ad gentes" contempla cómo la Iglesia, en cuanto Cuerpo de Cristo Cabeza, enviado por Dios Padre para recapitular en sí todas las cosas (cfr. Eph 1, 10), tiende innatamente, en un movimiento de comunicación vital, a penetrar la humanidad con el Espíritu del Señor, buscando vivificar cuanto está llamado a vivir. Su acción se describe como estructuralmente pleromática: al actualizarse, expande el influjo vivificador de Cristo "que lo llena todo en todas las cosas" (15). La Iglesia es enviada al mundo en virtud de su propia dinámica orgánico-vital, su misión es universal y su impulso se orienta a la plenitud metahistórica: "per eam (la misión) *Corpus Christi mysticum ad suum proprium incrementum vires indesinenter colligit et ordinat*" (n. 7, b); "inde *Ecclesiae officium incumbit propagandi fidem salutemque Christi... virtute vitae quam membris suis influit Christus (se cita Eph 4, 16)*" (n. 5, a); "missio ergo *Ecclesiae adimpletur operatione qua, mandato Christi oboediens et Spiritus Sancti gratia caritateque mota, omnibus hominibus vel gentibus pleno actu praesens fit*" (ibíd.).

Al mismo tiempo, el Decreto considera cómo el vigor orgánico del Cuerpo de Cristo crece históricamente. Es el Pueblo de Dios que se dilata respondiendo a un plan que Dios Padre ha cifrado en Cristo a quien Pablo define "proyecto de los tiempos: *próthesis tôn aiónôn*" (16).

(13) Intencionadamente, el trilogio *Populus Dei-Corpus Christi-Templum Spiritus Sancti* se formula en los nn. 7, c) y 9, b). En el último esquema, se leía también al final del n. 5, a). Sobre su supresión, vid *Sch D (TE)*, 70. El trilogio se encuentra también en otros documentos conciliares, v. gr.: *LG*, n. 17 y *PO*, n. 1. El término *Templum Spiritus Sancti*, en cuanto formalidad teológica, debe considerarse como explicitación de un elemento radicalmente incluido en el concepto *Corpus Christi*. Vid., sin embargo, una consideración subrayada del aspecto pneumatológico de la doctrina conciliar en H. MUEHLEN, "Una Mystica Persona". *Die Kirche als das Mysterium der Heilgeschichtlichen Identität der Heiligen Geistes in Christus und den Christen* (München 1968).

(14) Como índice de los intentos de *LG* por conjugar ambas categorías, vid. n. 13, b): "omnibus itaque gentibus terrae inest unus *Populus Dei... cuncti enim per orbem sparsi fideles cum ceteris in Spiritu Sancto communicant... Hic universalitatis character, qui Populum Dei condecorat, ipsius Domini donum est, quo catholica Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam humanitatem cum omnibus bonis eius, sub Capite Christi, in unitate Spiritus Eius*". Cfr. también n. 17, in fine.

(15) En Eph 1, 23, la Iglesia se contempla como τὸ πλήρωμα de Cristo κεφαλή (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου). Cfr. también Eph 4, 10; Col 1, 19. Vid. L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo* (trad. castell. Bilbao 1960) 362-365.

(16) κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (Vulg.: *praefinitionem saeculorum*) ἦν (ὁ θεός) ἐποίησεν ἐν τῷ χριστῷ Ἰησοῦ (Eph 3, 11). TOMÁS DE AQUINO, en su comentario a este lugar paulino, conserva la tradición que señala el aspecto histórico del misterio de Cristo. En sus varias alternativas de interpretación, man-

*Aspectos histórico-escatológicos  
de la categoría "Populus Dei"*

Señalemos, aunque sea esquemáticamente, algunos de los valores histórico-escatológicos que ofrece la Iglesia, vista desde la categoría *Populus Dei*.

1.º La consumación final —Cristo, recapitulador de todas las cosas— se muestra como el punto referencial, siempre latente, al que se orienta el dinamismo del Pueblo. Este término de referencia no es un inerte punto de llegada sino más bien una meta que estimula a la acción, un objetivo que presta significación a la existencia y que provoca exigentemente una operación configuradora de la historia, bajo la inspiración del Espíritu. Si el Señor es Alfa y Omega de la humanidad, la finalización en Cristo de los hombres y las realidades del mundo es una tarea seria y apasionante: lograr la plenitud de los tiempos finales es una ley para los creyentes en Cristo (17).

2.º La tensión hacia el fin es, en el Pueblo de la Nueva Alianza, reflejo constante de la voluntad de Dios que, en Cristo, ha entrado en la historia humana de un modo definitivo: "ratio huius missionalis activitatis *ex voluntate Dei* sumitur" (n. 7, a). Esta expresión ha de ser leída en su sentido más profundamente teológico y eclesiológico: la libre voluntad de Dios protagoniza la historia con sus decisiones. Sus *mandata* son órdenes de marcha, planes estratégicos que orientan en las vicisitudes del peregrinaje y, al mismo tiempo, la modelación del Cuerpo de su Hijo amado, tal como El la intenta: hasta el estado de hombre perfecto y maduro (cfr. Eph 4, 13). Aquí es donde se presiente toda la hondura del tema del *mandato misionero* cuyo sentido de realidad primera (ontológica) se desdibuja un tanto en el Decreto: a nuestro modo de ver, no se ha logrado evitar

---

tiene clara la visión del designio originario de Dios Padre: "Modus autem multiplicatae revelatae scientiae est secundum praefinitionem saeculorum, id est, distinctionem et determinationem diversorum temporum... Auctor huius multiplicatae est Christus... Ipse enim mutat tempora et statum eorum. Potest autem hoc quod dicit "quam fecit" etc., referri vel ad aeternam praedestinationem: nam ipsam fecit Pater in Filio suo... vel potest referri ad praedestinationis aeternae completionem quam Deus Pater per Filium consummavit. I Cor X, 11: "In quos fines saeculorum devenerunt", supple "summus". Super epistolam ad Ephesios lectura, c. III, l. III, nn. 154-155, 2 (ed. Marietti. 1953) 39-40.

(17) Cfr. *Constitutio Pastoralis "Gaudium et spes"*: cap. III "De humana natiuitate in universo mundo", especialmente los nn. 38 y 39. "Expectatio tamen novae terrae extenuare non debet, sed potius excitare, sollicitudinem hanc terram excolendi, ubi corpus illud novae familiae humanae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praebere valet" (n. 39, b). Compárese con la *Sollemnis Professio fidei* (n. 27) de PABLO VI: AAS 60 (1968) 443-444.

la impresión de que el *mandatum* resulte como un *quid* yuxtapuesto, envuelto en un cierto extrinsecismo voluntarista (18).

3.º La categoría *Populus Dei* implica la concepción de una realización gradual del ser histórico con todas sus consecuencias: entre ellas, la auto-comprensión, en niveles cada vez más hondos, que el ser que se hace en la historia alcanza a través de su desarrollo sucesivo. "Midiendo cada día la distancia que separa lo que es de hecho el Cuerpo de Cristo de lo que debería ser es como la Iglesia toma conciencia de la profundidad de su vocación misionera" (19). Así, al ir haciéndose fácticamente católica, la Iglesia comprende más perfectamente cada vez las posibilidades de universalidad que se encierran en su propio dinamismo interno (20). Consciente de

(18) El lugar teológico del *mandatum missionarium* (cfr. Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-16) fue muy discutido durante la elaboración de AG. En LG se habían recogido los textos bíblicos pero en un contexto poco profundizado (n. 17). A través de las *relaciones*, se observa que AG intenta declarar que el *mandatum* es una realidad que afecta al ser mismo de la Iglesia, al menos en el doble sentido de que no es únicamente el punto de arranque de una organización misionera "externa" y de que no interesa exclusivamente al ministerio jerárquico. Vid. p. e.: "...in nostro Decreto iam de aliquo mandato agitur, quod sine dubio hierarchiae speciali modo committitur, quamvis revera totam Ecclesiam afficiat et ad eius intimam essentiam ita pertineat, ut nullo modo in solo campo actionis externae intelligi queat": Sch D (TE), 69. Entendemos que se desea indicar que todos los miembros del Pueblo de Dios y no sólo la Jerarquía (como se señala a renglón seguido en el lugar citado) deben cooperar en la acción misionera por las exigencias de un *precepto*. Pero las relaciones de este precepto con la vitalidad carismática —insistimos— no se establecen con limpieza. En este aspecto, a nuestro juicio, el Decreto no alcanzó a superar un nivel de superficie, sin extraer todas las consecuencias de los logrados puntos de intersección (ontológica) en que las categorías *Corpus Christi* y *Populus Dei* se encuentran.

Hariamos una reserva semejante al comentario que Y. M. CONGAR hace del texto: precisamente cuando quiere poner de manifiesto el entronque de la misión de la Iglesia con el dinamismo de la vida intradivina, hace una cierta contraposición de este aspecto fundamental con el acto institucional del mandato: "le texte —escribe— en effet, veut montrer comment le dynamisme par lequel l'Eglise se propage elle-même dans le monde se rattache, au-delà d'un acte d'institution et d'un mandat, non seulement à l'envoi de la seconde et de la troisième Personne de la Sainte Trinité, mais à la vie intime et, si l'on peut dire, intradivine, du Dieu Vivant": *Principes doctrinaux* en "Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise" (sous la direction de J. SCHUTTE) (Paris 1967) 186. ¿Por qué se enfrentan el origen intradivino de la misión y su origen histórico? ¿No se aprecia aquí una cierta quiebra en un principio, tan caro para CONGAR, como la "concelebración" del Espíritu y la institución apostólica? Más exactamente, a nuestro modo de ver, se expresa M. J. LE GUILLOU: "El mandato dado por Cristo a sus Apóstoles presupone siempre esta estructura ontológica sacramental del Pueblo de Dios... los dos aspectos son complementarios uno de otro, y se implican. Definen el equilibrio del Misterio de Cristo en la Iglesia": *La vocación misionera de la Iglesia* en "La Iglesia del Vaticano II" (Obra dirigida por G. BARAUNA) 1 (ed. castellana Barcelona 1966) 704.

(19) M. J. LE GUILLOU, *La misión como tema escatológico* en "Concilium" 13 (1966) 440.

(20) "L'Eglise comprend comment elle est catholique en le devenant... Elle ne saura ce que cela veut dire vraiment pour l'Evangile d'être prêché à toute créature que quand il le sera" Y. M. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise* (Paris 1941) 126-127.

que porta una semilla inalterable y sembrada de una vez para siempre (la estructura fundamental recibida de Dios *in Christo*) va progresivamente descubriendo la significación de realidades y sucesos que, en un principio, no era posible apreciar en todas sus dimensiones y resonancias. Al plenificarse en el tiempo, mientras escruta la revelación bajo la acción del Espíritu Santo, la Iglesia cobra una conciencia más exacta del ser y la misión que le han sido comunicados por la Palabra creadora de Dios (21).

El magisterio conciliar ha prestado una gran atención a la progresiva realización de la catolicidad, precisamente en cuanto adquisición de la *unidad* (en la diversidad). La unidad de comunión se concibe no sólo como respetando sino implicando la actualización de la existencia eclesial en la multiplicidad de situaciones personales y colectivas, entendiendo estas últimas en sus dimensiones étnico-geográficas e históricas. Las virtualidades católicas de la Iglesia se despliegan en la catolicidad fáctica que supone: a) el Pueblo de Dios se congrega a partir de diversos pueblos; b) los miembros del Pueblo de Dios se diversifican entre sí *sive secundum officia... sive secundum condicionem et vitae ordinatorem*; c) la comunión eclesiástica está integrada por la incorporación de las Iglesias particulares (cfr. *LG*, n. 13, c); n. 23, a).

El Decreto sobre el ecumenismo señala que la división de los cristianos es un impedimento que dificulta la expresión *plena y actual* de las potencialidades católicas de la Iglesia: "...pro ipsa Ecclesia *difficilius fit plenitudinem catholicitatis sub omni respectu in ipsa vitae realitate exprimere*": *UR*, n. 4, j).

Las implicaciones existentes entre unidad y catolicidad se condensan, en la terminología conciliar, con la fórmula acuñada *unitas catholica*, en la que se establece una estrecha *perichoresis* entre las dos tradicionales notas del *Symbolum fidei*. Cfr. *LG*, n. 8, c): "ad *unitatem catholicam* impellunt" y n. 13, d): "ad hanc igitur *catholicam* Populi Dei *unitatem*...". El Decreto *AG* (n. 4) muestra a la Iglesia de la Nueva Alianza, públicamente manifestada en Pentecostés, como el medio que prefigura la *unio populorum in fidei catholicitate*, formulación dependiente de *unitas catholica*, muy feliz y expresiva, en que la fe realizada católicamente (o sea, en la diversidad de sus genuinas y fieles expresiones) aparece definida como el vínculo de la unidad.

(21) Piénsese en la penetración de las Escrituras y de los *dicta et acta Domini* que, bajo el Espíritu de Pentecostés, alcanzan los Apóstoles y discípulos. Es un tema frecuente, sobre todo, en el evangelio de Juan: cfr. 2, 22; 12, 16; 13, 7; 20, 9...

Este orden de ideas constituyen un *leit motiv* en la encíclica *Ecclesiam suam* de PABLO VI, especialmente en su primera parte. Vid. v. gr.: "ad officii partes, quas Ecclesia praesenti aetate exsequi debet, id necessario pertinere videtur, ut ipsa de se, de veritatis thesauro, cuius heres et custos constituta est, ac de munere his in terris sibi mandato, *clariorem pleniorumque conscientiam adipisci contendat*": AAS 56 (1964) 614; "ortus Ecclesiae et simul in ea excitata divini sui muneris conscientia —*qui eventus habendi sunt Pentecostes proprii*— sicut in idem tempus inciderunt, ita in posterum una progressum facient; scilicet Ecclesia proficiet in disciplinae ordinatione, in regimine, in vita sociali christifidelium, et etiam *magismagisque proficiet in conscientia muneris sui, suae arcanae naturae, suae doctrinae, sui exsequendi mandati*...": *ibid.* 616. Esta temática constituye también el horizonte central de los grandes discursos de PABLO VI en la última sesión del Concilio Vaticano II. Estas alocuciones deben ser analizadas despacio: son como una densa reflexión —de alto valor eclesiológico— sobre el sentido salvífico de los mismos sucesos conciliares. Cfr. p. e.: "Ecclesia cogitat, Ecclesia loquitur, Ecclesia orat, Ecclesia crescit, Ecclesia suum veluti aedificium construit" (28-X-1965): AAS 57 (1965) 901. (Léase el contexto inmediato); "haec enim pervetus societas religiosa, hoc est Ecclesia, *studuit de se ipsa cogitare, quo melius se cognosceret, melius se definiret*... Ecclesia enim, se ad se ipsam revocans, in intimas conscientiae suae latebras penetravit... ut, in se ipsa

La Iglesia, en su desenvolvimiento temporal, profundiza en la ley fundamental de su historia revelada: todas las cosas se orientan a su recapitulación en Cristo, centro de la creación y de los tiempos. Y, en el seno mismo del misterio de Cristo, relee *hoy* (*sêmeron*: cfr. Lc 4, 21) las líneas circunstanciadas y confluyentes del proyecto de Dios salvador: su historia pre-cristiana, la vocación y reunión del nuevo Pueblo que antes era no-Pueblo, los motivos del endurecimiento de Israel que, en el evangelio de Pablo, se presentan como la ocasión para el ingreso de las gentes en el nuevo Pueblo: "su caída es la riqueza del mundo... su reprobación es reconciliación del mundo" (Rom 11, 12.15); el retorno del Israel antiguo: "la multitud de las naciones" ha de entrar en la fe para que "todo Israel" se salve (ibíd. 25) (22).

Estas desvelaciones son normativas para la Iglesia del "tiempo intermedio", que discurre entre las dos venidas de Cristo, porque la historia salvífica no ha sido truncada, aunque haya alcanzado ya su punto máximo de concentración: el Espíritu trabaja de continuo en la gestación del Reino de Dios en el mundo. Por ello, a partir del conocimiento de su génesis, de su devenir y de las líneas fundamentales de su futuro, el Pueblo de Dios se esfuerza por auscultar fiel y constantemente los signos históricos, las "intenciones" del Espíritu, "lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Apoc 1, 11) (23). De esta manera, trata de diagnosticar, en los diversos momentos de su crecimiento, su propia situación y la situación que, en orden a Cristo, ofrecen aquellos sectores de la humanidad que son todavía no-Pueblo o no se han integrado plenamente en el Pueblo de Dios. Desde esta perspectiva, ha de hacerse la valoración del alcance histórico-salvífico del Concilio Vaticano II, en el que la Iglesia ha llevado a cabo una grave reflexión sobre la actualidad de su ser y de sus relaciones con el mundo (24).

vivens, per Spiritum Sanctum, *efficax verbum Christi melius intelligeret, utque altius scrutaretur mysterium, id est consilium ac praesentiam Dei circa se et intra se...*" (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 53.

(22) Cfr. M. J. LE GUILLOU, *La vocación misionera de la Iglesia*, 699. Vid. J. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut* (Tournai 1960). A. GARCÍA SUÁREZ, *El misterio de la parusia y el apostolado de San Pablo en "Misiones extranjeras"* (1964) 152-153; 158-159.

(23) La expresión *signa temporum* y otras equivalentes, como se sabe, son frecuentes en los documentos conciliares y piden un estudio especial. Según *GS*, han de investigarse esas señales a la luz del Evangelio (cfr. n. 4, a): puesto que el Pueblo de Dios se sabe conducido, en la fe, por el Espíritu del Señor, debe buscar en los sucesos, exigencias y aspiraciones de la historia "quoniam in illis sint vera signa praesentiae vel consilii Dei" (n. 11, a).

(24) Los escritos neotestamentarios marcan con claridad la norma de juzgar los sucesos de la salvación ocurrida *hoy* a partir de los sucesos salvíficos centrales (los sucesos de Cristo) en los que se encuentra, a su vez, la luz para sorprender las leyes que configuraron la historia de la salvación *ab ortu*. El recurso a la tipología veterotestamentaria para valorar religiosamente el tiempo actual de la Iglesia fue clásico en la edad patristica, aunque los módulos fueran diver-

4.º El Pueblo de Dios, al recibir como ciudadanos suyos a gentes de todos los pueblos de la tierra (25), contribuye a preparar la consumación escatológica en la que Cristo se manifestará como el heredero de todas las cosas (cfr. Hebr 1, 2), del conjunto de las riquezas aportadas, en el curso de los siglos, por las generaciones humanas que, entonces, se recibirán en la Ciudad real (que es, al mismo tiempo, el Templo) como el botín y los dones votivos de la *oikouménê* (26). En la medida en que la misión dilata el Pueblo de Dios y lo arraiga en las diversas culturas humanas va actualizando la catolicidad que ha de cumplirse metahistóricamente. Así, por la incorporación de la humanidad, no genérica sino diferenciada en sus peculiares realizaciones, Cristo Cabeza se plenifica según la ley originaria de la Encarnación. El Hijo de Dios, cuando penetró en el mundo, “per vias *verae Incarnationis processit*” (n. 3, a). Este punto de partida —que excluye cualquier especie de docetismo— tiene sentido de criterio permanente en el orden eclesiológico. El Cuerpo que Cristo se va formando hasta la Parusia no es la totalidad de la humanidad considerada a modo de realidad universal-abstracta, no es una “humanidad residual”, resultado de una generalización que eliminase los elementos especificantes sino “la totalidad de la humanidad existencial y concreta, la totalidad de lo que El

---

sos según las escuelas y tendencias. Cfr., entre otros, J. DANIELOU, “*Sacramentum futuri*”. *Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950). La atención a las leyes que han estructurado la historia general de salvación es una tarea permanente de la Iglesia, urgida de continuo a juzgar cristianamente los acontecimientos. La aplicación de este criterio debe tener siempre en cuenta, como es lógico, que la culminación de esa historia ha tenido ya lugar. El olvido de este principio, manteniendo —paradójicamente— una cierta vigencia del estatuto antiguo, condujo, por ejemplo, a Lutero a identificar la Iglesia de Roma con la herencia de Caín frente a Abel, de Esaú —nacido primero pero según la carne— frente a Jacob —llamado por la Palabra de Dios, *non ex operibus, sed ex vocante*—. Vid. sobre este interesante tema —el “galatismo” exacerbado— los comentarios de Y. M. CONGAR a las luteranas *Vorlesungen über 1 Mose in Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, 284-290.

A nuestro juicio, riesgos parecidos se seguirían hoy de llevar a las últimas consecuencias, en un planteamiento teológico-ecuménico, el paralelo entre el estatuto de coexistencia entre los antiguos reinos de Israel y Judá (admisibles sólo con reservas) y la situación de la Iglesia católico-romana y las confesiones cristianas actualmente existentes. Cfr. J. L. LEUBA, *Le dualisme Israël-Juda* en “*Verbum Caro*” (1947) 172 s. En este sentido, habría que hacer importantes llamadas de atención —desde las posiciones católicas— a la tesis mantenida por LEUBA sobre la validez perpetua de un dualismo neotestamentario fundamental (Iglesia institucional del judeo-cristianismo e Iglesia espiritual del pagano-cristianismo) Vid. *L'institution et l'événement* (Neuchâtel 1950), sobre todo páginas 83-124.

(25) Cfr. *LG*, n. 13, b).

(26) El tema de la ciudad cáltica y regia a la que los pueblos tributarios aportan sus dones pluriformes, se recoge en *LG*, n. 13, b), a través de una lectura en profundidad de Hebr 1, 2; Ps 71 (72), 10; Is 60, 4-7; Apoc 21, 24. Sobre el carácter escatológico de Jerusalén —la ciudad del Templo— vid. J. JEREMÍAS, *Jésus et les païens* (Neuchâtel 1956) 39 s y J. M. CASCIARO, *La ciudad santa de Jerusalén* en “*Nuestro Tiempo*” 116 (1964) 275 s.

ha venido a salvar, que engloba lo propio de cada hombre y de cada pueblo" (27).

El concepto *Populus Dei* es muy apto para expresar esta expansión de la plenitud contenida en Cristo que no discurre superficialmente sobre la geografía y la historia, sino que las asume. El suceso salvífico, ocurrido en Cristo una vez por todas, ha de ser vivido en la singularidad personal de cuantos están llamados a la salvación. Nótese la fuerza de la expresión del Decreto en el n. 3, c): "quod autem *semel* a Domino praedicatum est vel in Ipso pro salute generis humani actum, usque ad ultimum terrae proclamandum et disseminandum est, incipiendo ab Hierosolyma". Las alusiones topónimicas muestran claramente la intención "encarnadora" de la economía divina de salvación (28).

La asimilación por Cristo de las particularidades que caracterizan a las distintas generaciones humanas late también en la categoría *Populus Dei*: se trata de la incorporación de las edades del mundo, de la carne y sangre de cada generación, de los genios propios y de las adquisiciones de los hombres de todos los tiempos que,

(27) Y. M. CONGAR, *Principes doctrinaux*, 192. Para la continuidad tradicional de este tema teológico en la Escuela, vid. p. e.: "...incarnatio est elevatio totius universi in divinam personam... ita quod Deus vere creaturae absolute se summo modo communicavit, quia toti universo se summo modo communicavit, dum incarnatus est..." CAYETANO, *In III Partem*, q. 1, a. 1; "...Deus assumendo humanam naturam, quasi omnem creaturam sibi univit, mundumque ad tantam dignitatem evexit, ut possimus dicere cum Ioan. 3: "Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret" SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, Tract. XXI De Incarnatione, q. I, a. 1: 13 (ed. Palmé) 8; Cfr. también SUÁREZ, *In III Partem* q. 1, a. 1, disp. 3, sect. 3: 17 (ed. Vivés) 44.

(28) En el n. 3, b), AG recurre a la fórmula patristica *non esse sanatum quod assumptum a Christo non fuerit*, que se pone en relación con la idea contenida en el *ephapax* bíblico: cuanto tiene validez salvífica a lo largo de los tiempos ha sido ya vivido una vez por todas en Cristo. Así: "quod *semel pro omnibus patratum* fuit ad salutem, in universis, decursu tempore effectum suum consequatur" (n. 3, c). El tema fue también caro para los antiguos medievales y, excepcionalmente captado por TOMÁS DE AQUINO: vid. sobre todo *Summa Theologica*, III, qq. 46-59. Cfr. especialmente, q. 50, a. 6: "Utrum mors Christi aliquid operata fuerit ad nostram salutem"; q. 56: "De causalitate resurrectionis Christi"; q. 57, a. 6: "Utrum ascensio Christi sit causa nostrae salutis".

En el pensamiento teológico reciente, es mérito de O. CULLMANN haber puesto de relieve la fuerza céntrica del misterio de Pascua que estructura la visión lineal del tiempo histórico, según la Biblia. Piénsese en el influjo de su *Christ et le temps (complété par un examen rétrospectif 2 ed. Neuchâtel 1966)*. Los teólogos católicos, aceptando el esquema básico del autor, han completado su visión del *tempus Ecclesiae*. En CULLMANN, el "tiempo intermedio" no aparece propiamente como plenificador de los sucesos salvíficos, de acuerdo con las categorías protestantes acerca de la cooperación humana a la salvación y, en general, de las mediaciones humanas. Cfr., entre los católicos, TH. G. CHEFFLOT, *Approches d'une théologie de l'histoire* (Paris 1960) 9-48; Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc* (2 ed. Paris 1954) 99 s. Hay que reconocer, sin embargo, a CULLMANN haber dado un importante paso, con su aportación, en el diálogo ecuménico.

aunque ofrezcan en sí ambigüedad, son conducidos por la Providencia según un sentido general progresivo (29).

5.º Por fin, la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios incluye en sí la idea de la restauración o reestablecimiento de la humanidad tal cual fue intentada por Dios en sus orígenes. Al Pueblo de Dios son convocados todos los hombres para formar una unidad que es recomposición de la unidad primigenia modelada por Dios "ad imaginem et similitudinem suam" (n. 7, c). El pecado dispersó violentamente a los hombres. Pero el propósito divino de aglutinarlos en concordia fraterna permanece firme: la realización de esa comunidad aunada y pacífica es, según el plan de Dios, la meta final de la historia de la humanidad. Al término, quienes participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, podrán decir con voz unánime: "Padre nuestro" (cfr. n. 7, c). La algarabía babélica ha sido superada *in nuce* por la caridad políglota de Pentecostés (cfr. n. 4): desde entonces, el Espíritu y la Esposa claman juntos: "Ven, Señor, Jesús" (cfr. Apoc 22, 17.20). La misión, al desarrollar el Cuerpo de Cristo que crece en el tiempo como Pueblo de Dios, no cesa de recorrer esa trayectoria escatológica.

#### *Aspectos kenóticos de la misión de la Iglesia*

Hemos reservado para este apartado especial, teniendo en cuenta su amplitud, el tratamiento de uno de los aspectos que resaltan

(29) Cfr. J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die Kirche* (Münster 1966) 11. LG plantea su enseñanza sobre los grados de incorporación u orientación al Pueblo de Dios sobre la perspectiva dinámica de la Iglesia que se realiza históricamente: cfr. nn. 14-16, de acuerdo con el importante tema patristico del cumplimiento progresivo del plan salvífico que avanza *ab imperfectione ad perfectionem*. Sobre esta cuestión, vid. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des ages du monde* (Paris 1964). Para la concepción de los escolásticos acerca del progreso como resultado de la acción coincidente de las diversas generaciones, entendidas como *unus homo*, ser colectivo que marcha hacia la perfección, vid. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval* (ed. castell. Buenos Aires 1952) 352-368. Como índices importantes en la teología de S. TOMÁS DE AQUINO, vid. el tema de las relaciones entre *lex vetus* y *lex nova*: *Summa Theologica*, I-II, qq. 98-108. También III, q. 1, a. 6, ad 2. Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (Paris 1967). Interesantes matizaciones y reservas sobre la dimensión histórica del método teológico de S. Tomás en G. MARTELET, *Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der "Tertia"* en "Gott in Welt" (Festgabe für K. Rahner) 2 (Freiburg im Br 1964) 3-42. Sobre la ambigüedad del progreso humano, vid., entre muchos que podrían citarse este expresivo texto: "...les réussites d'un véritable progrès humaine —que rendront toujours précaires les vieilles blessures de la liberté et relatif la domination de la mort— peuvent alterner avec la croissance monstrueuse d'un univers fermé sur lui-même, par les fissures duquel passeront pourtant toujours les martyrs. De lointaines préfigurations du Royaume peuvent alterner avec le rappel brutal de sa transcendance" TH. G. CHIFFLOT, *De l'escatologie considérée comme un des beaux-arts* en "La Vie Intellectuelle" (1948) 51-52.

en la misión de la Iglesia cuando es analizada a partir de la categoría *Populus Dei*.

Nos referimos a los rasgos kenóticos de la Iglesia. En efecto, desde el horizonte de su progresiva realización histórica, se hace más inteligible el lugar —y el sentido— de los momentos existenciales de depresión, de las dificultades en el desarrollo vital, de las inflexiones de oscuridad o de empobrecimiento que ocurren en la historia de la Iglesia. La trayectoria del Pueblo de Dios, durante el “tiempo intermedio”, es una historia de salvación pero, en ella, juega un papel ineludible el elemento humano de la comunidad de creyentes, que están sujetos a la debilidad, a la tentación y al pecado. El Nuevo Israel es, en sí mismo, indefectible: la Alianza nueva ha sido definitivamente sellada por la respuesta *infallible* de Cristo, el *Novus Homo* (cfr. Eph 2, 15; 1 Cor 15, 45; “*Gaudium et spes*”, n. 22), respuesta infalible que se prolonga realmente en la Iglesia total y, de modo cualificado, en los ministerios jerárquicos (30). Pero la Iglesia, por la condición humana de sus miembros, es susceptible de padecer —y padece de hecho— “*afflictiones et difficultates*” que surgen en su mismo seno. Enviada, además, al mundo como signo de contradicción es alcanzada también por la tribulación externa y es perseguida. Este conjunto de vicisitudes manifiesta el ser histórico de la Iglesia como existiendo claroscurementemente en tensión de fidelidad a Cristo, su Señor.

La Constitución *Lumen gentium* ofrece textos muy bellos y de gran densidad teológica para describir ese complejo itinerario del Pueblo de Dios hacia su destino final. Recojamos dos muy significativos y que exigirían un detallado análisis: “*Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia, crucem et mortem Domini annuntians, donec veniat. Virtute autem Domini resuscitati roboratur, ut afflictiones et difficultates suas, internas pariter et extrinsecas, patientia et caritate devincat, et mysterium Eius, licet sub umbris, fideliter tamen in mundo revelet, donec in fine lumine pleno manifestabitur*” (n. 8, d). “*Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi*

(30) Se alude en el texto a uno de los puntos fundamentales de divergencia entre la Iglesia católico-romana y las Iglesias reformadas. Para éstas, la Iglesia, en sí misma, es indefectible, pero no existen instancias visibles —mediaciones humanas— de esa indefectibilidad: el Espíritu Santo precisamente permite el error y el pecado para evitar la autosuficiencia de creyentes y pastores. La doctrina católica sostiene que los ministerios jerárquicos, en la medida en que actúan *in Christi repraesentatione*, vencen la ambigüedad de la existencia humana (que persiste bajo la acción de la gracia) y su proclividad al pecado y al error. Hay para los creyentes instancias visibles y objetivas en las que se manifiesta y hace presente *ya aquí* (anticipando la plenitud escatológica) la victoria de Cristo. Sobre las debilidades y flaquezas humanas, emerge la Iglesia infalible en los sacramentos de salvación y en los máximos grados de actualización de su magisterio. Sobre este tema, vid. O. SEMMELROTH, *Le ministère spirituel* (Paris 1965), especialmente pgs. 183-235.

a Domino promissae confortatur, ut *in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat*, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actione Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum” (n. 9, c).

La ley de *kenosis*, bajo la cual se desarrolló la encarnación redentora del Hijo de Dios (*vera incarnatio*), rige también para el perfeccionamiento de su Cuerpo místico como principio intrínseco configurador (31) con la circunstancia de que las debilidades de la Iglesia incluyen los pecados de sus miembros: ella es *sancta simul et semper purificanda* (*Lumen gentium*, n. 8, c), mientras que Cristo no pudo conocer el pecado entre las deficiencias de la condición humana asumidas en su carne (cfr. *ibidem*) (32). Según la ley de *kenosis*, la salvación exige necesariamente para su cumplimiento la humillación y la muerte: su formulación paradigmática la encontramos en la perícopa paulina de Phil 2, 6-10.

El Decreto “Ad gentes”, al sintetizar los grandes temas doctrinales de la misión, no deja de recoger el carácter kenótico que afecta al dinamismo de la Iglesia. Es, sin embargo, más sobrio que “*Lumen gentium*” y hasta podría producir una primera impresión de acusado optimismo, como observaremos también a propósito de su actitud ante el diálogo de la novedad evangélica con los valores del mundo (33).

Los textos más significativos del Decreto, en la cuestión que estudiamos, se refieren por una parte a las situaciones fácticas de oscurecimiento en que puede encontrarse la Iglesia en su proceso; por otra parte al valor salvífico que encierra la aceptación de la *angusta via crucis* (cfr. n. 1) en la actividad misionera.

Por lo que se refiere al primer aspecto, presenta particular interés el n. 6, b). El marco general describe la acción de la Iglesia procediendo gradualmente en su actualización a causa de los con-

(31) Sobre la ordenación de la gracia de Cristo a configurar al cristiano con la cruz de Cristo, vid. CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* 2 (Paris 1951) 306-334. La exposición, acaso excesivamente pesimista, se podría relacionar con algunas apreciaciones de J. MARITAIN, próximas a una cierta teología del *échec*. Cfr. *Humanisme intégral* (Paris 1936). Por esa época, se reedita el significativo libro de L. CHARDON, *La Croix de Jésus* (Paris 1937) con introducción de F. FLORAND. El fondo de estas concepciones es auténtico, por encima de sus posibles excesos.

(32) “...esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam, neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi; unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae, in quo si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus (1 Io 1, 8)”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 8, a. 3, ad 2.

(33) A. Roux, consecuente con su teología protestante, califica de idealistas ciertas afirmaciones de AG, y, en general, piensa que es “optimista” el esquema general. Vid. *Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise* en “Vatican II. Points de vue de théologiens protestants” (Paris 1967) 112, 114-115. Ya hemos notado que el pensamiento católico descubre más la presencia en la Iglesia del Señor resucitado.

dicionamientos que suponen las circunstancias concretas de lugar y tiempo. Dentro de este esquema, modelado sobre una marcada consideración de la existencia histórica, se señalan los diversos estados (de florecimiento, de depauperación o de insuficiencia) en que puede hallarse la misión en un momento dado: “post feliciter inchoatam progressionem, regressum deplorare cogitur, vel saltem in quodam semiplenitudinis et insufficientiae statu moratur”. En el n. 19, d) se puede leer un lugar paralelo —que no añade ningún concepto sustancialmente nuevo a los ya expresados— al tratar de la ayuda que habrá de prestarse a las Iglesias “diu fundatis, quae in quodam statu regressionis vel debilitatis versantur”.

En relación al segundo tema —las virtualidades salvadoras de la *exinanitio* en la ejecución de la misión— en el n. 5, b) se coloca como criterio fundamental la estructura cristológica de la obediencia hasta la muerte como tránsito a la resurrección victoriosa. La *lex crucis* ha configurado la acción evangelizadora de los Apóstoles de Jesús, haciendo de su ministerio una auténtica co-laboración en los misterios salvíficos *acta et passa in carne Christi*, y convirtiéndolo en energía engendradora del Cuerpo del Señor que es la Iglesia (cfr. Col 1, 24). El Decreto alude también (citando a Tertuliano) a la fuerza germinal que posee el derramamiento de la sangre de los discípulos de Cristo: “saepe etiam semen fuit sanguis christianorum”.

Sobre ideas de un colorido semejante se delinear en los nn. 24 y 25 los rasgos de una espiritualidad característica de los mensajeros del evangelio. Se remite igualmente a la perícopa de Phil 2, 6-10 que se entrelaza con el estatuto de la entrega incondicional que señala Pablo en 1 Cor 9, 22: “omnibus omnia sese facere”. Quien anuncia el evangelio ha de pregonar con franqueza (34) y sin sonrojo el escándalo de la Cruz y manifestar en la propia existencia la vida de Cristo especialmente en cuanto toda ella se cifra en el tránsito pascual de la muerte a la resurrección: ha de reconocer que la fortaleza de Dios se hace presente “in multo experimento tribulationis et altissimae paupertatis”.

La necesaria concisión del documento conciliar no ha permitido sin duda profundizar en estos conceptos, riquísimos de contenido teológico y de clara inspiración bíblica (35). Habría que recordar el importante lugar que en la espiritualidad paulina ocupa la cate-

(34) Nótese la utilización de la categoría bíblica *fiducia* = *παρηγοία* en relación con la predicación. El concepto tiene un profundo sentido misionero y teológico en San Pablo: la libertad que engendra el evangelio induce a su proclamación valiente y franca. Además de n. 24, b), vid., n. 13, a): “fiducialiter et constanter annuntietur Deus vivus...”, donde se citan abundantes textos paulinos alusivos al tema. Cfr. también *Sch D (TE)*, 75.

(35) Cfr. J. CAMBIER, *Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor 12, 6s* en “Biblica” 43 (1962) 490-516; A. GARCÍA SUÁREZ, *El misterio de la parusia y el apostolado de San Pablo*, 142-144; 148-151.

goria *asthénéia*. Para perseguir sus notas delimitantes, analícese sobre todo cinco pasajes básicos del *corpus* paulino: 1 Cor 4, 9-13; 2 Cor 4, 7-15; 6, 4-10; 11, 23-33; 12, 9-10, que se habrán de complementar con otros lugares que, aunque menores, son muy numerosos y contribuyen a la descripción matizada del concepto.

La *asthénéia* o flaqueza humana es un complejo estado, réplica activa (y no puramente mecánica) del “estado de muerte de Jesús” (2 Cor 4, 10). Implica una comprobación habitual de la inestabilidad de la existencia: corrupción del “hombre exterior” (2 Cor 4, 10), “trabajo y fatiga” (1 Thes 2, 9; 7-8. Cfr. 2 Cor 12, 14-15) (36), tribulaciones externas que son signos de la muerte —“enemiga de Dios” (1 Cor 15, 26)— y que pueden llamarse genéricamente “muertes” (ἐν θανάτοις πολλάκις: 2 Cor 11, 23) e inquietud interior (cfr. 2 Cor 11, 28-29; 4, 12, etc.).

Esta condición precaria no se presenta tan sólo como una consecuencia de la existencia humana sino que tiene un sentido religioso. No se trata de un mero *factum*, sino de una *necesidad*, reclamada por la economía de la salvación: la debilidad de los discípulos del Señor es como un *sacramento* de la energía divina salvadora.

La flaqueza de los portadores del evangelio es la señal de que su misión es instrumental: deja patente con claridad que nada propiamente *nuevo* puede añadirse a la salvación ganada por Cristo. La condición instrumental se muestra más amplificadas cuanto su entidad más se debilita: así en la debilidad de los suyos se manifiesta la poderosa energía de Cristo, hecho “*pneuma* vivificante” (1 Cor 15, 45), “constituido en posesión del poder que corresponde al Hijo de Dios, por la resurrección de entre los muertos” (Rom 1, 4).

La *asthénéia* es el contrapunto de la omnipotencia de Dios, fuerza que domina todo el cuadro escatológico. Dios Padre que resucitó de entre los muertos al Señor Jesús también resucitará a los creyentes en Cristo (cfr. 2 Cor 4, 11.14). La energía divina que puede sujetar a sí todas las cosas transfigurará los cuerpos miserables en los que se desarrolla una vida agónica y los conformará con el cuerpo glorioso del Señor (cfr. Phil 3, 21). Tal es la herencia a la que Dios ha llamado al cristiano: la participación en el señorío de

(36) Sobre las relaciones de trabajo y pobreza, en el marco categorial de la *asthénéia*, vid. A. GARCÍA SUÁREZ, a. c. También: “Peut-être la persecution mise à part... le signe le plus authentique de la participation à la pauvreté et à l'authenticité de la condition humaine, dans son universalité, est-il le travail”. M. J. LE GUILLOU, *Mission et pauvreté, l'heure de la mission mondiale* (Paris 1964) 115. Sobre este tema, cfr. el interesante y sugerente trabajo de J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo* (3 ed. Madrid 1967), donde se recogen textos abundantes de J. ESCRIBA DE BALAGUER, fundamentales para la teología del trabajo como expresión de la condición humana y sus relaciones con el seguimiento de Cristo.

Cristo, bajo la acción de la “extraordinaria grandeza” de la *dynamis* divina, conforme a “la fuerte y poderosa energía” con que ya se manifestó en Cristo “resucitándolo de entre los muertos y haciéndolo sentar a su derecha en los cielos, por encima de todo principado, poder, virtud y señorío y de cualquier otro ser que pueda existir no sólo en este siglo, sino también en el futuro” (Eph 1, 19-21) (37).

En la sumisión a esta ley de muerte-para-la-vida se realiza la eficacia de la acción misionera: la cooperación apostólica es “nada” y, al mismo tiempo, es “algo”: “nada añade” a la acción de Cristo, único salvador, y, sin embargo, es “algo más” que la sola acción de Cristo (38). En los apóstoles debe operar la muerte, para que la vida nazca en la comunidad de creyentes (cfr. 2 Cor 4, 12). Al ὑπὲρ ἡμῶν de Cristo, Pablo aportará su ὑπὲρ ὁμῶν (Col 1, 24), sus propios padecimientos sufridos δι’ ὑμᾶς (2 Cor 4, 15), διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς, para que los elegidos obtengan la salvación única de Cristo Jesús (2 Tim 2, 10). Aquí se puede leer en toda su hondura la expresión casi gnómica de 2 Cor 12, 9: “La fuerza (de Cristo Kyrios) se realiza perfeccionándose en la flaqueza (de sus apóstoles) ἢ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται”. Y también se puede captar cómo se resuelve en una participación de la omnipotencia (fuerza edificadora de la escatología) la *asthénεια* que se ofrece a Cristo como lugar para que en él reproduzca su misterio: “todo lo puedo en Aquel que me fortalece: πάντα, ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με” (Phil 4, 13).

Estas ideas, como decíamos, se encuentran sólo germinalmente en el Decreto. En nuestra opinión, se debieron explicitar más, aunque su ausencia se explique por la necesidad de no engrosar excesivamente el documento. El tema es muy importante, interesante para el diálogo ecuménico y, por su misma naturaleza, se relaciona íntimamente con la dimensión escatológica de la misión: si ésta intenta llevar a su cumplimiento las energías vitales contenidas en la resurrección de Cristo —la consumación escatológica será la clausura pleromática de la acción espiritual del Kyrios— ineludiblemente deberá participar en la muerte de cruz del Señor y llevar en sí misma “las señales de Jesús: τα στίγματα τοῦ Ἰησοῦ” (Gal 6,

(37) Léase toda la perícopa en el original griego, para captar mejor toda la fuerza semántica de los términos que destacamos: τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυναμειως αὐτοῦ ὡς κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἦν ἐυήργηκεν ἐν τῷ χριστῷ.

(38) Para el principio expresado por S. TOMÁS DE AQUINO según el cual “Cristo más la Iglesia no es más que Cristo solo”, vid. *Com. in IV Sent.*, d. 41, q. 4, a. 3, ad 4; *De ver.*, q. 29, a. 5; *Super ep. ad Eph. lect.*, c. 1, l. 8.

17) (39), "para que aparezca que la extraordinaria grandeza del poder es de Dios y que no viene de nosotros" (2 Cor 4, 7).

## II. LA MISIÓN DE LA IGLESIA Y LAS TENSIONES ESCATOLOGICAS DE LA HUMANIDAD

Pasemos ahora a considerar la que señalábamos como segunda función de la misión de la Iglesia en su realización de la catolicidad que ha de consumarse escatológicamente. Decíamos que la Iglesia reconstruye la unidad universal, intentada en el designio de Dios, recolectando y asumiendo los gérmenes de salvación sembrados *extra propria septa*.

### *Valores salvíficos* *"extra septa Ecclesiae"*

En el n. 9 del Decreto, la misión se presenta no sólo como la presencia en el mundo de la tensión escatológica que va reconstruyendo la unidad católica y conduciéndola hacia el fin, sino también como el elemento catalizador de las tensiones escatológicas (y, por tanto, de las vocaciones a la unidad) que están latentes en la historia de los hombres.

El texto del Decreto sigue y amplía, en este lugar, a "Lumen gentium" (n. 17). Dice así: "Todo lo que en los pueblos se encontraba ya de verdad y de gracia, a modo de secreta presencia de Dios, ella (la misión) lo libera de contagios malignos y lo restituye a Cristo, su autor, que destruye el imperio del demonio y rechaza la malicia multiforme de los crímenes. De esta manera todo germen de bien existente en el corazón y en el espíritu de los hombres, o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es sanado, elevado y consumado para gloria de Dios, confusión del diablo y felicidad del hombre" (n. 9, b).

Con estas densas afirmaciones se extraen las últimas consecuencias de un mensaje fundamental del patrimonio cristiano: se quiere decir explícitamente que Dios desea la salvación de todos los hombres y la desea seria y eficazmente.

Si en el n. 7, a) se había apuntado ya que Dios puede conducir a la fe a los hombres que inculpablemente desconocen el evangelio *viis sibi notis* (40), en el lugar que comentamos se da un paso más

(39) La *astheneia* es la marca externa, la circuncisión espiritual (cfr. Col 2, 11), que manifiesta la co-muerte y co-sepultura con Cristo, efectuada en el bautismo, signo que introduce en el Israel de Dios (cfr. Gal 6, 16).

(40) "Etsi ergo Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit, sine qua impossibile est Ipsi placere..."

adelante: se reconoce que en la intimidad personal de esos hombres y también en los logros colectivos que alcanzan en su búsqueda de la verdad, Dios está secretamente presente: en ellos se encuentra *quasi secreta Dei praesentia*. La gracia de Cristo actúa, de algún modo, en ellos. El bien y la verdad que se encuentran en esos ámbitos han de estimarse como procedentes de Cristo “qui illuminat omnem hominem”: es doctrina expresada en “Lumen gentium”. Por su parte, la Declaración “Nostra aetate” no duda al mantener que en los pueblos que ignoran a Cristo y, concretamente, en sus instituciones religiosas, existen elementos verdaderos y santos que se ponen en conexión con aquella Verdad “quae illuminat omnes homines” (41). “Ad gentes” en el n. 3, a) contempla las iniciativas religiosas “humanas” ...religiones del mundo o religiones culturales— como insertas en los planes providenciales de Dios y se estiman a modo de pedagogía que conduce al Dios verdadero o como preparación del evangelio: “pro paedagogia ad Deum verum vel praeparatione evangelica possint haberi”.

Téngase en cuenta que ideas semejantes, expresadas con mayor o menor fortuna, se reflejaron en las sucesivas redacciones que precedieron al actual Decreto (42). Esto demuestra la conexión inmediata del tema con la teología de la misión.

(AG, n. 7, a). En *Rel Sch P*, 13, se había incluido el siguiente texto: “Ecclesia quidem semper tenuit ac tenet homines, qui Dei adiuvante gratia dictaminibus conscientiae obediunt, ad fidem sine qua impossibile est placere Deo, licet difficilius, pervenire posse etiamsi Evangelium non audierint”. Vid. formulación paralela en *LG*, n. 16: “Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub influxu gratiae, conantur, aeternam salutem consequi possunt”. En este último lugar se cita la epístola de Pío XII al arzobispo de Boston (8-VIII-1949), donde se explicita la doctrina del *votum o desiderium implicitum* que el Vaticano II decidió no utilizar en su exposición (cfr. *Denz. Schö.* 3.866-3.873). La *Solemnis Professio fidei* de PABLO VI, al tratar este tema, recoge el lugar citado de *LG* con una ligera (pero significativa) modificación, que evoca el texto citado de *AG*: “...qui Evangelium Christi ...sub gratiae influxu conantur, *ii etiam, numero quidem, quem unus Deus novit, aeternam salutem consequi possunt*” (n. 23): AAS 60 (1968) 442.

(41) “Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam *praeparatio evangelica* aestimatur et ab *Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeant*” (*LG*, n. 16); “Ecclesia catholica nihil eorum, quae *in his religionibus vera et sancta sunt* reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, *haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines*” (*N Ae*, n. 2, b).

(42) La revelación cristiana es cumplimiento de las aspiraciones humanas: *Sch M* 11-12; los patrimonios religiosos de los diversos pueblos contienen elementos providenciales de los que el Evangelio es la culminación: *Sch P*, 8-9; la Iglesia, por su entraña católica, tiene capacidad de asumir toda realidad humana (excepto el pecado) y de transformarla en Cristo: *Sch M*, 9; la misión establece un comercio dialogal entre religión y cultura: “Ecclesia, utpote catholica, nullibi extranea est, sed omnium culturarum *veros agnoscit et fovet valores* illosque assumit, *christianis principis imbuat* atque elevat. Ex mutuo commercio inter religionem et culturam, non tantum cultura incrementum accipit, sed etiam Fides catholica profundiores radices apud unumquemque populum pone-

Como antes decíamos, el conjunto de esta temática ha de verse como evolución homogénea de una doctrina siempre afirmada en la Iglesia. En su origen, se encuentran estas premisas: si Dios quiere salvar a todos los hombres y en todos ha depositado aspiraciones de salvación, no puede dejar vacíos y sin respuesta los íntimos deseos latentes en la humanidad ni abandonar a quienes desconocen la existencia de una *divina institutio salutis* o, conociéndola, sin malicia formal no la admiten. Y de ellas se deduce que *extra septa Ecclesiae* se han de reconocer auténticas semillas de salvación y de verdad, “gracia “inicial” que trabaja en el mundo no cristiano y que debe normalmente fructificar en Iglesia” (43).

Esos gérmenes salvíficos no son independientes de la Iglesia: digamos de momento que se orientan a ella. A la Iglesia corresponde, en su misión, descubrirlos o integrarlos en su dinamismo salvador: ve en ellos realizaciones del proyecto providencial de Dios y, como tales, los manifiesta, los saca a la luz y les da cumplimiento. Es así como ve el Decreto profundamente esta importante faceta de la actividad misionera: “*activitas missionalis nihil aliud est et nihil minus quam propositi Dei manifestatio seu Epiphania et adimplementum in mundo et in eius historia, in qua Deus, per missionem, historiam salutis manifeste perficit*” (n. 9, b). La dimensión histórica de la Iglesia aparece aquí captada de un modo muy penetrante: la realización histórica —ya lo advertimos— implica gradación, desarrollo progresivo desde gérmenes iniciales hasta un término. El carácter de plenitud del término está ya contenido en las fases iniciales pero imperfectamente. Es el conocimiento del punto de llegada lo que permite calibrar el valor de las fases intermedias.

Es cierto que, en Cristo, se ha dado ya la culminación de los tiempos, se ha alcanzado el término, pero la plenitud de Cristo necesita desbordarse para su consumación: la perfección de la historia realizada en él no sólo no anula las edades del mundo, sino que las ilumina, descubre su significación más honda y, en última instancia, fundamenta su posibilidad de ser, al concederles acceso para constituirse en historia de salvación. Si Cristo hubiese interrumpido el correr del tiempo humano, arrebatándole su capacidad de convalidación escatológica, la historia de la humanidad habría sido destituida de sentido. Todo este entramado de realidades se

---

re valet, et tota Ecclesia diversarum culturarum bonis locupletatur”: *Rel Sch P*, 17. Para advertir la evolución de mentalidad que se fue operando a lo largo del Concilio, es interesante notar que este último texto sustituyó a otro anterior *clericalismum sapiens*: “Ecclesia, utpote catholica, nullibi extranea est, sed *formationem culturae christianae in omni populo sedulo curat...*”: *Sch P*, 11.

(43) J. FRISQUE, *Pour une théologie des rapports entre la mission et la paroisse* en “*La Revue Nouvelle*” 35 (1962) 579.

encierra bajo la concepción de la misión como *epiphania* del proyecto salvador de Dios Padre (44).

La categoría *epiphania* conecta con uno de los rasgos clásicos de las *missiones* teologales que encontramos en la teología trinitaria de la Escuela: las personas divinas enviadas adquieren un *nuevo* modo de presencia allí donde anteriormente ya estaban presentes. La teología más clásica ha considerado la presencia del Espíritu inhabitante en el hombre sobre el presupuesto de la *praesentia immensitatis*. Esa teología puede comprender con facilidad cuanto se quiere expresar con la categoría *epiphania* en "Ad gentes", que supone una honda y científica penetración del axioma "gratia non destruit sed supponit et perficit naturam" y una inteligencia sin quiebras artificiosas de las relaciones existenciales de natural-sobrenatural. En el texto que analizamos, se ve cómo la Iglesia, al irrumpir misioneramente en ámbitos no cristianos, actualiza *plenamente* al Espíritu enviado por Cristo allí donde el Espíritu ya estaba actuante (45).

A su vez, la comprensión epifánica de la misión pone de relieve las relaciones de continuidad que existen entre las más hondas inquietudes y los impulsos más poderosos del espíritu humano y el mensaje del evangelio. La predicación de Cristo "principio y paradigma de la humanidad renovada, penetrada de amor fraterno, sinceridad y espíritu de paz" incluye la capacidad de aquietar las

(44) La categoría *epiphania*, en sí misma muy expresiva, podría prestarse por sí sola a interpretaciones teológicas insuficientes. La revelación cristiana no sólo *saca a la luz* sino que irrumpe iluminando, juzgando y llevando a término una realidad incoada. En la penúltima redacción del Decreto se leía solamente: "...propositi Dei manifestatio seu Epiphania". La adición del término *adimplementum* se explica así en la correspondiente *relatio*: "...post "Epiphania" additur "atque adimplementum", quia propositum Dei in Christo non solum manifestatur, sed adimpletur": *Sch D (TE)*, 72.

(45) Concepto de *missio* en TOMÁS DE AQUINO: "...in ratione missionis duo importantur. Quorum unum est habitudo missi ad eum, a quo mittitur. Aliud est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur... Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut *aliquo modo* ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino non erat: vel quia incipit *ibi aliquo modo esse, quo prius non erat*": *Summa Theologica*, I, q. 43, a. 1. Las relaciones entre la *praesentia inhabitationis* y la *praesentia immensitatis* están suficientemente atestigüadas en las mismas afirmaciones de S. TOMÁS: *Com. in I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, ad 1; d. 15, q. 1, a. 1; d. 37, q. 1, a. 2; d. 37, q. 2, a. 3, ad 3; *Sum. Theol.* I, q. 43, a. 3. Vid. también *In I Cor.*, c. 3, l. 3; *In II Cor.*, c. 6, l. 3. Cfr. M. CUERVO, *Introducciones al Tratado de la Santísima Trinidad* en "Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino" 2-3 (ed. BAC. Madrid 1959) 407-440.

Coherente con la genuina tradición tomista, escribe Y. M. CONGAR, en su comentario al Decreto: "Ainsi le Verbe et l'Esprit, qui étaient présentes avec le Père d'une présence commune de causalité, et déjà *parfois d'une présence de grâce* (se insinúa aquí un tratamiento más existencial de la *praesentia immensitatis*), le sont devenues *d'une manière nouvelle* par l'Incarnation et la Pentecôte. En cela consiste leur mission visible, par laquelle quelque chose de décisif se produit dans l'histoire de l'humanité pour en faire une histoire du salut": *Principes doctrinaux*, 186-187.

aspiraciones nobles que Dios creó como más constitutivas de la condición humana (cfr. n. 8).

Esta continuidad entre las aspiraciones humanas radicales y la predicación evangélica no sólo no empaña la genuinidad del mensaje cristiano sino que está exigida imperiosamente por él. La salvación cristiana sería de algún modo tangencial al hombre si no comprometiese realmente al hombre existente, o sea, si la carne y sangre humanas restasen como un compartimento indiferente o ajeno a la vocación de participar integralmente en la vida divina (46).

Están implicadas aquí las importantes temáticas del conocimiento natural de Dios y de la *lex naturae*: la pre-comprensión del Dios salvador (que en la economía actual, no se da de hecho en un contexto exterior a la gracia) y la pre-aceptación de sus vías concretas de salvación son requeridas para que el hombre salvado sea precisamente el hombre real (47). Nótese cómo, en este aspecto, la enseñanza del Vaticano II acerca de la continuidad entre el co-

(46) "...totum quod homo est, et quod potest, et habet, ordinandum est ad Deum" TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

(47) En la teología católica contemporánea, encontramos un pluralismo de posiciones en relación con este tema: mientras un sector fija la atención en la continuidad entre las aspiraciones "naturales" (apertura estructural del espíritu humano) y la realidad revelada, otra tendencia pone el acento en la irrupción trascendente de la verticalidad. En un reciente artículo (*Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*: "Nouvelle Revue Théologique" 90 (1968) 785-800), L. MALEVEZ matiza con finas reservas una y otra actitud que él concreta respectiva y especialmente en K. RAHNER y H. U. VON BALTHASAR.

Del antropocentrismo teológico de los últimos escritos de RAHNER, habría que deducir que "la théologie dogmatique procède d'une revelation mais, pour se rendre intelligible autant qu'il se peut, il faut que son contenu apparaisse dans sa correspondance aux structures existentielles de l'être humain" (p. 792). Para MALEVEZ, este punto de vista tendría el riesgo de que nuestras estructuras acabasen por convertirse en medida de la Palabra de Dios: la autonomía de la antropología trascendental debe, sin duda, ser respetada (en este sentido, RAHNER se mueve en una línea que extrae consecuencias de la *cognitio naturalis Dei* o, si se quiere, de una pre-comprensión de la Palabra de Dios). Sin embargo, se echa en falta una más vigorosa afirmación de que la revelación ilumina "comme du dehors" (p. 799).

En una dirección divergente, sitúa a H. U. VON BALTHASAR (especialmente en *La gloire et la Croix* (Paris 1965): "l'intelligence du mystère du Christ, Balthasar la demande moins à la correspondance de ce mystère à nos besoins, qu'à la lumière qui émane de lui: théologie chercheuse des aspects esthétiques de la révélation" (p. 795). Admitida la justeza de sus aportaciones, habría que observar que la posición de BALTHASAR, al subrayar la trascendencia de la revelación "échappe moins qu'il ne paraît le penser au regard sur l'homme et sur la précompréhension dont il redoute l'abus" (p. 797). BALTHASAR se encuentra, por decirlo de algún modo, menos arraigado en el realismo tomista y en el Vaticano I. En mi opinión, su pensamiento deja al descubierto un flanco importante, tal vez influido por una visión pesimista del hombre y del mundo: su peligro es oscurecer la continuidad antropológica que el sobrenatural no elimina. La pre-comprensión y su relación intrínseca con el mensaje revelado es un dato de alcance radical en la confesión de fe católica y su difuminación, aun mínima, resulta siempre inquietante. Pienso que estas advertencias críticas deberían también tenerse en cuenta al enjuiciar su escrito polémico *Cordula ou l'Épreuve décisive* (Paris 1968).

nocimiento y las actitudes religiosas naturales y el mensaje evangélico, entra en contacto con el magisterio del Vaticano I sobre la *cognitio Dei naturalis* (48), contemplada por el último Concilio en un plano más atenido a la realidad de la existencia y más concreto, al subrayar el influjo que, en ese conocimiento, tiene la acción teologal del Espíritu.

Es éste, como se sabe, uno de los rasgos más característicos de la confesión de fe católica y uno de los lugares típicos de confrontación en el diálogo católico-romano y protestante (49).

El Decreto "Ad gentes" que, también en este sentido, sintoniza con los demás documentos conciliares, suponiendo la distinción abstracta natural-sobrenatural, contempla el orden de la existencia real e histórica, que las luces de la revelación muestran como precedente de la única intención amorosa del Dios creador y salvador: hacer de la historia humana una historia de salvación.

### *La novedad evangélica*

La doctrina conciliar es, sin duda, audazmente abierta y alguno podría calificarla de excesivamente optimista. Se podría objetar: ¿no deja acaso en la penumbra *la novedad radical del evangelio* que siempre modifica (en el sentido más estricto del término) las adquisiciones de los esfuerzos humanos, aun cuando éstos se muevan en un contexto de gracia salvífica?; ¿no parece olvidarse de algún modo que los valores humanos están sometidos constantemente a la ambigüedad por el influjo del pecado y del Maligno? (50).

(48) Cfr. *Const. Dogm. "Dei Filius"* (Denz. Schön. 3004 (1785); 3026 (1806)).

(49) Recuérdese la posición en esta materia de K. BARTH y R. BULTMANN que, no por motivos ontológicos, sino apoyados en la Biblia, rechazan el conocimiento natural de Dios, formulado en el Vaticano I. Como es bien sabido, no son idénticas las tesis de uno y otro: para BARTH, la revelación cristiana no encuentra en el hombre ningún punto de apoyo, es ella misma la que plantea el interrogante sobre Dios y, si hay revelación natural, se conoce en Cristo. Para BULTMANN (también para BRUNNER) la predicación cristiana puede y debe encontrar *un cierto apoyo* en la pregunta radical sobre Dios que es esencial a la condición humana y que, en cuanto pregunta, constituye no tanto un saber sobre Dios como la conciencia que el hombre tiene de sus límites. Cfr. una sencilla exposición en H. BOUILLARD, *La logique de la foi* (Paris 1963), II part., II: "Le problème de la théologie naturelle chez K. Barth et R. Bultmann" (pgs. 97-121).

(50) Los teólogos protestantes hacen precisamente esta crítica al magisterio conciliar relativo a las religiones culturales y a los valores humanos en general. El Vaticano II mostraría demasiada confianza en la bondad de la naturaleza humana y habría dejado demasiado oscurecido el escándalo de la Cruz. K. BARTH, por ejemplo, echa de menos los aspectos juzgadores de la irrupción de Cristo en el mundo y recela la presencia del pensamiento de TEILHARD DE CHARDIN: "Pourquoi le devoir critique et missionnaire de l'Eglise à l'égard de ces religions (no cristianas) n'occupe-t-il dans la Déclaration (*Nostra Aetate*) qu'une place marginal au lieu d'être présente comme le centre à partir duquel on parle?": *Entretiens à Rome après le Concile*, 40; "...Que devient d'ailleurs, d'une façon générale, la nouvelle création? Quelle est l'influence, sur cette eschatologie,

Hay que responder que el Concilio Vaticano II aporta en "Ad gentes" fórmulas que van más allá de las posiciones clásicas, pero en una línea de continuidad evidente: nos encontramos ante un caso de auténtica evolución doctrinal, sin abandono de ningún elemento sustancial de la tradición. Sus conclusiones se mueven en el ámbito más puro del misterio de la Encarnación redentora (51).

El tema de la *praeparatio evangelica* y de los *semina Verbi* (52) pertenece al acervo de la literatura cristiana antigua. Es cierto que, en los escritos patristicos, se muestran distintas líneas y acentuaciones que hacen fluctuante el tratamiento de esta materia. Pero, en términos generales, puede decirse que casi con unanimidad se admite la iluminación del Verbo entre todas las gentes, desde el principio de la humanidad. Divergencias y matices distintos se observan, sin embargo, al intentar valorar las verdades y valores "naturales" en su función de *paedagogia ad evangelium*. Mientras esta misión precursora se ve encarnada en el pueblo de Israel, conducido por la Ley, no se concede tan fácilmente lo mismo respecto al resto de las naciones.

En una línea de apertura optimista, se encuentran, sobre todo, Ireneo y Clemente de Alejandría: para el primero, la perfectibilidad es característica esencial de la condición humana y, en consecuencia, las edades anteriores a Cristo constituyen un auténtico substrato para la irrupción de la novedad evangélica (cfr. *Adv. haer.* IV, 4, 34, etc.); el segundo es decididamente audaz: para Clemente, Dios ha preparado la venida de Cristo, entregando la Ley a los judíos y la filosofía —a la que llama el "testamento griego"— a los helenos; las Sibilas han profetizado dotadas de alguna inspiración (cfr. *Strom.*, I, 7, 35, 2; VI, 5, 42; VI, 6, 44; VI, 17, 159, etc.). Junto a estos testigos, Justino reconoce que los filósofos y poetas paganos han sido iluminados por el Verbo y cuantos han vivido según el Verbo son, de algún modo, cristianos (cfr. II *Apol.*, 10, 2; 13, 3).

---

de la pensée de Teilhard de Chardin?": *ibid.*, 27. Parecidas reservas en A. Roux, *Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, 112.

Estas apreciaciones y otras semejantes que se podrían aducir son coherentes con los principios antropológicos de un genuino protestantismo y son de gran interés para tomar conciencia de uno de los aspectos que más dificultad presentan en el diálogo interconfesional. A nuestro modo de ver, el optimismo del Decreto, muy matizado según exponemos en este trabajo, es consecuencia de toda una concepción antropológica que es patrimonio auténtico de la doctrina católica. Las dificultades doctrinales que han de salvarse para llegar a la unidad son desgraciadamente profundas.

(51) "...une fausse conception de la pureté de la révélation par rapport aux éléments païens est contraire à l'esprit du mystère de l'Incarnation". J. DANIELOU, *Christianisme et religions non chrétiennes* en "Théologie d'aujourd'hui et de demain" (Paris 1967) 79.

(52) La expresión patristica *semina Verbi* puede leerse varias veces en el contexto de AG: n. 11, b); "Spiritus Sanctus, qui omnes homines *per semina Verbi* praedicationemque Evangelii ad Christum vocat...": n. 15, a); n. 18 b).

Gregorio Nacianceno afirma también que algunos filósofos han entrevisto al Espíritu Santo (cfr. *Orat.*, 31, 5).

Reconociendo virtudes y verdades entre los paganos, muestran en general un juicio más o menos adverso Eusebio (a pesar del título de su *Praeparatio evangelica*), Basilio (aunque formado en la cultura pagana, reacciona con realismo pastoral y está lejos de conceder que las virtudes paganas preparan el camino hacia Cristo), Juan Crisóstomo (a pesar de su concepción sobre la educación divina progresiva o *synkatábasis*) y, especialmente, Hipólito de Roma y Lactancio (pesimista incluso respecto del carácter precursor de la Ley judía) (53).

En la gran Escolástica, S. Tomás de Aquino, por citar un testimonio de excepción, es muy favorable a las ideas del perfeccionamiento progresivo de la humanidad hacia Cristo y del sentido preparatorio de las antiguas alianzas. Se observa que, en esta materia, se muestra coherente con sus principios antropológicos armonizadores de *natura* y *gratia* y sumamente respetuosos de la perfección de los órdenes creados: “detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrachere perfectioni divinae virtutis” (*Contra Gentes*, III, 69 (54)).

Para la cuestión que nos interesa, deben estudiarse detenidamente las cuestiones *De necessitate sacramentorum* (*Sum. Theol.*, III, q. 61) y *De circumcissione* (ibid. q. 70) (55). Apuntemos ahora, de pasada, los siguientes datos que arrojan estos lugares: la afirmación de la *continuitas temporum* (q. 61, a. 4, ad 1 y ad 3 y a. 2: “per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum”); la adecuación intrínseca de los signos rituales a la naturaleza humana (q. 61, a. 1 c y ad 2); la necesidad de *sacramenta* en el estado que siguió al pecado: “oportebat esse quaedam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu” (q. 61, a. 3), sacramentos que *intentione agentis* están ordenados *ad passionem Christi* (ibid. ad 1). Los “sacramentos naturales” son considerados como expresiones originales del genio religioso de los pueblos: “...in tantum quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libitu fidem suam profitentibus signis protestabatur” (q. 70, a. 4, ad 2). Los sacramentos de Israel son, respecto a esos signos rituales precedentes, *sicut*

(53) Vid. estos datos y otros muchos de extraordinario interés en A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*. y su abandono del cosmocentrismo griego.

(54) Sobre el antropocentrismo de Santo Tomás, vid. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik* (München 1962).

(55) Vid. también I-II, q. 102, a. 5.

*determinatum ad indeterminatum* (q. 61, a. 2, ad 2). El artículo 4 de la cuestión 70 afirma el carácter salvífico de la circuncisión (56).

Pueden señalarse otros indicios de la posición de Tomás de Aquino en relación con la *praeparatio evangelica*: así, por ejemplo, sus opiniones sobre la revelación de Cristo hecha a los gentiles y sobre el papel de las Sibilas y su asimilación e interpretación del principio del Ambrosiaster, difundido a lo largo de la edad media: *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est* (57).

No es éste el lugar de hacer un estudio detenido de otros eslabones tradicionales. Hemos señalado algunos significativos a título de ejemplo para indicar cómo la enseñanza del Vaticano II hunde sus raíces en el más genuino patrimonio cristiano.

Por otra parte, el Decreto "Ad gentes", del que ahora nos ocupamos, afirma solemnemente la novedad radical del evangelio y contiene suficientes elementos rectificadores para impedir la deducción de unas conclusiones que quisiesen mantener una continuidad *tout court* entre las realizaciones del espíritu humano, previas a la recepción del evangelio, y la novedad de la salvación en Cristo. Han de apuntarse en el haber de esas correcciones ópticas las siguientes:

1.º La declaración inequívoca de que la Iglesia es el medio necesario e ineludible de salvación en el orden de la objetividad real (hecha abstracción de las situaciones reales subjetivas): aquí se

(56) Para el magisterio eclesiástico sobre la circuncisión, vid. INOCENCIO III, *Epist. "Maiores Ecclesiae causas"*: "...etsi originalis culpa meritebatur per *circumcisionis mysterium*" (Denz. Schön. 780 (410). La enseñanza del Concilio Florentino (Denz. Schön. 1310 (695) y del Tridentino (ibid. 1602 (845) son muy dependientes del pensamiento de Santo Tomás. Como se sabe, es una clásica cuestión discutida la interpretación que se ha de dar a sus afirmaciones sobre la circuncisión y la *collatio gratiae*. La opinión más probable, sostenida en la tradición tomista, es que confería la gracia, aunque no *ex opere operato*.

(57) "multis gentiliū facta fuit revelatio de Christo ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob 19, 25 dicitur: "Scio quod Redemptor meus vivit. Sybilla etiam praenuntiavit quaedam de Christo..." II-II, q. 2, a. 7, ad 3. En el mismo lugar cita una *pia traditio* recogida por la "Historia romanorum" (se trata de la *Chronographia* de THEOPHANES: PG, 108, 918); "...etiam Sybillae multa vera praedixerunt de Christo" II-II q. 172, a. 6 (nótese, sin embargo, los matices introducidos en el contexto inmediato). El comentario sobre el Ambrosiaster en I-II, q. 109, a. 1, ad 1. Para completar la visión de conjunto, cfr. II-II, q. 10-11.

En relación con el tema y aparte del pensamiento de S. Tomás, recuérdese la interpretación cristiana medieval de la égloga IV de VIRGILIO, *Sicelides Musae*: la *nova progenies* y el *puer* de los versos 7-8 se relacionan con el canto sibilino judaico, poema anónimo del s. II, y la *virgo* del v. 6 con la Virgen María. La égloga se considera como una profecía mesiánica: la *pia traditio* que comenzaría con Eusebio persiste hasta Dante y se encuentra todavía en Luis Vives.

Sobre un significativo caso de asimilación de doctrinas no cristianas en la iconografía religiosa medieval, vid. las interesantes monografías de F. IÑIGUEZ ALMECH, *Capiteles del primer románico español inspirados en la escatología musulmana* en "Boletín de la Asociación Española de orientalistas" (Madrid 1965) y *La escatología musulmana en los capiteles románicos* en "Príncipe de Viana" 108-109 (1967) 265-275 con XVII láminas.

funda precisamente el deber y el derecho sagrado de la evangelización (cfr. n. 7, a).

2.º La *paedagogia ad Deum* y la *praeparatio evangelica* que es lícito descubrir en las expresiones humanas de la religiosidad, se describen como insuficientes y taradas de una indigencia intrínseca: no sólo están necesitadas de una iluminación ulterior sino que han de ser sometidas a purificación: *indigent illuminari et sanari* (n. 3, a).

3.º Los valores logrados por los esfuerzos de la humanidad, confrontados con la salvación cristiana, muestran siempre una condición vetusta, de la que han de desprenderse para pervivir válidamente. El evangelio, al ser predicado, pone de manifiesto la vetustez de la humanidad a la que se dirige. La pone en la tesitura de sobrepasarse y de auto-declarar su provisoriedad. Los valores del mundo han de reconocer que sólo es salvador el evangelio y que “nadie por sí mismo y por sus propias fuerzas, se libera del pecado y se eleva sobre sí mismo” (n. 8) (58). Ha de leerse atentamente todo el n. 8 de “Ad gentes”, en el que, sobre un marco de inspiración joannea, la predicación del mensaje salvífico se contempla como un juicio: “*verba Christi verba sunt simul iudicii et gratiae, mortis et vitae*”. La Palabra juzga y discierne (en el sentido más bíblico) exigiendo la apertura a un nuevo modo de existencia y, por tanto, la muerte a los gérmenes de caducidad: “*solum vetustati mortem inferendo ad novitatem vitae accedere possumus*” (ibid.).

La pretensión por parte de las realidades previas al evangelio de cerrarse sobre sí mismas, de afirmarse como auto-suficientes las anularía como preparación a Cristo, incrustándolas en su ser vetusto, es decir, las condenaría a la muerte estéril, entregándolas a lo que en su situación, entremezclado con elementos de verdad y gracia, hay siempre de pecaminoso. Porque, antes de la iluminación evangélica, no deja de ejercer su dominio el poder de las tinieblas y de Satán (n. 3, a); antes de recibir el influjo de la Iglesia manifestada en Pentecostés, o sea, el influjo de la Iglesia apostólica, el mundo se halla sumido en la dispersión babélica (59). Los mismos temas se tratan en el número 9, b), en un contexto más

(58) Se trata del gran tema paulino que se expone en los primeros capítulos de la epístola a los Romanos (1, 18 - 4, 25): “ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado... sabemos que cuanto dice la ley lo dice para los que están bajo la ley, para que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca reo ante Dios (3, 10. 19). Cfr. Rom, 11, 32.

(59) “(Ecclesia) quae omnibus linguis loquitur, in caritate omnes linguas intelligit et amplectitur, et sic dispersionem Babelicam superat”: AG, n. 4.

Léanse las afirmaciones del Decreto sobre el influjo del pecado y de Satán en la historia humana dentro del marco de LG, n. 16: “...saepius homines, a Maligino decepti, evanuerunt in cogitationibus suis, et commutaverunt veritatem Dei in mendacium, servientes creaturae magis quam Creatori vel sine Deo viventes ac morientes in hoc mundo, extremae desperationi exponuntur”.

escatológico: la predicación evangélica y la presencia de la Iglesia preparan la eclosión de la novedad final, liberando la *quasi secreta Dei praesentia*, operante en la humanidad entera, de la ganga pecaminosa y los malignos contagios con que la esclavizan el señorío del demonio y la malicia de los pecados humanos (60).

5.º El Decreto afirma con claridad nítida el carácter definitivo —y, por ello mismo, exclusivo— de la Alianza que en Cristo estableció Dios con los hombres. El ingreso de Dios en el mundo histórico a través de esa Alianza es nuevo y decisivo: “(Deus) in historiam hominum novo et definitivo modo intrare decrevit” (n. 3, a). Los adjetivos *novus* y *definitivus* señalan la realidad de anteriores Alianzas (que han de ser tenidas en cuenta) y, al mismo tiempo, su carácter precario. La Nueva Alianza no anula la intención de las precedentes: siempre tendrá un profundo sentido la palabra del Señor: “No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas” (Mt 5, 17) (61). Pero los pactos salvíficos anteriores a Cristo valen en cuanto trascendidos, integrados, cumplidos en la Pascua del Señor: “No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento” (ibid.) (62).

En conclusión, el texto conciliar no adopta una actitud ingenuamente optimista ante el sentido salvador de los valores humanos. Extrae indudablemente las últimas consecuencias de la verdad, siempre afirmada en la Iglesia, acerca del eficaz propósito divino de salvación universal, pero subraya sin dar lugar a equívocos, la ambigüedad del desarrollo cultural (incluidas las adquisiciones religiosas) de la historia humana.

(60) Recuérdese el gráfico testimonio de Pablo en Rom, 1, 18: “la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia (τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχούτων).

(61) Para una teología bíblica de la irrevocabilidad de las Alianzas divinas y su economía en la historia salvífica, vid. los capítulos 9-11 de la epístola a los Romanos. La afirmación de 11, 29: ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ tiene resonancias de validez universal. Sobre las alianzas cósmicas pre-abrahamicas, cfr. J. DANIELOU, *Les saints papiers de l'ancien Testament* (Paris 1956) y *Le mystère de l'Avent* (Paris 1948), especialmente pgs. 50-63. En el Vaticano II, la introducción en AG, n. 3, a) del inciso *novo et definitivo modo* se justificó así: “...quia Deus iam in V. T. et iam a creatione hominis in eius historiam aliquo modo, qui etiam manifestus dici posset, intravit”: *Sch D (TE)*, 68. En torno al mismo tema, vid. E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* (Paris 1965): centrado especialmente en los valores del budismo, trata también las cuestiones generales). Cfr. también, en la misma línea, J. MORALES, *El hinduismo en la actualidad y puntos de contacto con el catolicismo en “Misiones extranjeras”* (1965) 19 s.

(62) Nótese que las religiones más desarrolladas parecen suponer una mayor dificultad para la predicación cristiana. Su “perfección” les comunica una suerte de especial proclividad a clausurarse en sí mismas, a experimentarse como auto-suficientes y a resistirse al juicio evangélico. La descripción que hace San Pablo del endurecimiento del pueblo judío (cfr. Rom, 9 y s) es altamente aleccionadora. Y, en este caso, no cabe duda de que la religión de Israel es una pedagogía para el evangelio: ὁ νόμος παιδαγωγός ἡμῶν γέγονεν εἰς χριστόν (Gal 3, 24).

Se ha descartado así toda especie de determinismo óptimo-céntrico que, en su dinámica, arrastrase a la humanidad hacia Cristo. No hay concesiones a la hipótesis de una ortogénesis lineal (63). La marcha de la historia hacia su plenitud metahistórica no se concibe como una trayectoria impulsada por los imperativos de una lógica apriorística, sino como una auténtica historia cuyos protagonistas son: la iniciativa divina —siempre sorprendente e imprevisible—, la libertad humana y la actividad maléfica del *mysterium iniquitatis*.

### *Escatología y libertad de la Iglesia*

La interacción de la Iglesia, portadora de la plenitud de salvación, y de los gérmenes salvíficos diseminados en el mundo pone muy de relieve la condición histórica que Dios ha querido para realizar su designio de misericordia sobre la humanidad. Y, en consecuencia, manifiesta su naturaleza escatológica. Justamente porque el sentido de la historia es, terminalmente, metahistórico, el elemento que plenifica las realizaciones históricas (y les aporta una significación superadora de ellas mismas) las trasciende y es libre frente a ellas. Si Cristo y la Iglesia pueden asumir todas las expresiones del espíritu humano y encarnarse en ellas, es porque no han brotado de abajo (del auto-desarrollo del mundo) sino que “descienden del cielo” (64): “omnem peculiaritatem stirpis vel nationis transcendunt, ideoque nemini et nullibi ut extranei reputari possunt” (n. 8).

Por ello, pueden fermentar la totalidad de las creaciones humanas sin confinarse en unas formas condicionadas por el espacio o las circunstancias del tiempo. A la Iglesia le compete un *ius sacrum* de evangelizar el mundo (cfr. n. 7, a), porque, en virtud de su *élan* escatológico, no puede entrar en litigio con los valores e

(63) “...à la considerer seule (la noción de “preparación”) ne suffit, en aucun cas, à décrire l’histoire humaine et les lois de son déroulement, que ce soit dans l’Eglise ou hors d’elle (dans l’évolution antérieure à l’homme, il en est de même; les sciences de la nature nous le montrent aujourd’hui en contestant qu’il y ait orthogénèse linéaire)” J. RATZINGER, *La mission d’après les autres textes conciliaires* en “Vatican II. L’activité missionnaire de l’Eglise”, 130. (Piénsese en la insuficiencia teológica y eclesiológica de ciertas hipótesis optimistas de P. TEILHARD DE CHARDIN).

Sobre la novedad de Cristo en la historia humana, recuérdese: “...opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum: sed ut *principium perfectionis in humana natura*” TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 1, a. 6, ad 2. Sobre una lectura impropia de Ag 2, 7 (*Vulg.*): *veniet desideratus cunctis gentibus*, vid. el comentario de los SALMANTICENSES: “...Incarnatio est opus miraculosum, et inter omnia supernaturalia divinissimum, atque ideo excedit omne pondus, exigentiam et propensionem naturae” *Cursus Theologicus*, Tract. XXI De Incarnatione, q. 1, a. 1 (ed. Palmé) 8.

(64) Sobre el *descenso* y el *ascenso* de Cristo y la teología bíblica de la encarnación vid. Io, 1, 18; Eph 4, 8-9 y Rom 10, 6 (construido este último texto sobre la estructura tipológica de Dt 9, 4; 30, 12-14).

intereses legítimos de los pueblos (65). Es más, por no identificarse con ellos, puede asimilarlos en su totalidad, una vez purificados, y aportarlos a la Ciudad santa del Reino como realizaciones de su catolicidad. Pero, por no depender para su existencia de una cultura concreta, “cara a una época determinada y a la cultura representada por ella, la Iglesia no puede detenerse, como si hubiese llegado a su fin. Debe estar siempre pronta a desprenderse de sus arraigamientos históricos para ponerse al servicio de una edad nueva, no ciertamente dejando de anunciarle como debe la palabra inalterable e imperecedera de Dios, sino asumiendo la carne y la sangre de cada generación” (66).

Aquí se fundamenta teológicamente la llamada “indigenización” de la misión. Cuando la Iglesia, en su despliegue misionero, adopta formas culturales, expresiones de espiritualidad, actividades apostólicas, modos de lenguaje doctrinal, elementos jurídicos, etc. que responden al genio entrañado en los diversos pueblos no se mueve por razones tácticas. Es fiel entonces a sus exigencias de universalidad: intenta promover la *unitas catholica* —unidad en la diversidad— dejándose conducir por la tensión cuyo término coincidirá con la entrega de todas las cosas que el Hijo ofrecerá al Padre “para que Dios sea todo en todo” (cfr. 1 Cor 15, 24-28) (67).

(65) “...la nature eschatologique de l’Eglise la rend libre en face du monde (libre pour ce qui est catholique, car catholique et eschatologique s’engrènent réciproquement). Mais elle sommet le monde au critère de l’eschatologie: seul, le feu du jugement eschatologique peut épurer et assouplir l’humain de sorte qu’il puisse accueillir en lui la royauté de Jésus-Christ” J. RATZINGER, *La mission d’après les autres textes conciliaires*, 126.

Adviértase el interés teológico del adjetivo *sacrum* con que AG califica el *ius* que la Iglesia tiene de evangelizar. El tema de la libertad religiosa se ofrece así en un ambiente de tono religioso que tal vez no se ha logrado suficientemente en la Declaración “Dignitatis Humanae” planteada acaso demasiado ius-naturalísticamente.

(66) J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 11.

(67) Entre los textos del Vaticano II que podrían citarse en relación al tema de la diversidad en la unidad, vid. especialmente: SC, cap. III, D): *Normae ad aptationem ingenio et traditionibus populorum perficiendum* (nn. 37-40); UR, n. 6, a); sobre el origen apostólico de cierto pluralismo en el patrimonio disciplinar, litúrgico, teológico y espiritual, cfr. textos muy importantes en LG, n. 23, d) y UR, 1 n. 14, c); sobre el pluralismo en la formulación doctrinal son especialmente notables UR, n. 6, a) y GS, n. 62, a); la promoción de una teología indígena, en concreto, se propone como una necesidad en AD, n. 22, b). Acerca de esta cuestión, cfr. TH. TSHIBANGU y A. VANNESTE, *Débat sur la “Théologie Africaine”* en “Revue du clergé africain” 15 (1960) 333-352; B. STUDER, *Encore, “La Théologie Africaine”* ibid. 16 (1961) 105-129; los textos más significativos en torno al pluralismo en el apostolado de los fieles, en AA. nn. 19 y 24. Sobre el alcance ecuménico de este tema teológico, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Contribución a una teología del apostolado organizado* en “Palabra” 21 (1967) 9 s.; acerca de la “indigenización” de la vida religiosa contemplativa, vid. el interesante texto de AG: “attente considerent quomodo traditiones asceticae et contemplativae, quarum semina iam ante Evangelii praedicationem nonnumquam antiquis culturis a Deo indita sunt, in vitam religiosam christianam assumi possint”: (n. 18, b).

### *Mensaje evangélico y religiones culturales*

En el fondo de estas cuestiones, subyace otra más radical, de la que no nos podemos ocupar ahora extensamente. Se trata de la naturaleza "supra-religiosa" que caracteriza a la salvación cristiana. La vida de fe en Jesucristo Salvador no es simplemente una religión. Las religiones culturales no pretenden totalizar la existencia humana sino dar respuesta a las aspiraciones estrictamente *religiosas* o culturales del hombre (68). La *religio* es el esfuerzo del hombre por desarrollar aquel estrato —el más hondo— de su ser que se abre hacia Dios. Por el contrario, la salvación cristiana afecta no sólo al *homo culticus* o *religiosus* sino a todos los niveles de la realización y actividad humanas: es la revelación de que Dios ha entrado *realmente* en comunión con los hombres.

El ejercicio de la religión cültica, en el ámbito de las culturas, constituye una parcela de la vida social que es moderada, como las parcelas restantes, por la autoridad de la *respublica* (69). En la fe cristiana, por el contrario, el culto básico es un culto *in spiritu et veritate*, cuyas hostias son las manifestaciones todas del vivir humano. La existencia cristiana no es esencialmente templocéntrica (70).

(68) La teología moral de los manuales clásicos, al tratar la virtud de la religión redujeron el contenido del término *religio* dentro de los límites culturales. De hecho, algunos moralistas y culturalistas incluían los deberes del culto divino interior en el tratado de las virtudes teológicas, mientras que la virtud moral de religión la circunscribían a los deberes del culto exterior. Cfr., p. e., L. RULAND, *Handbuch der praktischen Seelsorge* 3 (München 1936) 3-152. Un enfoque más cristológico y eclesiológico de la moral hubiera trascendido esos planteamientos, como han demostrado las últimas investigaciones en la materia. La relación cristiana con el Dios vivo es supra-religiosa. De hecho, los moralistas clásicos siempre encontraron dificultades al situar la *religio* en el esquema de las virtudes. Aunque la calificaron de *virtus moralis*, subrayaban que "valde affinis est virtutibus theologicis...". Cfr. D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 2 (Freiburg im Br. ed. 14. 1960) 275. Intuían así cierto conflicto entre la novedad de la religión evangélica y las religiones "naturales", desde cuya definición abstracta operaban.

"Gaudium et spes", el documento conciliar que arroja viva luz sobre la teología del comportamiento cristiano, presenta la conducta moral como exigencia de la fe que se activa por la caridad, marcando así todo un criterio, particularmente autorizado, para el estudio y la investigación de la teología moral.

(69) El "Catecismo romano" consideraba, desde estos presupuestos, el sacerdocio y el culto de la religión natural: "Haec autem potestas (sacerdotalis) plurimum illi praestat, quae in naturae lege certis hominibus, qui res sacras curarent, tributa est. Nam et illa aetas, quae scriptam Legem antecessit, suum sacerdotium, suamque spirituale potestatem habuerit, necesse est, cum legem habuisse satis constet... Cum igitur naturali instinctu homines agnoscerent Deum colendum esse, consequens erat ut *in quavis republica aliqui sacrorum et divini cultus procuratori praeficerentur, quorum potestas aliquo modo spiritualis diceretur*": P. II, c. 6, n. 8 (ed. P. Martin. Madrid 1956) 618-620.

(70) Texto importante sobre este tema en J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Homilia* pronunciada en el *campus* de la Universidad de Navarra (8-X-1967), recogida en

Esto que es cierto no quiere, sin embargo, decir que la fe cristiana anule la religiosidad cáltica. El templo subsiste mientras perdure el "tiempo intermedio", porque la *religio* es una expresión de la existencia humana terrestre. Sería una aberración de largas y graves consecuencias afirmar lo contrario: Cristo mismo (cuyo cuerpo resucitado sustituye al templo de la Antigua Alianza (cfr. Io 2, 18-22) convoca, aglutina y edifica a su Iglesia (el templo del Espíritu Santo, construido de piedras vivas (cfr. 1 Petr 2, 4-9) por medio de su especialísima presencia en el templo de los ministerios jerárquicos: "el templo espiritual, donde Dios es adorado en espíritu y en verdad, crece y se edifica *sobre el fundamento de los apóstoles y profetas*, siendo Cristo Jesús la piedra angular" (n. 9, b) (71).

Esta persistencia del elemento cáltico-religioso en la Alianza definitiva es una nueva señal de que la salvación en Cristo no destruye las manifestaciones connaturales de expresión, propias del espíritu humano. Ni anula, por tanto, la diversidad de esas expresiones; en este caso, de las expresiones religiosas que son distintas en los distintos pueblos, como consecuencia de su genio peculiar (72).

---

*Conversaciones* (Madrid 1968) 171-181. Vid. p. e.: "Cuando se ven las cosas de este modo (la existencia cristiana presentada como algo solamente "espiritual"), el templo se convierte en el lugar, por antonomasia de la vida cristiana; y ser cristiano es, entonces, ir al templo, participar en sagradas ceremonias, incurrirse en una sociología eclesiástica, en una especie de *mundo* segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino... respondemos *que no* a esa visión deformada del Cristianismo... es la vida ordinaria el verdadero *lugar* de vuestra existencia cristiana... hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes..." (pgs. 172-173).

(71) La afirmación de esta peculiar presencia de Cristo en el sacerdocio ministerial pertenece al núcleo básico de la fe cristiana: cfr. *LG*, n. 10, b) y *Solemnis professio fidei* de PABLO VI (nn. 20, 21 y 24). Vid. A. DEL PORTILLO, *Jésus-Christ dans le prêtre* en "La Table Ronde" 250 (1968) 197 y O. SEMMELROTH, *Le ministère spirituel*, 17-121.

Es incompatible con la fe católica la eliminación del ministerio jerárquico y cualquier actitud minimizante de esta dimensión eclesial implica importantes consecuencias. En esta línea, habría que hacer graves reservas al reciente libro de H. KÜNG, *Die Kirche* (Freiburg im Br 1967). Cfr. la serie crítica de G. DEJAIFVE, "L'Eglise". *A propos d'un ouvrage récent* en "Nouvelle Revue Théologique" 89 (1967) 1085-1095. Principales puntos señalados: la marginación del tema de la sucesión apostólica, el "democratismo" con que se describe la naturaleza del Pueblo de Dios, la preterición de las cuestiones sobre el sacerdocio ministerial "au moment où la pensée protestante redécouvre, par delà le sacerdoce commun, l'importance du ministère pastoral et sa spécificité" (pg. 1.094).

Premisas de esta índole se encuentran en la base de las reacciones desacralizadoras que algunos apoyan en una interpretación no del todo exacta y extrapolada de algunas (pocas) expresiones de D. BONHOEFFER: cfr. R. MARLE, *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères* (Paris 1967). Vid. denuncia papal de las actitudes desacralizadoras en la Alocución de PABLO VI al "Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia": AAS 59 (1967) 420 y también la *Dichiarazione per l'applicazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia* de la Sagrada Congregación de Ritos: *ibidem*, 85-86.

(72) "...rien ne caractérise mieux un peuple que sa religion. A ce niveau le vieil axiome: *cuius regio eius religio*, est parfaitement exact. La religion fait par-

El culto religioso, que el evangelio de ningún modo anula, no es incompatible con formas religiosas previas a la evangelización o con otras formas que, en el curso del tiempo, vengan solicitadas por las aspiraciones religiosas humanas que unas determinadas circunstancias hagan surgir. Otra vez tocamos aquí el tema de la “indigenización”, tema que, en realidad, desborda sus límites técnicos, puesto que no se reduce al único caso de la “adaptación” de los ritos en los países de “misión”.

Un tratamiento preciso de esta cuestión, sin embargo, pide una aclaración urgente que se desprende de premisas anteriormente expuestas. La salvación cristiana juzga, purifica y *completa* a las religiones culturales. El mensaje evangélico no sólo mantiene el culto religioso sino que lo ha afectado específicamente con elementos *nuevos*: los signos sacramentales, cuya *substantia* ha de conservarse inalterable en los contextos litúrgicos de los diversos ritos (73). La novedad ritual cristiana constituye un factor de contraste, de rectificación y, sobre todo, de plenitud para las religiones del mundo. La afirmación tajante de la novedad cristiana, en este caso como en todos, sorteja el riesgo de caer en un *naturalismo* que diluyese la fe cristiana en un sistema dependiente en exceso de las exigencias humanas. Frente a un fideísmo, desarraigado del hombre real que ha de ser el hombre salvado, se ha dado —y aun se da— una acentuación iusnaturalista que desvanece las especificidades cristianas, al intentar contemplarlas forzosamente como “congruencias” de los datos alcanzados por la *ratio naturalis* (74).

---

tie de l'héritage d'un peuple” J. DANIELOU, *Christianisme et religions non chrétiennes*, 68.

(73) El tema se relaciona con las clásicas tesis de *institutione sacramentorum a Christo* y en concreto con las cuestiones, libremente discutidas en teología sobre la institución *in genere* o *in specie mutabili* de los elementos *esenciales* de algunos sacramentos. El inciso tridentino *salva illorum (sacramentorum) substantia* (Denz. Schön. 1728 (931) ha vuelto al primer plano por las decisiones del Vaticano II acerca de la renovación y el pluralismo litúrgico y la indigenización de los ritos.

El sentido de la expresión de Trento, susceptible de diversas exégesis —el Concilio no quiso determinar el contenido— fue clarificado en parte por la promulgación de la Const. Apost. *Sacramentum ordinis* de Pío XII, sin que se determinase, sin embargo, “quid concrete Christus in signo sacramentali servandum statuerit” (G. VAN ROO, *De sacramentis in genere* (Roma 1960) 110). Literatura que todavía debe consultarse sobre la cuestión: H. DONDAINE, *Substantia sacramentorum* en “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 29 (1940) 218-243; A. POYER, *A propos du “salva illorum substantia”* en “Divus Thomas” (Pi) 56 (1953) 38-66 y *Nouveaux propos sur le “salva illorum substantia”*, *ibid.* 57 (1954) 3-24. Interesantes aspectos de esta *quaestio libera* en E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (Paris 1967): cap. III: “IV. La condition du mystère de culte sanctifiant de l'Eglise: l'institution des sacrements par le Christ”: pgs. 126-145, especialmente 141-145.

(74) La teología de los manuales ha procedido demasiado frecuentemente, desde las realidades del plano natural, al intentar captar la *natura* de las realidades cristianas. Así, el sacrificio cristiano ha querido comprenderse a partir de una noción de sacrificio, abstraída de los sacrificios “naturales”, en vez de

Con Cristo, el mundo viejo ha pasado: *ecce nova facio omnia* (cfr. Apoc 21, 4-5). Siempre es peligroso olvidarlo.

*La Iglesia, sacramento universal de salvación*

El movimiento intrínseco de tensión que existe entre la Iglesia y los gérmenes de salvación que se dan *extra ecclesiam* se traduce muy expresivamente en la fórmula, varias veces utilizada por el Concilio, que determina el misterio de la Iglesia como *universale salutis sacramentum* (75).

Bajo esta terminología, se intenta afirmar, en primer término, la absoluta suficiencia de la Iglesia *in Christo* para aportar la salvación a todos los hombres de todos los pueblos y de todas las generaciones históricas. Es decir, la Iglesia no tiene necesidad de "suplementos" que, en acción paralela, contribuyan a la actualización del proyecto salvador universal.

Quiere indicarse en consecuencia que todo principio vital de salvación, actuante *extra Ecclesiam* se encuentra, por una parte, orientado hacia la Iglesia y, por otra, atraído constantemente por ella que se comporta —empleando un lenguaje imaginativo— a modo de campo magnético.

Esto significa que los factores extra-eclesiales de salvación son intrínsecamente insuficientes si se intentan considerar como entidades absolutas o autónomas: sólo descubren su valor salvífico en la medida en que se ven como entidades referenciales, o sea, en cuanto *tendencias a* desembocar en la Iglesia: por su naturaleza, sólo en ella, que es auxilio general de salvación (76), pueden reco-

seguir el procedimiento inverso; la *lex evangelica* se ha investigado desde la *lex naturae*; pensemos en el estudio de la especificidad del matrimonio cristiano, que se ha buscado, sobre todo, a partir de su carácter de *officium naturae*... En este último caso, invitaríamos a recordar el planteamiento ejemplar de S. TOMÁS DE AQUINO que procede en su estudio a partir de la especificidad cristiana: el matrimonio cristiano "signum perpetuae coniunctionis Christi et Ecclesiae" *Summa Theologica*, Suppl. q. 67, a. 1, ad 2. Vid. en general, Suppl. q. 49.

En aquellos enfoques, se podría descubrir una afirmación básica: la continuidad de ambos órdenes. Pero el método oscurecía algo también fundamental: el evangelio —desde la voluntad concreta de salvación— da, en última instancia, el sentido auténtico de las expresiones naturales. Un iusnaturalismo de otro orden puede hoy advertirse en las llamadas teologías de la secularización, teología radical, etc. En ellas, los esquemas estructurales humanos (en último término, la *ratio*) se convierten en alambique del mensaje salvador: la quintaesencia resulta un producto humano, demasiado humano.

(75) Cfr. C. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto* en "Estudios eclesiásticos" 41 (1966) 139-159.

(76) En relación con los valores salvíficos de las confesiones cristianas no católicas y su orientación a la Iglesia católica, vid. UR: "ipsis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae Catholicae concredita est... (Catholica Christi Ecclesia) generale auxilium salutis est" (n. 3, d), e). Evidentemente, el caso de las iglesias no católicas no puede asimilarse al de las religiones

nocer su virtualidad salvadora o lograr su total *epiphania* o desvelación de sentido; sólo por su integración en ella pueden hallar cumplida o perfeccionada su dinámica de salud.

Como contrapunto, la existencia de salvación *extra Ecclesiam* ha de entenderse en dependencia (ontológica) de la plenitud salvífica eclesial, o sea, debe comprenderse en función del impulso incesante de expansión que urge a la Iglesia, esencialmente misionera, a desvelar y perfeccionar las tendencias salvíficas que germinan fuera de ella. Lo que se podría expresar también diciendo que, si, en una hipótesis imposible, la Iglesia interrumpiese su dinamismo misionero, en ninguna parte existiría salvación.

Por este motivo, toda salvación *real* está significada y también radical y últimamente causada en la Iglesia: *universale salutis sacramentum = signum et instrumentum universalis salutis* (Cfr. "Lumen gentium", n. 1). De algún modo, es inexacto decir que la Iglesia es el medio *ordinario* de salvación y que los restantes medios de salvación son *extraordinarios*. Esa manera de expresarse es tal vez indicio de una concepción estática y abstracta de la Iglesia, que sitúa en la penumbra su proceso histórico de realización. Puesto que hay que decir que allí donde se dé salvación, está la Iglesia presente en algún grado.

Entonces, la *plantatio Ecclesiae* no se muestra como la irrupción *ex novo* de un principio heterogéneo de salvación que implicase la solución de continuidad con los gérmenes salvíficos previamente existentes. La *plantatio Ecclesiae* aparece más bien como el hacer presente a la Iglesia con una *presencia plenamente actual*: introduce en una fase de estabilidad una forma de existencia que ya se daba con una entidad vertebrada por una tensión bipolar. Los gérmenes de salvación, insuficientes de suyo y tendentes internamente hacia su plenitud, entran al fin, en contacto con el instrumento pleno de la salud, cuyas energías estaban tendiendo íntima e incesantemente a su encuentro.

El Decreto conciliar emplea expresiones que ponen bien de relieve estos conceptos y que contribuyen a clarificar la fórmula *universale salutis sacramentum*. Así, por ejemplo: "Deus, per missionem, historiam salutis *manifeste perficit*" (n. 9, b); "missio ergo Ecclesiae adimpletur operatione qua... omnibus hominibus vel gentibus *pleno actu praesens fit... ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi*" (n. 5, a). De esta forma, se profundiza en la naturaleza de la misión y en su finalidad que "es aportar los bienes (de la Alianza) no de manera espo-

---

no cristianãs, pero la enseñanza que recogemos puede servir como un elemento analógico (en cierto sentido, *analogatum princeps*) para penetrar en el estatuto de aquellas expresiones religiosas.

rádica y ocasional solamente, sino de manera estable y plena, introduciendo el medio, que es el sacramento eclesial perfecto, a la disposición estable, próxima y realmente asequible de los fieles" (77).

### III. LAS INSTITUCIONES ECLESIASTICAS Y LA REALIZACION HISTORICO-ESCATOLOGICA DE LA IGLESIA

Pasemos ahora a considerar un nuevo aspecto de la misión de la Iglesia que adquiere un relieve peculiar y especiales matices cuando se adopta, para su estudio, una óptica histórico-escatológica. Nos referimos a las relaciones entre los elementos institucionales de la Iglesia y el desarrollo de la misión.

Unas breves anotaciones históricas ayudarán a comprender mejor la cuestión. Un amplio sector de la misionología preconiliar parecía identificar la finalidad de la actividad misionera con la *plantatio Ecclesiae*, o sea, con la constitución de una Iglesia autóctona, dotada de los medios normales de vida y acción, arraigados en un ambiente cultural determinado.

Esta concepción se hallaba ligada a unas circunstancias sociológicas: partía de la aceptación pacífica de que existían —casi matemáticamente diversificados— unos pueblos cristianos y otros que no lo eran. La división se establecía tomando principalmente como punto de partida criterios sociales o institucionales: los pueblos cristianos eran aquellos en que las instituciones jerárquicas se encontraban establemente constituidas y en que la sociedad, en mayor o menor medida, se estimaba oficialmente católica; los pueblos no cristianos, por el contrario, eran los que no ofrecían estas características (78).

En los años anteriores al Concilio Vaticano II ya se pudo comprobar en algunas antiguas cristiandades que el panorama cristiano *real* no correspondía exactamente con el esquema conceptual *ad usum*: la observación dio lugar a vivas discusiones de orden pastoral, al ensayo de nuevas experiencias apostólicas y a la revisión de los criterios básicos de la teología de la misión (79).

(77) Y. M. CONGAR, *Principes doctrinaux*, 197.

(78) Es claro que, en gran medida, esta visión dependía de una eclesiología parcial, en la que la Iglesia se identificaba de hecho con los ministerios jerárquicos y las esferas laicales para-eclesiásticas.

(79) Sobre esta cuestión, vid. A. RETIF, *Pour une Eglise en état de mission* (Paris 1961); J. LALOUX, *Mettre l'Eglise en état de mission* (Bruxelles 1965). Habría que recordar aquí las resonancias teológicas del tema de la Iglesia realizada en régimen de diáspora y, como contrapunto, los análisis de las Iglesias establecidas en régimen de cristiandad. Pero la simple alusión a este argumento exigiría ya matizaciones que exceden nuestro actual intento. Para el estudio de la posición jerárquica ante la evangelización de las Iglesias-cristiandad, es imprescindible

La redacción del Decreto "Ad gentes" tuvo presente la temática aludida. En uno de los esquemas discutidos en el aula conciliar se recogía con toda claridad la situación de hecho: "Dum enim per saecula plane distinctio vigerit inter terras missionum et terras christianas, propter crescentem diffusionem Evangelii in quibusdam partibus mundi et progredientem dechristianizationem in aliis, haec distinctio valde attenuata est, ita ut merito dici possit ubique existere nonchristianos et ubique Evangelium proclamandum esse..." (80).

Todo este conjunto de circunstancias contribuyó a que se comprendiese más profundamente que la misión es algo sustancial a la Iglesia y, de ningún modo, se puede categorizar como una actividad de algún modo contrapuesta al dinamismo de la *Ecclesia plantata*. Esta debe seguir constantemente evangelizando y llamando a la conversión. La evangelización en las "misiones" no constituye una acción *specifice* diversa de la que se realiza en los países cristianos: tan sólo supone una modalización de la única misión de la Iglesia que viene inducida por las circunstancias distintas en que se lleva a cabo.

El Decreto "Ad gentes" acogió este punto de vista: "no presenta la actividad misionera como una especie dentro del género misión de la Iglesia (o apostolado): la diferencia específica es sorprendida en su interior, mientras que el carácter original y, en este sentido, especificado, de la actividad misionera le viene de las condiciones en las cuales se ejerce la única misión de la Iglesia" (81).

### *Misión de la Iglesia y estructuras institucionales*

Estos datos, en cuya génesis se encuentra la observación de la realidad bajo el juicio de la doctrina, han ayudado a clarificar la naturaleza de las instituciones eclesíásticas en el marco de la misión y, en concreto, han permitido contemplar mejor su tensión histórico-escolástica.

---

acudir a la significativa alocución de PABLO VI al episcopado latinoamericano: *L'Osserv. Rom.* (25-IX-1965) 1 s. y a los discursos pronunciados durante el viaje al Congreso Eucarístico de Colombia, sobre todo, el pronunciado ante los episcopados de América latina en la segunda Asamblea General de Medellín: AAS 60 (1968) 639-649. Por lo que se refiere a España, vid. el discurso en la inauguración del Colegio Español: AAS 57 (1965) 177.

(80) *Sch P*, 8.

(81) Y. M. CONGAR, *Principes doctrinaux*, 209. El esquema de proposiciones (*Sch P*) admitía que la misión es consustancial a la Iglesia pero afirmaba sus principios con vistas a la aplicación inmediata a los "lugares de misión" (pg. 8), sin definir, sin embargo, la finalidad de la misión teniendo en cuenta las discusiones que el asunto planteaba (cfr. *ibid.*, 10). Este aspecto siguió latiendo hasta el mismo texto promulgado, en el que se habla de la acción realizada "plenumque... in certis territoriis a Sancta Sede agnitis" (n. 6, c).

Es provechoso leer los contenidos de "Ad gentes" en este aspecto dentro del siguiente lugar de "Lumen gentium": "donec tamen fuerint novi caeli et nova terra, in quibus iustitia habitat, Ecclesia peregrinans, in suis sacramentis et institutionibus, quae ad hoc aevum pertinent, portat figuram huius saeculi quae praeterit..." (n. 48, c) (82). Esta afirmación sitúa los elementos institucionales de la Iglesia como característicos del "tiempo intermedio" que es el tiempo propio de la misión: como veremos más adelante, la institución misionera está impregnada de interinidad en el sentido estricto de que existe para zanjar un tiempo.

Esta estructura intrínsecamente provisoria de la institución ha de condicionar radicalmente sus realizaciones: la institución en la Iglesia no se puede acabar nunca en sí misma, no intenta anclarse y estabilizarse en formas perpetuas que, en cierto modo, se auto-finalizasen (83).

Detengámonos en analizar algunas consecuencias que se siguen de estos principios generales en su aplicación a: A) las instituciones eclesíásticas "temporales" B) las instituciones intra-eclesíásticas; y C) la institución eclesíástica fundamental, es decir, la institución nuclear establecida por Cristo en su Iglesia: ministerios apostólicos y estructura sacramental (84).

#### A. Instituciones eclesíásticas "temporales"

Es sintomático, en primer término, el escaso espacio que dedica "Ad gentes" al "institucionalismo católico". Con expresión muy cui-

(82) Textos patristicos muy bellos sobre este motivo teológico en H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (trad. castell. Bilbao 1959) especialmente pgs. 61-79. "...status novae legis medius est inter statum veteris legis cuius figurae implentur in nova lege, et inter statum gloriae, in quo omnis nude et perfecte manifestabitur veritas: et ideo tunc nulla erunt sacramenta..." TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, q. 61, a. 4, ad. 1.

(83) La perpetuidad e inmutabilidad como signos de verdad fueron criterios inspiradores de la concepción eclesiológica de gran parte del s. XVII, caracterizado por una extraña falta de sensibilidad para captar los valores históricos y su sentido. Ahí se podría encontrar el origen de ideas posteriores acerca de la *traditio*, entendida desde un prisma fijista que no traduce bien la vitalidad de la Iglesia que, fiel a sí misma, engendra en todos los tiempos formas nuevas y enriquecedoras de su ser. Cfr. R. STRUTMAN, *La perpétuité de la foi dans la controverse Bossuet-Jurieu* en "Revue d'histoire ecclésiastique" 37 (1941) 145-189. Esta línea propugnadora de la *ley de la perpetuidad* puede sorprenderse en ciertos "tradicionalismos" posteriores. Aparte de otros casos, piénsese, por ejemplo, en L. BILLOT (por otra parte, fino teólogo): *De immutabilitate traditionis* (Romae 1907). Sería interesante comparar algunos aspectos de esa doctrina teológica sobre la tradición y las tesis contra los errores liberales y sobre las relaciones Iglesia-Estado, expuestos en *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem* (Romae 1922).

(84) Vid. el esquema, propuesto por P. A. LIÉGÉ, para encuadrar las instituciones de la Iglesia: 1) institución eclesial *qua talis* (sacramental); 2) instituciones eclesíásticas: expresiones en el tiempo de la institución sacramental; 3) instituciones temporales cristianas: *La mission contre les institutions chrétiennes* en "Parole et Mission" 15 (1961) 495 s.

dada se alude, en el n. 6, e), al “caritatis et beneficentiae testimonium Christi” que deben ofrecer los misioneros, cuando las circunstancias hacen prácticamente imposible predicar con franqueza el evangelio. Pero nótese que el acento se marca sobre el sentido específicamente cristiano de esas iniciativas que han de preparar el camino del Señor y, de alguna manera, hacerlo presente. Los lugares del Decreto, en que se describe la formación y expansión de las nuevas Iglesias fijan su atención, sobre todo, en las instituciones intra-eclésiásticas, sin programar una actuación a través de instituciones temporales oficialmente cristianas. Así, se trata de las instituciones para la formación del clero nativo (n. 19), de catequistas (n. 17), de la promoción de las instituciones de vida religiosa (n. 18), etc.

La razón de esta actitud puede entreverse en la severa afirmación del n. 12, c): “Ecclesia vero nullo modo vult se in moderamen terrenae civitatis ingerere. Nullam aliam auctoritatem sibi vindicat nisi ut, Dei adiuvante, caritate et fidei servitio hominibus ministret”. En el trasfondo de estas líneas, se encierra una larga (y en ocasiones, triste) experiencia: un institucionalismo, demasiado vinculado a poderes terrenos, pudo engendrar, al menos en apariencia, una especie de imperialismo o colonialismo eclésiástico (85). Pero este riesgo del institucionalismo temporal-cristiano no se circunscribe al ámbito de las “misiones”: es un fenómeno de más resonancia, sin duda históricamente legitimado, pero tan peligroso —por su ambigüedad— como ha demostrado la historia.

En contrapunto a la sobriedad con que “Ad gentes” se expresa en relación con las instituciones temporales cristianas, obsérvese —no podemos detenernos en mostrarlo— la insistencia en señalar la necesidad de que los cristianos testimonien su fe en la vida familiar, social, profesional y ciudadana, con el testimonio personal del ejemplo y de la palabra (86) y con su colaboración en las instituciones privadas y públicas (cfr. nn. 11, 12, 19, 21...) (87).

(85) Para la presencia en la redacción del Decreto del tema de las relaciones entre las potencias colonialistas y la Congregación *De Propaganda Fide*, vid. S. PAVENTI, *Etapes de l'élaboration du texte* en “Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise”, especialmente pgs. 160 s.

(86) Es significativo que en el texto de “Ad gentes” aparecen íntimamente vinculados el *testimonio del ejemplo* y el *testimonio de la palabra*. Lugares más notables: “praecipuum officium (laicorum)... est *testimonium Christi, quod vita et verbo* in familia, in suo coetu sociali, et in ambitu suae professionis reddere tenetur” (n. 21, c); “...nec sufficit ut (populus christianus) apostolatum exempli exercent... Christum *verbo et opere* annuntiet... (n. 15, h); “...catechumeni item discant *testimonio vitae et fidei professione* ad evangelizationem... cooperari” (n. 14, d). Este testimonio se considera como auténtica evangelización y no sólo como *praeambulum*. Así lo reconoce A. Roux, que más bien se muestra reservado sobre el papel concedido a los laicos en *AG: Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, 171.

(87) Sobre esta cuestión, vid. las afirmaciones de J. ESCRIVA DE BALAGUER en *Conversaciones* (Madrid 1968). Desde un ángulo teológico, la idea más cen-

B. *Instituciones intra-eclesiásticas*

Otro punto de inflexión se observa en "Ad gentes" en orden a las instituciones intra-eclesiásticas. Estas, tal como se presentan, han perdido estaticidad: se han dinamizado. Señalemos algunos aspectos esquemáticamente:

a) la atención que se presta al logro de formas litúrgicas y paralitúrgicas que, en su variedad, muestren el espíritu y genio de los diversos pueblos.

b) la preocupación por suscitar instituciones que promuevan una reflexión teológica indígena que manifieste cómo "fides... quæ-rere possit intellectum" a partir de los datos de filosofías y sabidurías tradicionales (cfr. n. 22) (88).

c) por fin, la apertura a configuraciones jurídicas de la acción misionera que trascienden los modos habituales de actuación. Aquí se apunta a un importante campo de renovación pastoral que ha sido desarrollado con mayor amplitud en el Decreto "Presbyterorum ordinis" (n. 10, b): se trata de la adopción de estructuras ágiles de organización eclesial, ordenadas al servicio de grupos sociales especializados (89). Esta novedad institucional, en su aplicación, desborda el ámbito de la actividad estrictamente misionera y está en íntima relación con las exigencias apostólicas planteadas por las circunstancias sociológicas de la sociedad actual: las carac-

---

tral tal vez de sus declaraciones es "la comprensión de la peculiar tarea eclesial —no *eclesiástica* u oficial— propia del laico" (p. 40), dentro de una visión de la Iglesia "como comunidad formada por todos los fieles, de modo que todos somos solidarios de una misma misión" (p. 88). "El modo específico de contribuir los laicos a la santidad y al apostolado de la Iglesia es *la acción libre y responsable* en el seno de las estructuras temporales..." (ibid.).

En la pg. 40 cita el autor un escrito suyo de 1932, muy significativo, sobre todo si se tienen en cuenta los esquemas mentales de aquel momento histórico: "Hay que rechazar el prejuicio de que los fieles corrientes no pueden hacer más que limitarse a ayudar al clero, en apostolados eclesiásticos. El apostolado de los seglares no tiene por qué ser una simple participación en el apostolado jerárquico: a ellos les compete el deber de hacer apostolado. Y esto no porque reciban una misión canónica, sino porque son parte de la Iglesia; esa misión... la realizan a través de su profesión, de su oficio, de su familia, de sus colegas, de sus amigos". Vid. también los juicios sobre el "clericalismo", principalmente en pgs. 28 y 72. El autor se interroga si, después del Vaticano II, se ha abandonado realmente "la concepción única del apostolado de los laicos como una labor pastoral *organizada de arriba abajo*" y se ha comprendido la posibilidad y la urgencia de formas apostólicas laicales "sin necesidad de rígidas estructuras centralizadas, misiones canónicas y mandatos jerárquicos" (pg. 40). Afirma también que ricos aspectos del desarrollo eclesiológico "son adquisiciones doctrinales que quizá pasará todavía bastante tiempo antes de que lleguen a encarnarse realmente en la vida *total* del Pueblo de Dios" (ibid.).

(88) Cfr. nota 67 de este trabajo.

(89) Cfr. AG, nn. 20, g) y 27, b). Vid. PABLO VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, I, 4: AAS 58 (1966) 760-761. Vid. A. GARCÍA SUÁREZ, *La unidad de los presbíteros. De la fraternidad sacramental a las asociaciones sacerdotales* en "Palabra" 12-13 (1966) 19 s.

terísticas de la civilización urbana —frente a la rural— han desplazado la territorialidad como principio aglutinador de las agrupaciones humanas. De ahí que las estructuras jurídicas territoriales deban ser complementadas por otras de más decidida eficacia pastoral. Desde un ángulo teológico, un principio de flexibilidad en la “estrategia” apostólica tiene su fundamentación precisa en la primacía de que, en el desarrollo de la misión de la Iglesia, gozan los hombres sobre los territorios (90). Por otra parte, una organización eclesial, que admita en su seno formas jurídicas no configuradas territorialmente, expresa con viveza la nota de la catolicidad (la universalidad significa, en algún modo, libertad frente a los límites espaciales) y también la naturaleza escatológica de la misión (el templo en la Iglesia es más bien tienda de peregrinaje que edificio) (91).

### C. *La institución sacramental*

Ha de estudiarse, por fin, en qué medida una visión histórico-escatológica afecta a la teología de la institución fundamental de la Iglesia.

Antes de analizar el contenido del Decreto “Ad gentes” por lo que se refiere a este aspecto, parece oportuno recordar el estado de la cuestión en sus manifestaciones teológicas contemporáneas.

En los últimos decenios, en efecto, la eclesiología católica se ha preguntado inquietamente sobre el lugar de la *institución* fundamental y sobre sus relaciones con la acción del Espíritu. El contenido del término *institución* se ha identificado, en mayor o menor grado, con la estructura específicamente sacramental (*sacramen-*

(90) A nuestro juicio, supone una apertura de incalculable trascendencia pastoral la directriz conciliar que copiaremos en ésta nota. La aceptación de una *cura pastoralis* especializada, dirigida a grupos que se encuentran cohibidos ante una determinada sociología eclesiástica, implica una concepción del apostolado en que la persona ocupa un lugar primordial: “si autem in quibusdam regionibus coetus hominum inveniuntur qui a fide catholica amplectanda eo arceantur, quod formae peculiari quam Ecclesia ibi induerit, sese accommodare nequeant, in voto est ut tali conditioni speciali modo provideatur, donec omnes christiani in unam communitatem congregari possint” (n. 20, g) ¿Debe restringirse este criterio a los “lugares de misión”?

(91) J. RATZINGER ha visto muy bien este carácter peregrinante de la liturgia y el templo cristianos, reflexionando sobre Hebr 13, 10-16 (que él pone en conexión con Mt, 5, 23 s: “¿no significan ambas imágenes que el culto cristiano tiene lugar siempre “fuera de las murallas” en un sentido muy radical: el de franquear los muros de todos los templos e iglesias, en el de encaminarse hacia los demás, en el escándalo de la Cruz...?” *Iglesia abierta al mundo* en “Palabra” 21 (1967) 20. Para una penetración del culto cristiano en la epístola a los Hebreos, téngase en cuenta, sin embargo, el relieve que el mismo escrito concede a la liturgia comunitaria, a la *collectio* o reunión cultural (ἐπισυναγωγὴ) (10, 25). Nótese que el autor de la epístola presenta el desarrollo de la reunión cultural en un ambiente de expectativa parusiaca: alusión del τὴν ἡμέραν. Cfr. sobre este tema, el comentario de C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* 2 (Paris 1953) 318-320.

*tum*), vinculada a los ministerios heredados de los Apóstoles. Y las potestades jerárquicas —actualizadas de modo culminante en la celebración eucarística— se han querido ver en tensión más o menos dialéctica con la vitalidad carismática de la Iglesia. Esta, por otra parte, tendría su manifestación connatural en el *anuncio del evangelio*, en un dinamismo suscitador de la fe.

Entre las causas que explican la aparición de esta temática, se encuentra, sin duda, el mayor conocimiento de la teología protestante: la confrontación de eclesiologías no podía ser un fenómeno sin consecuencias. Ahora bien, es conocido el relieve que el protestantismo concede a la Palabra como configuradora de la Iglesia. Aun corriendo el riesgo propio de las simplificaciones, puede afirmarse que, en la base más profunda de la protesta luterana, se encuentra —al menos germinalmente— la eliminación de las instituciones sacramentales: la Iglesia acontece allí donde es acogido el mensaje evangélico, sin que una traducción visible testifique de un modo cierto que el Reino de Dios se ha anticipado realmente. Porque la misma predicación no es, en última instancia, un ministerio institucionalizado sino un desnudo anuncio *hic et nunc* de los sucesos salvíficos ocurridos en Cristo: cualquier manifestación sacramental no tendrá, por tanto, más valor que el de mero signo del Espíritu, sin que suponga una adquisición verdadera (aunque precaria) de los bienes de la Alianza. La aceptación de la fuerza salvadora de Dios, actuante en la Palabra, obtendrá sólo su fruto en la consumación escatológica.

Esta posición límite —que exigiría múltiples matices— informa también el pensamiento de los modernos teólogos protestantes que, reaccionando frente a la sociología “eclesiástica” de las confesiones reformadas, tuvieron la intención de retornar a las fuentes de Lutero (92).

El diálogo con el protestantismo no explica, con todo, enteramente el interés suscitado en el ámbito católico por la cuestión de la naturaleza de la estructura institucional. Téngase en cuenta que las discusiones surgieron con frecuencia motivadas por preocupaciones de índole pastoral: en realidad, se trata de una reacción frente al estilo concreto adoptado por la institución eclesiástica a

---

(92) Algunos textos de LUTERO, en los que los ministerios se reducen a la Palabra: *De captivitate babilonica* 6 (ed. Weimar) 350, 380, 560, 564, etc; *De abroganda missa* 8 (ed. W) 419-420; *Wieder die himmlischen Propheten* 18 (ed. W) 202. Sobre las mediaciones visibles como puros signos del Espíritu, vid. *Von dem Papsttum zu Rom* 6 (ed. W) 301; *Von den Konziliis und Kirchen* 50 (ed. W) 264 s, etc. Es indispensable comprobar la evolución eclesiológica que CALVINO y, en particular, MELANCTON suponen en relación con LUTERO. Sobre este tema y su comprensión en el protestantismo moderno, consúltese H. SCHÜRTE, *Protestantismus* (Essen-Werden 1966), con casi exhaustiva información bibliográfica. Una divulgación interesante en L. BOUYER, *Parole, Eglise et Sacrements dans le protestantisme et le catholicisme* (Brugge 1960).

lo largo de un período de tiempo no precisamente breve. Ciertas realizaciones de la Iglesia institucional se comenzaron a apreciar como insuficientes para un ejercicio adecuado del ministerio: parecían haber empañado su condición intrínsecamente misionera.

Es cierto que la institución no es un *mero* signo del Espíritu pero es, sin duda, *signo del Espíritu* y esta condición se ocultaba demasiado detrás de una sólida organización institucionalizada, concentrada en la ejecución de las acciones sacramentales. El dinamismo de la Iglesia se mostraba, casi con exclusividad, en la actividad de los poderes jerárquicos: se tenía la impresión de que la estructura había amurallado a la Iglesia y la ofrecía a la vista del mundo como ciudad autónoma (93); la comunidad de creyentes, encerrada en la fortaleza y en torno a la jerarquía, presentaba un aspecto pasivo y procuraba transmitir el testimonio cristiano a la ciudad terrena a través de mandatos y misiones canónicas (94). En lo más profundo de esta situación, había una eclesiología casi unilateralmente absorbida por el análisis de los aspectos institucionales.

También aquí deberíamos hacer distinciones y establecer matices, si fuese éste el momento de investigar los porqués que justificasen el cuadro que, a grandes rasgos, acabamos de trazar. Pero nuestra intención ahora es sencillamente situar una *quaestio* teológica en su contexto inmediato. Ese método nos permite comprender que el tema a que nos venimos refiriendo se plantease en términos, en cierto sentido, radicales y dialécticos. Si los quisiésemos reflejar de manera sintética, podríamos resumirlos en el siguiente interrogante: ¿existe un modo de actuación específico de la Iglesia-institución (que se vendría a identificar con la actividad ordenada a las acciones sacramentales) y otro modo de actuación propio de la Iglesia-misión (que sería el anuncio del evangelio)? (95).

### *Anuncio del evangelio y estructura sacramental*

La presentación del problema en esta perspectiva dilemática ha ido mostrando paulatinamente, a través de estudios y polémicas, su carácter artificial. No fue, con todo, inútil: sirvió, por el contrario, para fecundar en gran medida las concepciones habituales, para rectificar puntos de vista que la inercia había petrificado y para conseguir una visión de síntesis auténticamente renovadora de la teología clásica.

---

(93) PABLO VI, siendo arzobispo de Milán escribía: "...cuando la Iglesia se abre al mundo, se define... mientras que si se busca a sí misma, la Iglesia *busca al mundo*".

(94) Cfr. nota 87 de este trabajo.

(95) Cfr. M. J. LE GUILLOU, *La misión como tema eclesiológico* en "Concilium" 13 (1966) 431 s.

En primer término, se ha redescubierto la inseparabilidad de la evangelización y de la estructura sacramental. El acceso al Dios salvador no se realiza sólo por la adhesión al mensaje del evangelio ni tampoco sólo por la iniciación sacramental. Palabra y sacramentos constituyen un todo en la economía que fluye de la encarnación del Verbo: una y otros han de comprenderse como mediaciones de salvación que se exigen mutuamente (96).

Por otra parte, se ha logrado una captación más profunda del *sentido carismático del "sacramentum"* y de su vinculación a la fe. El *sacramentum* implica, en su misma constitución, un acto de fe, de tal manera que los *sacramenta salutis* son, al mismo tiempo, *sacramenta fidei* (97). La Iglesia, en su misión, anuncia los *mirabilia Dei* hasta el retorno de Cristo, pero este anuncio se proclama a la vez kerigmática y místéricamente (*verbis gestisque*): "Cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, pregonaís la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11, 26). En este sentido, diversas investigaciones han revalorizado importantes lugares comunes de la gran Escolástica como, por ejemplo, su penetración en la naturaleza significativa de los sacramentos: "las cosas sensibles, consideradas en su naturaleza, no pertenecen al culto o al reino de Dios, sino exclusivamente en cuanto son signos de las realidades espirituales en las que consiste el Reino de Dios" (98).

Comprendida así la institución sacramental se puede percibir su naturaleza en un nivel de inteligencia que la acerca a la condición del anuncio del evangelio. Ambos aparecen como signos del Reino, o, si se quiere, como signos de Cristo que es, él mismo, *autobasileia* (99). La entidad de una y otra realidad es una entidad referencial que, de ningún modo, se interpone (o se yuxtapone) a la acción de Cristo en su Espíritu. Ni en la Palabra ni en el Sacramento

(96) Cfr. J. N. CREPSEL, *Parole et sacrement* en "Verbum Caro" 83 (1967) 1-17.

(97) Reléase atentamente el importante texto de PO: "nuntio Evangelico homines ad fidem et sacramenta salutis adducuntur... verbi praedicatio requiritur ad ipsum ministerium Sacramentorum, quippe quae sint sacramenta fidei, quae de verbo nascitur et nutritur" (n. 4, b). Vid. también: "...le point de clivage entre protestantisme et catholicisme, en matière sacramentaire, réside dans cette question de la médiation ecclésiale... le catholicisme introduit un acte de foi dans la constitution même du sacrement, là où le protestantisme tend à opposer les deux domaines" L. VILLETTE, *Foi et sacrement. De saint Thomas à Karl Barth* 2 (Paris 1964) 382-383.

(98) TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 60, a. 4, ad 2. Recuértese el esquema clásico de las significaciones que concurren en los sacramentos y, de modo singular, en la Eucaristía: significación *commemorativa* ("hoc sacramentum est commemorativum Dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium"); significación *actual* (realización de la *unitas ecclesiastica* en la "communio vel synaxis" de la Iglesia peregrina); significación *escatológica*: cfr. *ibid.* q. 63, a. 4. Para toda esta cuestión, es imprescindible acudir a H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge* (Paris 1944).

(99) Según la profunda expresión de ORÍGENES, *Com. in Mt*, XIV, 7: GCS 10 (ed. Klostermann-Benz) 289.

se da una absolutización o autonomía salvífica: nada buscan para sí mismos sino que son íntegramente medios de apertura y de servicio para la plenificación de Cristo (100).

La reflexión teológica ha ido poniendo de manifiesto simultáneamente la *estructura sacramental de la Palabra*. En el seno de la Iglesia, la predicación evangélica es un ministerio estructural y sólo así puede concebirse adecuadamente en una economía de encarnación sin incurrir en desequilibrios espiritualistas, más o menos próximos al monofisismo (101).

El saber teológico ha conseguido, pues, en los últimos años, redescubrir el "misterio" de la Iglesia de los sacramentos, desligándola de una concepción estática y estabilizadora y poniendo de relieve cómo su dinamismo es realmente ejecución *in actu* de la misión eclesial. Los sacramentos realizan a la Iglesia como acontecimiento salvífico, como evento (*Ereignis*). Actualmente, por ejemplo, la liturgia eucarística de una comunidad local (y cuanto ella comporta) puede apreciarse más exactamente como la actualización *hic et nunc*

(100) Este aspecto, como ya indicamos, ha sido particularmente subrayado por la teología protestante, de acuerdo con sus principios eclesiológicos. Vid. una formulación que expresa bien ese pensamiento: "Il n'existe rien que l'Eglise pourrait rapporter à elle-même, rien qui lui appartienne en propre (pas même une ecclésiologie), Dieu l'a mise en rapport avec le Royaume et avec l'*oikoumène*, elle n'existe que *in actu*, dans l'exécution de son apostolat, c'est-à-dire par la communication de l'Evangile du Royaume à l'*oikoumène*" J. C. HOEKENDIJK en "Le monde non-chrétien" 19 (1951) 338. (cit. por A. Roux, l. c.).

(101) Actualmente las concepciones de interesantes sectores protestantes se han acercado considerablemente a las tesis católicas sobre la naturaleza de la Palabra (lo cual supone necesariamente la revisión de otros principios de base). A título de ejemplo, vid. el siguiente texto: "la Parole de Dieu, en Christ centralement, mais *de manière analogue dans toute l'économie du salut*, nous est adressée par le canal de la parole humaine. Le "*schéma*" - *type de la Parole de Dieu est celui de l'incarnation...* Si nos Eglises protestantes nous paraissent actuellement si amorphes, n'est-ce pas parce que nous avons en une conception spiritualiste, ou intellectualiste, de la parole, et que nous avons fait de la prédication un exercice oratoire sans lendemain? Et par ailleurs, ne pouvons-nous pas découvrir dans le mouvement puissant qui anime actuellement l'Eglise catholique romaine, un effet de la redécouverte de la Parole de Dieu?" D. VON ALLMEN, *Parole et sacrement* en "Verbum Caro" 83 (1967) 21-22.

Para el tema de la institución ministerial en algunos ambientes protestantes, cfr. J. J. VON ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle* (Neuchâtel 1968). Este libro, a pesar de las discusiones que suscitó entre algunos reformados (especialmente en sectores influidos por el pensamiento de la teología radical), significa un importante paso en el diálogo ecuménico acerca de esta cuestión. Compárese, sin embargo, con la posición de K. BARTH después del concilio en sus glosas a AG: "Une question qui revient constamment: est-ce l'Eglise qui sauve et rénove le monde? Sa tâche consistant, dans l'intervalle qui sépare les deux venues de Jésus-Christ, à *temoigner de lui en annonçant l'Evangile*, n'est-elle pas pour elle suffisamment grande et glorieuse?": *Entretiens à Rome après le Concile*, 38. BARTH seguía manteniendo en su pureza su actitud tradicional. Estas distintas posturas, dentro del protestantismo, son exponente de que está vivo el dinamismo hacia la deseada unidad.

de la Iglesia universal de Cristo en tensión hacia su pleniud escatológica (102).

Pero, a su vez, nos encontramos en condiciones de comprender mejor que el anuncio del evangelio no sólo hace acontecer la salvación, evocando los sucesos de Cristo y ofreciendo una realización metahistórica, sino que anticipa *realmente* el eón futuro, cumpliendo *hoy* las promesas de la Nueva Alianza.

Por fin, el conjunto de aportaciones alcanzadas permite calar en mayor profundidad la interacción del Espíritu y de las instituciones eclesíásticas —continuadores de la obra de Cristo— en la configuración de la Iglesia. Tanto la Palabra como el Sacramento son interiormente animados por el Espíritu, son expresiones o “corporeizaciones” suyas: instituciones “espiritualizadas” (103). Pero también hay que decir que el Espíritu despliega su acción —aun la más libérrima— “eclesialmente”, vinculado a los cauces salvíficos de la estructura sacramental (104).

Ha de añadirse que, teniendo en cuenta la condición compleja del ser de la Iglesia —que es, al mismo tiempo, institución y carisma— se da la posibilidad de que tanto el pensamiento teológico como la praxis pastoral y organizativa carguen el acento, en ocasiones, sobre los aspectos más institucionales y, otras veces, subrayen los aspectos más carismáticos. En el primer caso, la sacramentalidad *qua talis* saltará al primer plano. Mientras que, en el segundo caso, solicitará la atención en grado mayor el carácter de signo o anuncio que también es propio de las mediaciones de salvación: su condición de mediaciones *sub ratione signi*. Una visión histórico-escatológica de la Iglesia adoptará lógicamente esta última posición.

### *Evangelización y “plantatio Ecclesiae”*

Analicemos ahora qué actitud toma el Decreto “Ad gentes” respecto a los temas enunciados.

(102) Cfr. LG nn. 23 a) y 26 a).

(103) La “espiritualización” de las instituciones eclesíásticas ha de entenderse bien. La idea de la institución como “corporeización” del Espíritu (muy cara al J. A. MÖHLER de la primera época) no es una simple expresión o signo desnudo de la comunidad espiritual invisible. MÖHLER matizó su concepción (espléndida también en sus momentos iniciales) precisamente después de sus confrontaciones con la teología protestante. Cfr. para este aspecto: J. R. GEISELMANN, *Die Katholische Tübinger Schule* (Freiburg in Br 1964) especialmente pgs. 155-190; y *Les variations de la définition de l’Eglise chez J. A. Möhler* en “L’ecclesiologie au XIX siècle” (Paris 1960) 141-196.

(104) Cfr. interesantes apreciaciones de O. SEMMELROTH sobre la relación de la interioridad personal cristiana, movida por el Espíritu, y el ministerio jerárquico en *Le ministère spirituel*, 205-224.

Ya desde el principio y, en términos generales, ha de afirmarse que "Ad gentes" se mueve en un marco sintético, en el que institución y carisma se conjugan armónicamente. De otra manera, dinamismo sacramental y anuncio del evangelio no sólo no se sitúan en una perspectiva dialéctica sino que ni siquiera aparecen como elementos yuxtapuestos. La predicación evangélica y la *plantatio Ecclesiae*, como factores ligados entre sí por conexiones mutuas, se muestran como el fin intentado por la misión de la Iglesia en su realización durante el "tiempo intermedio". Citemos algunos puntos de referencia: "finis proprius activitatis huius missionalis est evangelizatio et plantatio Ecclesiae" (n. 6, c); "*per verbum praedicationis et per celebrationem sacramentorum, quorum centrum et culmen est sanctissima Eucharistia, Christum salutis auctorem praesentem reddit*" (n. 9, b).

La Palabra de Dios tiene una función primera y primordial en la convocación del Pueblo de Dios: es el germen vital cuyas virtualidades tienden, por su interior necesidad, a cumplirse en la plenitud del Reino ("semen quod est verbum Dei": n. 22, a); "ex semine verbi Dei": n. 6, c). Situados en el ángulo del *ordo intentionis*, el Pueblo de Dios consumado aparece como el resultado natural de la maduración de la Palabra de Dios que, dirigida a la humanidad, es la fuerza congregadora de los hijos dispersos (105). Por su propia naturaleza, la palabra de la predicación se orienta a la inmensa *synaxis* celeste, donde se celebrará una liturgia cósmica y eterna (106).

Ahora bien, la consumación metahistórica de la Iglesia requiere, según la economía salvífica, un tiempo histórico de realización, un *ordo executionis* que constituye una real y auténtica fase de gestación del Reino en el ámbito del "tiempo intermedio" o de la "escatología histórica" (107). Este tiempo (real y no sólo idealmente) histórico se caracteriza precisamente por su carácter *mediador*: es el tiempo de los *medios* salvíficos que no sólo señalan (*ut signa*) una realidad futura sino que *la hacen ya presente*. Es decir, el "tiempo intermedio" es el tiempo propio de la institución que es pre-escatológica, en cuanto que actualiza el eón definitivo de forma provisoria; pero que es escatológica, en cuanto anticipa realmente el estadio final.

(105) La idea del dinamismo germinal de la Palabra de Dios en AG, n. 22, a). Nótese la expresividad del título del art. 2 del cap. II de AG: *De praedicatione evangelii et de congregando Populo Dei*.

(106) Cfr. J. RATZINGER, *La mission d'après les autres textes conciliaires*, 135-136.

(107) Sobre el aspecto maternal de la Iglesia, vid. K. DELAHAYE, "*Ecclesia Mater*" *chez les pères des trois premiers siècles* (Paris 1964). El autor ve en este sugerente tema patristico resonancias para una renovación de la pastoral actual. Vid. especialmente, para las relaciones de Palabra y Sacramento en el contexto de la fecundidad materna, pgs. 219-251.

De ahí que la Palabra, semilla de la vida eterna, se hace objeto, durante el tiempo pre-parusiaco, de un ministerio eclesiástico y mediación estructural en la edificación de la Iglesia. Es esto lo que se expresa en el denso texto doctrinal del n. 6, c): "...ad quod (Evangelium) anuntiandum, Dominus discipulos suos misit in mundum universum, ut homines *per verbum Dei renati* Ecclesiae per Baptismum aggregentur, quae ut Verbi incarnati corpus *ex verbo Dei* et pane eucharistico nutritur et vivit" (cfr. también nn. 20 y 35). La Palabra no es exclusivamente la llamada convocadora sino el alimento constante —junto con el Pan eucarístico— de los ya convocados y renacidos. En el primer caso, la Palabra inicia el camino hacia la *synaxis* terrestre —que es anticipo de la última—; en el segundo, la Palabra misma forma parte de la estructura sacramental de la Iglesia. Por eso puede afirmarse que la Palabra es elemento fundamental en el proceso de *implantación* de la Iglesia: "medium principale *huius (Ecclesiae) implantationis* est praedicatio Evangelii Iesu Christi (n. 6, c). El ministerio de la Palabra, en efecto, juntamente con el ministerio de los Sacramentos (especialmente de la Eucaristía) constituye el núcleo central de la liturgia terrestre que es ejercicio del oficio sacerdotal de Jesucristo (108).

Esta perspectiva litúrgica de la Palabra, que la sitúa en la dimensión institucional de la Iglesia, no la localiza fuera o al margen del dinamismo misionero que le es propio, porque la liturgia es esencialmente misionera. La comunidad cristiana, nacida de la Palabra convocadora de Dios, al beber en la fuente viva de la proclamación litúrgica de la Palabra y del memorial eucarístico, se desborda en caridad operante, en *testimonium eloquens* que se manifiesta en todas las expresiones de la vida creyente (109).

El Decreto evidentemente se esfuerza por subrayar el engranaje de la evangelización con la institución sacramental. Es significativa la formulación "munus (no *munera*) Evangelium praedicandi et Ecclesiam ipsam implantandi" (n. 6, c): el anuncio del evangelio se introduce en la trayectoria terrestre de la *plantatio ecclesiarum*, arrancándolo de una visión espiritualista y ahistórica; por otra parte, las instituciones sacramentales se sitúan en la esfera de la proclamación escatológica, evitando así que se sumerjan en una concepción "mundanizante" (110). Estos puntos de partida permi-

(108) Cfr., entre otros muchos textos conciliares, SC, nn. 35 y 56; PO, n. 4.

(109) La idea de la liturgia eucarística como fuente y raíz de la vida cristiana en todas sus manifestaciones es muy frecuente en los documentos del Vaticano II. De modo particular, se señala el nexo entre la existencia cristiana secular (profesión, ámbito familiar, convivencia cívica, etc.) y la Eucaristía. Cfr. SC, n. 9, b); 10; LG n. 36, b); GS, n. 38, b); PO, n. 14, b), etc.

(110) "haud pauci etiam (Patres) postulaverunt fusius loqui de ministerio praedicationis et de *vi verbi Dei* pro Ecclesiis condendis, quae *non sicut aliqua institutio terrena ab extra eriguntur*, sed auditum fidei et conversionem cordium praesupponunt": SCH D (TE), 71.

ten sortear los riesgos de caer en planteamientos propios de una *theologia gloriae* (como si la institución fuese adquisición definitiva) y moverse en una auténtica *theologia incarnationis*. La Iglesia institucional —que incluye la predicación ministerial de la Palabra— se manifiesta así en su verdadera condición de *sacramentum*, todo él ordenado a la *res* que significa y realiza, o sea, orientado a la comunidad final del Reino que es comunidad que vive ya y se consumará en las aguas vivas del Espíritu. De este modo, se pone más de relieve “el estatuto propiamente escatológico de la Iglesia... el dinamismo escatológico de la institución, su carácter de servicio y la significación de su visibilidad. Ella no tiene sentido más que por la relación que guarda con la comunión del fin de los tiempos, de la que es signo eficaz” (111).

### *Evangelización y aspectos carismáticos de la Iglesia*

Puede preguntarse ahora si “Ad gentes”, aun manteniendo inseparados los elementos del binomio evangelización-institución sacramental, pone, con todo, un especial énfasis en el papel que, dentro del desarrollo de la misión de la Iglesia, corresponde a la predicación evangélica. Hay que contestar afirmativamente. Una lectura atenta del documento puede comprobar que se dio satisfacción a la insistente petición de los Padres conciliares para que se tratase este aspecto clara e intencionadamente (112).

#### 1.º *Evangelización y Pueblo de Dios*

La evangelización se presenta, en efecto, como *officium Populi Dei fundamentale* (n. 35). La afirmación expresa claramente que la difusión del evangelio no es competencia exclusiva de los ministerios jerárquicos que lo predicán oficialmente. Todos los miembros del Pueblo de Dios pueden y deben significar, de un modo u otro, a Cristo: todos pueden y deben evangelizar bajo la acción carismática del Espíritu (113).

---

Textos mayores de AG sobre el lugar de las instituciones sacramentales: sobre bautismo, confirmación y eucaristía como fuentes de impulso misionero, n. 36; sobre el sacrificio eucarístico (“ipsa (comunias) enim sacrificio eucharistico incessanter cum Christo ad Patrem transit”), que hace de la comunidad creyente “signum praesentiae Dei in mundo”, n. 15, b); sobre la celebración eucarística como ministerio fundamental del presbítero, n. 39, a).

(111) M. J. LE GUILLOU, *Mission et unité* 2 (Paris 1960) 182.

(112) Cfr. *Sch D (TE)*, 71.

(113) El Decreto *Apostolicam Actuositatem* que teológicamente, supone sin duda una seria apertura en la afirmación de la condición misionera de todo el Pueblo de Dios, por razones en parte explicables a partir de circunstancias históricas, generacionales, etc., se muestra tímido en la plasmación canónica y práctica de los principios. Se admite, es cierto, la libertad de asociación apostólica (n. 19, d) pero el texto es cauteloso y el espacio que se le dedica resulta desequi-

En esta línea, se contiene en el Decreto una seria afirmación, cuando se señala que los Apóstoles fueron tanto el principio de la *sacra hierarchia* como del conjunto de la comunidad de creyentes: "Apostoli fuerunt *novi Israel germina* simulque *sacrae hierarchiae* origo" (n. 5, a) (114). La misión apostólica fue transferida a la totalidad del Pueblo de Dios, aunque en los ministerios jerárquicos, transmitida por la *cheirotónia*, se continúe de un modo cualificado. He aquí una sugerente aportación para una consideración más amplia de la *successio apostolica*.

El entronque directo con los Apóstoles (*novi Israel germina*) que, en su misión evangelizadora, tienen todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios legítima de manera muy profunda su dinamismo apostólico y, a la vez, implica una participación en el deber de continuar la obra de Cristo. En este marco, se puede sorprender el carácter *apostólico* (en su sentido más fuerte) de la actividad carismática en la Iglesia: por su mismo origen, esa actividad no discurre al margen del apostolado institucional y ha de desarrollarse en comunión con los sucesores jerárquicos de los Apóstoles. Pero, por la misma razón, todo el Pueblo de Dios goza de suyo de la nota de *apostolicidad* que, en la economía salvífica, es requisito imprescindible para servir de instrumento a la acción pleromática del Espíritu: Cristo dispuso que su obra se prolongase en el tiempo por la conjunción de dos misiones, la del Espíritu y la de los Apóstoles: "ipse autem Dominus Iesus... ita apostolicum ministerium disposuit et Spiritum Sanctum mittendum promisit, ut *ambo consociarentur in opere salutis* ubique et semper ad effectum adducendo" (n. 4).

El Espíritu Santo vivifica "quasi anima eorum" las instituciones eclesíasticas fundadas en los sucesores jerárquicos de los Apóstoles (cfr. *ibid.*) pero también, actuando sobre la *apostolicidad fundamental o radical* del Pueblo de Dios, distribuye libremente sus ca-

---

librado en relación con la extensión concedida al apostolado organizado de la *actio catholica* (n. 20) y a las actividades de los seculares consagrados con título especial al servicio de las instituciones eclesíasticas (n. 22).

Nótese que éste es un punto clave en el diálogo interconfesional con el protestantismo. La doctrina católica no puede admitir, lógicamente, las radicales posiciones protestantes pero puede favorecer el entendimiento mutuo a través de una praxis apostólica que, de verdad, evite las superestructuras organizativas y facilite la espontaneidad y libertad apostólica de los laicos. Cfr. art. cit. de P. RODRÍGUEZ en nota 67 de este trabajo.

(114) Vid. también: "(Apostoli) tam germen totius novi Populi Dei appellandi sunt (sicut ex. gr. numerus "12" et numerus tribuum Israel exprimit) quam exordium sacrae hierarchiae sunt": *Sch D (TE)*, 69. Lugar paralelo en el n. 4 de *AG*: "die tamen Pentecostes *in discipulos* (Spiritus Sanctus) supervenit... Ecclesia coram multitudine publice manifestata est...". La redacción inmediatamente anterior del Decreto escribía *Apostolos* en vez de *discipulos*. La razón de la enmienda es: "loco "apostolos" dicitur "discipulos" quia secundum Act. 1, 14 s; 2, 1 non solum apostoli effusionem Spiritus Sancti die Pentecostes receperunt": *Sch D (TE)*, 68.

rismas entre los discípulos de Cristo, anticipándose a veces, a través de ellos, a las acciones jerárquicas: “*Spiritus Sanctus Ecclesiam totam per omnia tempora... unificat... eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando. Aliquando etiam actionem apostolicam visibilter praevenit, sicut eam variis modis indesinenter comitatur et dirigit*” (n. 4, Cfr. n. 29, c).

En relación con la actividad carismática de la Iglesia, se encuentran además en el Decreto importantes lugares en los que se delinea la función de los laicos que, en la evangelización, son “*testes simul et viva instrumenta*” (n. 41, a). El testimonio de su palabra de discípulos del Señor, según “*Ad gentes*”, no constituye sólo un preámbulo para la evangelización sino que es verdadera labor evangelizadora. Así, en el inciso del n. 21, c): “*plurimi homines nonnisi per vicinos laicos evangelium audire et Christum agnoscere possunt*”.

## 2.° *Evangelización y sacerdocio ministerial*

Al tratar particularmente el ministerio jerárquico, el documento conciliar subraya también la importancia que tiene, dentro de su ejercicio, la predicación del evangelio. El obispo es, en primer término, *fidei praeco* (n. 20, b) (115) y, en esta tarea, deben cooperar con él presbíteros, diáconos y catequistas (nn. 20, 39 y 17). Claramente, el sacerdocio ministerial se describe traspasando los límites de un ministerio cúlrico y llamado a expresarse como esencialmente misionero (116).

Por lo que se refiere a la configuración del sacerdocio, nos parece que “*Ad gentes*” suministra datos para insinuar la consideración de dos vertientes: la del sacerdocio episcopal y la del sacerdocio presbiteral. El primero parece relacionarse más directamente con la predicación: “*episcopus imprimis fidei praeco sit oportet*” (n. 20, b). Cfr. también n. 29, a), aunque naturalmente se ordena también al culto (cfr. n. 20, c); el sacerdocio presbiteral, sin embargo, tiene como ministerio especialmente propio la celebración eucarística: “*cum autem (presbyteri) per proprium suum ministerium —quod praecipue in Eucharistia, quae Ecclesiam perficit, consistit—...*” (n. 39, a).

(115) La evangelización como deber colegial del episcopado universal, presidido por el sucesor de Pedro, en *AG*, nn. 6, a) y 38.

(116) “*Dans la mesure où une assemblée voit dans son président davantage un ministre du culte qu’un missionnaire, la signification essentielle de l’assemblée —signe du rassemblement universel— en est profondément estompée*” T. MAERTENS, *L’assemblée chrétienne. De la théologie biblique à la pastorale du xx siècle* (Brigge 1964) 75. Nótese, sin embargo, que la oposición radical de ambos aspectos sería artificial y no respondería a la realidad profunda del sacerdocio cristiano: “*...dans la vie et dans le ministère du prêtre, ministre à la fois de la Parole et du sacrement, on ne saurait légitimement concevoir aucune opposition ou rupture entre ce que l’on a nommé, pour user d’une terminologie dialectique*

El valor de estos datos, sin embargo, ha de calibrarse relacionándolos con los que facilitan otros documentos conciliares. Piénsese, por ejemplo, que "Presbyterorum ordinis", por ejemplo, aunque equilibra los aspectos cultural y profético del sacerdocio presbiteral, pone el acento sobre el último (117). "Lumen gentium", por el contrario, ofrece una visión más sacramental y, en concreto, más eucarística. Así, por ejemplo, pone en conexión la celebración de la Eucaristía con la plenitud del supremo sacerdocio: el episcopado (cfr. n. 26, a) (118). Y, al señalar el lugar del ministerio sacerdotal en el ámbito de la actividad misionera, llama la atención vigorosamente sobre el valor salvífico de los sacramentos: la misión afecta a todos los creyentes, pero la evangelización —tarea común— se consuma en el sacrificio eucarístico, ministerio propio sacerdotal: "*cuilibet discipulo Christi onus fidei disseminandae pro parte sua incumbit. Sed si quilibet credentes baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis sacrificio eucharistico perficere*" (n. 17). El texto concluye citando el oráculo de Malaquías —de matiz misionero— (1, 11) que ve realizado en la liturgia eucarística (119). Los matices apuntados —y otros más que se podrían indicar— ponen de manifiesto la urgencia de elaborar una síntesis a partir

peut-être déjà dépassée, le sacerdoce *culturel* et le sacerdoce *missionnaire*" A. DEL PORTILLO, *Jésus-Christ dans le prêtre* en "La Table Ronde" 250 (1968) 200.

(117) Vid., sobre todo, n. 4 "íntegro y, de modo especial, los párrafos finales donde se trata de la vinculación de la Palabra de Dios y de la respuesta del pueblo en orden a la obediencia de la Nueva Alianza. Aunque éste es un aspecto muy sobresaliente en PO, sin embargo, pensamos que es excesivo el juicio de J. RATZINGER: "ce texte présente un fait remarquable et suprenant: ce n'est pas en premier lieu le sacrifice qui rend raison du ministère du prêtre, mais c'est le rassemblement du Peuple de Dieu; ce rassemblement se réalise par la Parole": *La mission d'après les autres textes conciliaires*, 135. Piénsese en las compensaciones que suponen las referencias a la institución sacramental (nn. 5, 6 y 14): una interpretación demasiado unilateral de PO sería forzar la letra y el espíritu del documento.

(118) El *munus praedicationis* de los obispos se ha destacado en LG, pero es significativo que el texto suaviza intencionadamente el vigor de la afirmación tridentina sobre la obligación episcopal de anunciar la Palabra. Nos referimos al canon IV del *Decretum De reformatione* (sess. XXIV): "*praedicationis munus, quod episcoporum praecipuum est...*" ("*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Freiburg im Br 1962) 739): puede verse también el *Decretum secundum: super lectione et praedicatione* (sess. V): ibid. 643-644.

El texto de LG "*inter praecipua Episcoporum munera eminent praedictio Evangelii*" se leía en la redacción anterior: "*praecipuum Episcoporum munus est praedicare Evangelium*", proposición que se razonaba así en la *relatio* correspondiente: "*initio fit haec additio ad exprimendum munus docendi esse praecipuum Episcoporum munus, ut docuit Conc. Trident.*" (*Schema Constitutionis "De Ecclesia"* (1964) 67 y 95. Cfr. A. GARCÍA SUÁREZ, *La comunión episcopal* (apéndice a la trad. castell. de A. LANG, *Teología Fundamental* 2 (Madrid 1966) 390.

(119) Cfr. M. J. LE GUILLOU, *La vocación misionera de la Iglesia*, 703. Si se tienen en cuenta los textos y contextos aludidos, no se acaba de comprender bien las razones que movieron a K. BARTH a escribir esta glosa a AG: "Est-ce un hasard si cé est dans ce Décret précisément que: ...le rôle du sacrifice de la messe s'atténue d'une manière si évidente" *Entretiens à Rome après le Concile*, 38.

de las aportaciones que sobre la naturaleza del sacerdocio se contienen en el *corpus* doctrinal del Vaticano II.

### 3.º Otros aspectos

El interés de “Ad gentes” por resaltar la importancia de la evangelización, puede observarse también en la dinámica descripción de las *ecclesiae novellae*. Las nuevas iglesias, una vez fundadas, han de evitar la inercia a que puede conducir un régimen “institucionalizado”. Una Iglesia implantada no debe detenerse en sí misma: ha de sobrepasarse llevando el evangelio más allá de sus propios límites. La inquietud evangelizadora consume la comunión de las recientes Iglesias con la Iglesia universal (120). “Decir que, cuando una Iglesia ha sido fundada, cesa la misión y se pasa a la “pastoración”, sería materializar las cosas en exceso e imponer a la realidad una distinción (que tiene validez en un plano formal) entre dos actividades que unos mismos hombres están llamados con frecuencia a ejercitar sucesivamente, si no simultáneamente” (121).

Se podrían citar otros lugares de “Ad gentes” que servirían para comprobar que el documento conciliar, dentro siempre de su posición armonizadora, concede una cierta prioridad a la consideración del anuncio del evangelio. Baste apuntar, en este momento, las afirmaciones referentes a la difusión del mensaje de Cristo como requisito necesario para la conversión y la salvación (cfr. n. 7, a) (122). El deber y el *ius sacrum evangelizandi* de la Iglesia se fundan precisamente en esta necesidad. En el seno de la Iglesia, ha de mantenerse de continuo la tensión de Pentecostés en que acaeció su manifestación pública: “die tamen Pentecostes... *diffusio Evangelii inter gentes per praedicationem* exordium sumpsit (n. 4).

Concluiremos este apartado haciendo una alusión al juicio que, en algunos ambientes protestantes, mereció la enseñanza del De-

(120) Cfr. AG, n. 20, g). En el n. 6, d) se describen las etapas que, desde su implantación, recorren las *ecclesiae novellae*. A continuación se señala la necesidad de que continúen ellas mismas el ritmo de dilatación misionera: “quibus tamen expletis, actio missionalis Ecclesiae non desinit, sed Ecclesiis particularibus iam constitutis officium incumbit eam continuandi, et praedicandi Evangelium singulis qui adhuc foris sunt”. Este texto pretende conjugar el aspecto institucional de la Iglesia constituida con el *élan* evangelizador: “...Ecclesiam localem nunquam sibi sufficere, nunquam “perfectam” esse, loco “perfecte constitutis” nunc dicitur “iam constitutis”: *Sch D (TE)* 71. La *relatio* recoge también un *modus* que expresa la misma idea gráficamente: “christiani et pastores in terris missionum, non tam “missionati” (ut ita dicam) esse debent quam “missionarii” *ibid.* 60. Vid. también *Sch N*, 8-9.

(121) Y. M. CONGAR, *Principes doctrinaux*, 210.

(122) En relación con la predicación inicial de la Palabra, vid. en AG las fórmulas kerigmáticas de n. 13, a): “...annuntietur *Deus vivus et*, quem ad omnium salutem misit, *Iesus Christus*” (valórense las citas bíblicas anejas) y n. 15, e): “...professione fidei *in Deum et in Iesum Christum*”. Sobre kerygma y misión, vid. J. HOFINGER, *Das Kerygma im Dienste der Missionsliturgie* en “Verkündigung und Glaube”, 209-222.

creto "Ad gentes" en relación con el tema que nos ocupa. La actitud, en general, es reservada. Es cierto que descubren que, en el documento conciliar, se pone de relieve, con particular urgencia, la vinculación que la predicación evangélica tiene con la actividad misionera. "Pero —tomemos estas significativas palabras de A. Roux— de otra parte, se afirma la doctrina según la cual es únicamente *por* el sacramento, *en* el sacramento, como se consuma la obra de salvación" (123).

La teología reformada está especialmente sensibilizada para captar estos matices de la doctrina del Concilio que suponen, en efecto, puntos de importante divergencia entre las confesiones católico-romana y protestante. No se puede olvidar que el lugar de más intensa fricción entre protestantismo y catolicismo, en materia sacramentaria, reside en la cuestión de las mediaciones eclesiales (124).

### *Misión de la Iglesia y consumación de la historia*

El Decreto "Ad gentes" coloca en línea de relación *cronológica* el término de la misión de la Iglesia y la iniciación de la plenitud escatológica: la segunda venida del Señor y el momento final de la actividad misionera coincidirán. El *tiempo de la misión* discurre entre dos polos determinantes: "tempus activitatis missionalis est inter priorem adventum Domini et alterum" (n. 9, a).

Pero la misión ¿se desarrolla *ocasionalmente* durante el retraso de la Parusía o es el *motivo* que explica que la Parusía se dilate? Una seria tradición patristica y escolástica pensó que el retorno del Señor está condicionado al anuncio de la Buena Nueva a todas las gentes. Y un importante sector de la exégesis bíblica ha querido ver en la predicación del evangelio a las naciones del misterioso *impedimento* (τὸ κατέχων y ὁ κατέχων) de la segunda carta a los Tesalonicenses. El texto conciliar expresa también con sobriedad que el "tiempo intermedio" (entre la ascensión del Señor y su retorno) es el tiempo propio de la misión *porque es preciso* (según la economía de salvación) que el evangelio se predique a la *oikumene antes de que* el Señor vuelva: "antequam enim Dominus veniet, in omnes gentes oportet praedicari Evangelium" (n. 9, a).

Las finalidades del retraso de la Parusía, de una parte, y de la actividad misionera, por otra, confluyen. El "tiempo intermedio" existe, en efecto, para la "plenificación" de Cristo, es decir, a fin

(123) *Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, 117.

(124) Interesante juicio sobre algunos de estos aspectos en la Asamblea de Upsala (1968) vid. J. M. R. TILLARD, *Le document d'Upsala sur le culte* en "Nouvelle Revue Théologique" 90 (1968) 820. El documento, en su traducción castellana, puede verse en "Phase" 47 (1968) 404-414.

de que el misterio de muerte-para-la-vida, ocurrido en Cristo una vez por todas, se ofrezca a la libertad humana para ser vivido de nuevo y se genere así la comunión en Cristo —el cuerpo comunitario del Señor— que no es simplemente una reproducción mecánica e inerte de su cuerpo físico. La Parusía será la expresión de la voluntad decisiva de Dios Padre por la que se clausurará el tiempo destinado a que Cristo alcance su edad plena y perfecta. Pero esta intención es la misma que caracteriza al dinamismo misionero de la Iglesia: el “acabamiento” de Cristo. La misión en cuanto instrumento que dilata el Pueblo de Dios y “completa” el Cuerpo de Cristo es una fuerza al servicio de la consumación escatológica.

Por eso la misión está penetrada de interinidad: existe para desarrollarse en un tiempo interino. Más: *existe para zanjar un tiempo*.

La urgencia acompaña siempre a la misión: la Iglesia se ve acuciada por la “necesidad” de consumir la historia, de cooperar en el designio de Dios que coincidirá con la instauración definitiva del Reino.

Pablo VI, en ocasión todavía reciente, proclamaba así nuestra confesión cristiana: “Profesamos que el Reino de Dios, que se incoó aquí en la tierra en la Iglesia de Cristo, no es de este mundo, cuya apariencia pasa... Por ello, la generosa solicitud con que la Iglesia, Esposa de Cristo, atiende las necesidades de los hombres, sus gozos y esperanzas, dolores y trabajos, no es otra cosa sino el afán, que la impulsa con vehemencia a hacerse presente a ellos, para iluminar a los hombres con la luz de Cristo y congregarlos y aunarlos en Aquel que es su único Salvador. Nunca ha de entenderse su solicitud, como si la Iglesia se conformase a las realidades de este mundo o se hubiese entibiado el fervor con que ella espera a su Señor y su eterno Reino” (125).

DE INDOLE HISTORICO-ESCHATOLOGICA ECCLESIAE  
IN DECRETO “AD GENTES”

SUMMARIUM: 1. Hoc in scripto intenditur ad indolem historico-eschatologicam Ecclesiae accedere a conceptibus qui in Decreto *Ad gentes* Concilii Vaticani II exprimuntur, ex illis praecipue contentis in primo capite, ubi de principiis doctrinalibus ad missionem Ecclesiae respicientibus agitur. Adiuncta autem in redactionem ac approbationem huiusce documenti confluentia valde contulerunt ad hoc ut Decretum *Ad gentes* non tantum ut commentarium authenticum ipsius Concilii appareat de paragrapho 7 Const. Dogm. *Lumen gentium* (qui indolem missionariam Ecclesiae pertractat) sed, quoad ad aspectus nonnullos, profundiore etiam intelligentiam ipsius Ecclesiae mysterii supponat.

(125) *Solemnis Professio Fidei*, n. 27: AAS 60 (1968) 443-444.

2. Universum quidem argumentum tripliciter dividitur. In prima vero parte, missio Ecclesiae conspicitur prout ad effectum adducit *unitatem catholicam*, a Deo Patre intenta per Eius universale propositum salvificum, quod nempe consilium, singularem uniuscuiusque hominum vocationem ad vitae divinae participationem includens, ad communionem meta-historicam communitatis humanae efformandam necnon ad unitatem primigeniam humanae naturae, iuxta imaginem et similitudinem Dei conditae, restituendam ordinatur. Ecclesia autem quatenus est Corpus Christi-Populus Dei ad plenitudinem eschatologicam tendit tum *virtute vitae* quam membris suis influit Christus tum *virtute expressi mandati* a Domino accepti. Pervestigatio haec vult ostendere quomodo ambo incrementi principia inseparabilia sunt: *mandata* revera liberas divinas decisiones exprimunt atque in ambitu cuiusdam "voluntarismi" extrinsecistici ea concipere non licet, cum elementa sint quae, inserta in ipsammet existentiae historicae ontologiam, vitalitatem intrinsece afficiunt. Etiam sublineatur momentum quo, in ordine historicae executionis, progressiva auto-comprehensio Ecclesiae gaudet.

3. In altera quidem parte, missio ostenditur prout est *epiphania* propensionum eschatologicarum in historia humanitatis latentium: missio ergo quasi secretam Dei praesentiam in mundo ad lucem trahit, adimplet ac perficit. Sic enucleatur quaestio de actione Spiritus Sancti "qui omnes homines per semina Verbi praedicationemque Evangelii ad Christum vocat" (*Ad gentes*, n. 15). Analysis autem fit ponderis salvifici religionum culturalium respectusque quem ad *novitatem evangelicam* dicunt. Hoc in contextu, indicatur character supra-religiosus fidei christianae proprius simulque specificitas expressionum ad cultum pertinentium quae sub lege Evangelii non tantum permanent sed et exi-guntur.

4. In tertia denique parte, perpenditur specifica visio institutionum ecclesiarum a conceptione historico-eschatologica Ecclesiae inducta. Doctrina quidem Decreti explicatur, iuxta quam Verbum et Sacramenta, elementa charismatica et institutionalia in syntheticam harmoniam resolvuntur, intensiorem accentum tamen aperte apponendo in aspectum charismaticos, praedicationi Evangelii adnexos.

5. Per modum conclusionis, animadversiones quaedam theologicae breviter fiunt circa concursum chronologicum necnon et causalem terminum missionis Ecclesiae inter et eschatologicam consummationem.

