

pastoral ecuménica

Enero-Abril 2011

Vol. XXVIII

N.º 83

**Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad»
MADRID**

(Revista cuatrimestral)

Director: **José Luis Díez Moreno**
Secretaría: **Rafael Vera Puig**
Administración: **Agueda García de Antonio**

Consejo de redacción y colaboradores:

Alexander Bran Franco	Manuel González Muñana
Eloy Bueno de la Fuente	María José Delgado
Héctor Vall Vilardell	Mariano Perrón
José Demetrio Jiménez	Pedro Langa Aguilar
Juan Fernando Usma Gómez	Santiago Madrigal Terrazas
Juan Pablo García Maestro	

Dirección y administración:

Centro Ecuménico «Misioneras de la Unidad»
José Arcones Gil, 37, 2.º
28017 Madrid - Teléfono: [34] 91 367 58 40 - Fax: [34] 91 377 06 85
www.centroecumenico.org
centro2003@centroecumenico.org
ISSN: 012-8233
Depósito Legal: M-5.207-1984
Imprime: IMPRENTA TARAVILLA - Mesón de Paños, 6 - 28013 Madrid

Los pagos deberán hacerse mediante:

- Giro Postal a:
Misioneras de la Unidad
José Arcones Gil, 37, 2.º - 28017 Madrid
- Cheque bancario a favor de:
Misioneras de la Unidad
- Transferencia bancaria (enviar copia ingreso-transferencia bancaria) a:
Misioneras de la Unidad
Cuenta Ahorros n.º: 2895030447
Banco Central Hispano.
calle Bravo Murillo, 127 - 28020 Madrid
Entidad 0049, Oficina 5106. D.C. 03.

INSTITUTO «MISIONERAS DE LA UNIDAD»
PASTORAL ECUMÉNICA
www.centroecumenico.org/INFOEKUMENE/revista.htm
infoekumene@centroecumenico.org

La Revista no se responsabiliza de los contenidos de los trabajos

Precios suscripción anual:

España	30 €
Bienhechores	40 €
Extranjero	50 €
Número suelto	12 €

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN	
La Asamblea Misionera Ecu­mérica de Edimburgo: balance y perspectivas, <i>Juan Pablo García Maestro</i>	5
IV CONGRESO DE ECUMENISMO	
Saludos de M. ^a José Delgado, Misionera de la Unidad	9
Palabras de Juan Pablo García Maestro, coordinador del Congreso	11
CONFERENCIAS	
Análisis histórico de la Asamblea misionera de Edimburgo desde 1910 hasta nuestros días, <i>Jacques Matthey</i>	13
Ecumenismo y misión en Europa, <i>Eloy Bueno de la Fuente</i> ...	35
Ecumenismo y misión desde Asia, <i>In Sik Hong</i>	65
Ecumenismo y misión en África, <i>Carmen Márquez Beunza</i>	91
Ecumenismo y misión en América Latina y el Caribe, <i>Carlos Ham</i>	113
MESA REDONDA	
Ecumenismo y misión en España: El desafío que supone la celebración del Centenario de la Primera Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, <i>Inmaculada González Villa</i>	125
Ecumenismo en la Comuni­ón Angli­cana en España, <i>Juan Larios</i> .	137
La evangelización, eje central de la teología protestante, <i>Máximo García</i>	143
CLAUSURA	
Mensaje final del IV Congreso de Ecumenismo. Ecumenismo y misión. Centenario de Edimburgo (1910-2010)	153

PRESENTACIÓN

LA ASAMBLEA MISIONERA ECUMÉNICA DE EDIMBURGO: BALANCE Y PERSPECTIVAS

El 11 de noviembre salía a la luz la tan esperada exhortación apostólica «Verbum Dei» (la Palabra del Señor) del Papa Benedicto XVI. Deseo resaltar de manera especial un número en el que nos recuerda la importancia de los estudios bíblicos en el diálogo ecuménico. En realidad es lo que nos ayudará a avanzar en los desafíos que nos esperan a los cristianos tras la celebración del primer centenario de la Asamblea Misionera de Edimburgo. En el n. 46 de dicha exhortación se afirma:

Consciente de que la Iglesia tiene su fundamento en Cristo, Verbo de Dios hecho carne, el Sínodo ha querido subrayar el puesto de los estudios bíblicos en el diálogo ecuménico, con vistas a la plena expresión de la unidad de todos los creyentes en Cristo. En efecto, en la misma Escritura encontramos la petición vibrante de Jesús al Padre de que sus discípulos sean una sola cosa, para que el mundo crea (cf. Jn 17, 21). Todo esto nos refuerza en la convicción de que escuchar y meditar juntos las Escrituras nos hacen vivir una comunión real, aunque no todavía plena; la escucha común de las Escrituras impulsa por tanto al diálogo de la caridad y hace crecer el de la verdad (...). En el diálogo mismo (ecuménico), las Sagradas Escrituras son un instrumento precioso en la mano poderosa de Dios para lograr la unidad que el Salvador muestra a todos los hombres. Por lo tanto, conviene incrementar el estudio, la confrontación y las celebraciones ecuménicas de la Palabra de Dios, respetando las normas vigentes y las diferentes tradiciones».

La tarea prioritaria de todos los cristianos es anunciar la Palabra de Dios al mundo, pues de la Palabra de Dios surge la misión de la Iglesia. Al alba del tercer milenio, no sólo hay todavía muchos pueblos que no han conocido la Buena Nueva, sino también muchos cristianos necesitados de que se les vuelva a anunciar persuasivamente la Palabra de Dios, de manera que puedan experimentar

concretamente la fuerza del Evangelio. ¡Tantos hermanos hay que están bautizados, pero no suficientemente evangelizados! Con frecuencia, naciones en otros tiempos ricas en fe y vocaciones van perdiendo su propia identidad bajo la influencia de una cultura secularizada.

Todo lo señalado hasta ahora es imposible de llevar a cabo si no se toma en serio la espiritualidad del ecumenismo que consiste en la conversión a Cristo. No hay verdadero ecumenismo sin una sincera conversión y sin una vida intensa de oración. Esto ha sido muy bien destacado en el IV Congreso de ecumenismo celebrado en Madrid en los días del 12 al 14 de noviembre.

Cristo, Verbo encarnado, nos pone en camino, pues él no es solamente persona sino que es un camino a seguir. Esta Palabra antes de ser escrita ha sido sellada con el derramamiento de la sangre.

¿Esta Palabra nos pondrá en marcha a todas las Iglesias hacia una misión compartida en la unidad? ¿Nos llevará a arriesgar la vida porque nos ponemos de parte de las víctimas de la historia?

Si es así, entonces quiere decir que ha merecido la pena celebrar el Centenario de Edimburgo.

El lector tiene en sus manos las Actas del IV Congreso de Ecumenismo, toca ahora a cada uno, personalmente y en cada comunidad parroquial, el trabajarlas en serio. Pero, sobre todo, deberíamos preguntarnos a qué nos compromete todo aquello que vivimos en los dos días del Congreso y aprovecharnos de las excelentes reflexiones que nos ofrecen los ponentes venidos de distintos lugares del mundo.

Por las encuestas realizadas creo que se puede percibir que ha sido un congreso —dentro de nuestras posibilidades— muy digno y de gran altura.

Somos conscientes del invierno ecuménico en el que estamos viviendo, así lo destacaba en la apertura el delegado de ecumenismo de Madrid, don Mariano Perrón. Pero no podemos olvidar que el ecumenismo ha recorrido un largo camino. Y señal de que no está cansado es el pequeño grano de arena que veremos aportar con estos Congresos que venimos celebrando cada dos años en Madrid. En 1993, don Julián García Hernando se cuestionaba si el ecumenismo estaba cansado. Y respondía que «sólo los que han hecho una larga marcha experimentan el cansancio». Porque él creía y nosotros también, creemos en el ecumenismo y seguiremos apasionadamente luchando por la unidad. Creemos en el ecumenismo, porque creemos en el amor, ya que el ecumenismo hace su ruta según el derrotero marcado por la brújula de Pablo escribiendo a los Efesios (4, 5): «Practicando la verdad en la caridad». Y según la conocida fórmula del Card. Marcier: «para unirse hay que amarse...»

De las ponencias deducimos una idea central que deberemos trabajar a fondo en los próximos años: hay que hacer que la misionología sea cada vez más ecuménica. Se constata que la teología se ha hecho más ecuménica, pero no se ha vivido como experiencia misionera. La terminología misionera ha penetrado en el ámbito académico, pero ello no ha acentuado ni la vibración misionera ni el acercamiento efectivo entre las Iglesias de cara a la evangelización.

¿Es posible la Misión en la Unidad? Es factible si excluimos todo indiferentismo y cualquier viso de confucionismo: a ninguna comunidad cristiana se le puede pedir la renuncia a su autoconciencia eclesial en sus relaciones con las demás. De ese modo, la tarea ecuménica no sólo tiene legitimidad, sino que todavía más, «el ecumenismo rectamente entendido (es) una dimensión ordinaria de la vida y de la acción eclesial». Por tanto, colaboración, sí y decididamente; indiferencia o confusión, rotundamente no.

Juan Pablo GARCÍA MAESTRO, OSST

Instituto Superior de Pastoral
(UPSA- Madrid)

IV CONGRESO DE ECUMENISMO

«ECUMENISMO Y MISIÓN»

Centenario de Edimburgo

(1910- 2010)

Madrid, 12- 14 noviembre de 2010

SALUDO DE MARÍA JOSÉ DELAGADO, MISIONERA DE LA UNIDAD, EN EL ACTO DE APERTURA DEL IV CONGRESO DE ECUMENISMO

Me alegro mucho que hayamos llegado hasta aquí para celebrar este IV Congreso en el cual todos podamos disfrutar de él y recibir grandes bendiciones de Dios.

El tema que vamos a tratar, para una Misionera de la Unidad es sentirse en su propio campo de acción y de vida entregada a esta gran causa de la Misión y la Unidad.

La *misión* es el Alfa y la Omega del ser de la Iglesia. La Iglesia por su naturaleza es misionera, es vocera de la Buena Nueva. El gran reto que tenemos que hacer los cristianos hoy al comienzo del siglo XXI, será afrontar la evangelización desde el restablecimiento de la unidad de los cristianos.

¿Cómo hacer la misión hoy? Si repasamos la historia comprobamos que la evangelización desde el principio de la Iglesia se ha hecho *desde los grandes lugares espirituales*. Hay una sed importante en la sociedad actual de espiritualidad. Estamos necesitados de espiritualidad, de volver al centro de nuestro ser, se sea de una confesión o de otra. Hoy tenemos que hacer de nuestros centros, de nuestras parroquias, lugares creativos de espiritualidad. Esto puede ser un imperativo de la HORA DE DIOS en nuestra misión actual.

Cuando hablo de *unidad* me salen a borbotones las palabras de nuestro querido Fundador D. Julián: *«siempre que hacemos unidad hacemos misión, pero no siempre que hacemos misión hacemos unidad...»* También recordamos las palabras de Edimburgo que nos recuerdan *«la comunión de los creyentes en Cristo se hace ella misma misión...»*. El Evangelio de Jesús está siendo juzgado en el tribunal del mundo por nuestras vidas cristianas viviendo en comunión, en unidad. Nuestra misión no es posible si no nos sentimos llamados a ser misioneros de comunión, de reconciliación, de unidad. El homenaje más grande que todos podríamos rendir a Cristo, es sin duda, testimoniar su Evangelio concordes, unidos en la verdad y en el amor, puesta su mirada en Cristo, único Señor, con el propósito de llegar a ser en él una sola cosas, según su oración al Padre, propicias a la deseada comunión eclesial, abiertos los deseos ecuménicos de par en par.

Misión y Unidad... un camino para que la Iglesia sea creíble en una sociedad que busca gestos más que palabras. La reconciliación entre los cristianos no es un tema de reflexión, sino una evidencia, como lo vamos a vivir en este fin de semana en este IV Congreso... gracias a todos por vuestra presencia sin la cual esta realidad no sería posible....

M.^a José DELGADO MERINO

Misionera de la Unidad

PALABRAS DE JUAN PABLO GARCÍA MAESTRO, COORDINADOR DEL CONGRESO

En primer lugar, deseo dar las gracias a las hermanas Misioneras de la Unidad por haber aceptado, una vez más, que un servidor coordinara este Congreso de Ecumenismo. Estos Congresos, como muy bien sabéis, se vienen celebrando cada dos años en la ciudad de Madrid. El primero se celebró en el 2004 para conmemorar el 40 aniversario del decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II; en el segundo afrontamos el *Directorio práctico del Ecumenismo* (2006), y en el del año 2008 reflexionamos sobre la III Asamblea Ecu­ménica Europea celebrada en la ciudad rumana de Sibiu.

¿Qué pretendemos con la celebración de este IV congreso en el que conmemoramos el primer Centenario de la Asamblea Misionera de Edimburgo (1910-2010)?

En primer lugar que tomemos conciencia que la evangelización continúa siendo el gran desafío de las Iglesias. La naturaleza diversa del cuerpo de Cristo no tiene por qué ser «un obstáculo» para la unidad, sino más bien un reflejo de la verdadera unidad. Hacia ello vamos, y los cristianos y las Iglesias debemos ser conscientes de que, con nuestras actitudes, obstruimos o facilitamos este camino hacia un testimonio pleno del evangelio que, como nos recuerda san Pablo, no consiste en palabras, sino en la eficacia de nuestro testimonio de vida (1 Cor 4, 20).

Sin duda alguna los retos que nos presenta nuestro mundo son de tal envergadura que sólo haciendo realidad el sueño del Señor («*ut unum sint*») estaremos en condiciones de poderlos afrontar aiosamente. La opacidad de occidente a Dios, la falta de significancia pública del Evangelio en nuestra cultura y la invisibilización a que sometemos la pobreza, el dolor y la injusticia, justifican que, más allá de diferencias, nos sintamos convocados por el mismo Señor para anunciar la Buena Noticia, desde la diversidad, sí, pero sobre todo provocando en nuestros interlocutores ese mismo maravillamiento que suscitaban las plurales comunida-

des cristianas primitivas: «Mirad como se aman». El diálogo y la fraternidad entre nosotros, ahondando en lo fundamental que nos vincula, es condición necesaria de un mensaje que reclama cada vez más la credibilidad de mensajeros que no pueden presentarse disputando entre ellos, las más de las veces sobre cuestiones secundarias. El amor de Cristo nos urge y el desamparo del mundo nos reclama a buscar la unidad como credencial de la misión.

En este IV Congreso es necesario recordar las palabras del que fue motor de la Conferencia de 1910, John Mott. Con enorme plasticidad evocaba ideas similares:

*«Debemos **convertir las piedras de tropiezo en peldaños de una escalera.** Esta es la tarea de los cristianos, de todos los cristianos, que no son llamados a entablar disputas doctrinales, tantas veces inútiles, ni a acusarnos de herejías que ya no existen, sino a respetarnos y, en el amor de los unos a los otros, reconstruir la imagen de la Iglesia cristiana que, en su manifestación histórica, ha quedado tan maltrecha que difícilmente podemos reconocer en ella, el rostro amoroso de Cristo».*

La Misión y la Unidad se reclaman una a la otra. Ser uno en Cristo exige dar testimonio juntos de Cristo. Cien años después de la celebración de Edimburgo en 1910 debemos asumir el reto de una misión en común en el siglo XXI. Ojalá que este Congreso suponga un fructífero traspaso de antorcha en una carrera hacia la meta de la unidad que reclama de nosotros seguir avanzando pasos apasionantes como los que queremos dar estos días. Muchas gracias.

JUAN PABLO García Maestro

CONFERENCIAS

ANÁLISIS HISTÓRICO DE LA CONFERENCIA MISIONERA MUNDIAL DE EDIMBURGO: DE 1910 A NUESTROS DÍAS

*Conferencia para el IV Congreso sobre Ecumenismo,
Madrid*

1. LA CONFERENCIA DE 1910¹

La Conferencia Misionera Mundial, celebrada del 14 al 23 de junio de 1910 en Edimburgo, reunió a responsables de sociedades misioneras con sede en Europa y en América del Norte, así como a misioneros comprometidos en los diferentes ámbitos de la misión. La cantidad de delegados se había asignado según la parte del presupuesto destinada por cada sociedad a la misión en el exterior. El número de delegados oficiales fue de 1.215, de los cuales 207, o sea el 17%, eran mujeres. De esas 1.215 personas, sólo 19 procedían de lo que llamaríamos hoy el «Sur», principalmente de Asia. Sólo un participante podía considerarse africano, y no había ninguno procedente de América Latina.

Preparativos de la Conferencia

La Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo se considera tradicionalmente como el punto de partida simbólico del movimiento ecuménico contemporáneo. Desde el punto de vista histórico, esto es cuestionable, dado que, ya desde 1854, por lo menos, se celebraron conferencias misioneras a intervalos irregulares, algunas de las cuales llevaban el título de «ecuménicas», como es el

1. Numerosas obras se han dedicado a la Conferencia de 1910. La publicación más reciente, que puede considerarse como la referencia principal a ese respecto, es la de BRIAN STANLEY, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*. Grand Rapids, MI & Cambridge, UK, Eerdmans, 2009. Las reflexiones de misiólogos contemporáneos sobre el significado histórico y actual de los trabajos de las ocho comisiones de la Conferencia de 1910 se recopilaron en el libro publicado bajo la dirección de David A. Kerr & Kenneth R. Ross (eds.) *Edinburgh 2010. Mission then and now*. Oxford, Regnum Books International, 2009.

caso de la más importante, la de Nueva York, en 1900². En su origen, la Conferencia de Escocia (imaginada a partir de 1907 y propuesta por los estadounidenses) hubiera debido llamarse «Tercera Conferencia Ecuménica», pero el Comité Preparatorio internacional juzgó que no debía utilizarse ese término, por dos razones que no carecen de interés cuando se las relee cien años después:

- a. los temas abordados deberían haber sido más amplios
- b. deberían haber participado otras iglesias históricas³.

La Conferencia fue planificada por representantes de las sociedades misioneras norteamericanas y británicas, siendo los dos organizadores principales, John Mott (estadounidense) y Joe Oldham (escocés)⁴. El primero fue elegido presidente y el segundo secretario de la Conferencia.

La Conferencia fue preparada con mucho esmero, lo que la distinguió de las conferencias anteriores. Se decidió constituir ocho comisiones de estudio, encargadas de elaborar un informe sobre la situación misionera basado en los cuestionarios enviados a personas que participaban en los diferentes ámbitos de la misión. Cada comisión se encargaría de presentar a la Conferencia un informe cuya síntesis se enviaría con anticipación a todos los delegados.

Los temas elegidos fueron los siguientes:

1. La predicación del Evangelio a todo el mundo no cristiano
2. La iglesia en el ámbito de la misión
3. La educación en su relación con la cristianización de la vida nacional
4. El mensaje misionero en su relación con las religiones no cristianas
5. La preparación de los misioneros
6. La base metropolitana de las misiones

2. Por lo que respecta a la influencia de los movimientos misioneros en el ecumenismo a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, véase RUTH ROUSE: «Voluntary Movements and the Changing Ecumenical Climate», y KENNETH SCOTT LATOURETTE, «Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council» en: Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, Vol. 1, 1517-1948*, pp. 307- 402. En francés puede consultarse la obra clásica de JEAN-FRANÇOIS ZORN: *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris, Les Bergers et les Mages & Karthala, 1993, pp 687-704 (Capítulo «La participation de la Mission de Paris au mouvement missionnaire mondial de 1860 à 1910»).

3. Como es el caso de la Iglesia Católica Romana o las iglesias ortodoxas.

4. Las biografías clásicas de estas dos personalidades son: C. HOWARD HOPKINS, *John R. Mott 1865-1955. A biography*. Grand Rapids, Eerdmans, 1979. KEITH CLEMENTS: *Faith on the Frontier. A life of J.H. Oldham*. Edinburgh, T. & T. Clark and Geneva, WCC, 1999. Es particularmente importante la consulta del capítulo de Clements sobre Edimburgo.

7. Las misiones y los gobiernos
8. La cooperación y la promoción de la unidad⁵

Habida cuenta del tema del coloquio de Madrid, centraré mi ponencia en el último tema. Ahora bien, es necesario mencionar ante todo dos debates de fondo que caracterizaron los años de preparación de la Conferencia.

El primero tenía que ver con la regla de base que había sido convenida, o sea que era necesario excluir de las deliberaciones de la Conferencia cualquier cuestión de índole dogmática o de orden eclesiástico que pudiera dividir a los participantes. La Conferencia debería ocuparse exclusivamente de cuestiones de cooperación práctica con miras a una mejor evangelización en el mundo. Aunque había acuerdo respecto de esa regla de base, hubo una discrepancia entre los protestantes estadounidenses y los anglicanos respecto de si la regla debía aplicarse asimismo a los trabajos de las comisiones. El talento diplomático de Oldham permitió llegar a un compromiso satisfactorio para ambas partes.

Otro debate sobre una cuestión igualmente delicada hizo peligrar la celebración de la Conferencia. Un grupo de estadísticos estaba encargado de producir un atlas del avance de las misiones. Se planteó entonces la cuestión de saber qué partes del mundo debían incluirse. En pocas palabras, podría decirse que las organizaciones con tendencia más evangélica consideraban que las regiones con muchos cristianos «nominales» no podían considerarse realmente «cristianas», por lo que deberían incluirse en el atlas misionero. Altos representantes de la Iglesia de Inglaterra opusieron su veto. Según ellos, no había que incluir en el atlas la obra de misiones que tenían como objetivo o como efecto convertir a miembros de iglesias existentes. Si ese era el caso, se retirarían de la Conferencia. Es muy significativo comprobar que el problema del proselitismo ya era un factor de división del «movimiento ecuménico» antes de su nacimiento oficial. Y muestra bien que se trata de uno de los temas principales que debe abordarse reiteradamente para cambiar las prácticas y curar las memorias. El debate sobre el atlas desembocó en compromisos: se decidió excluir a América Latina, con excepción de la obra con los indígenas y los inmigrantes no cristianos. Y, por último, se aceptó incluir a los países en los que había una importante mayoría musulmana como Turquía, Irán o Egipto, a pesar de la larga tradición histórica de las iglesias que existían en esos países⁶.

Los encargados de la preparación de la Conferencia de Edimburgo estaban empeñados en que los representantes de la Iglesia de Inglaterra ocuparan pues-

5. Traducción al español de los títulos que figura en la obra de ZORN, *op. cit.*, pp. 697-701

6. Para una información más detallada sobre el conjunto de los acontecimientos, véase CLEMENTS, *op. cit.*, pp. 73-90 y STANLEY, *op. cit.* pp. 18-72.

tos en los comités y las comisiones. Al comentar más tarde los acontecimientos de 1910, Oldham dijo que, a su entender, la decisión de Charles Gore, Obispo de Birmingham, y personalidad prominente de la corriente anglocatólica, de aceptar en 1908 la invitación a participar en Edimburgo, fue un momento decisivo en la historia del movimiento ecuménico. De no mediar esa decisión, la corriente «*high church*» de la Iglesia de Inglaterra y de la sociedad de misión que dependía de ella⁷ hubiera quedado fuera de la Conferencia. De esa forma, según Oldham, se hubiera privado a la Conferencia de la presencia del Arzobispo de Canterbury, Randall Davidson, en su apertura oficial⁸. Ahora bien, fue precisamente el encuentro entre evangélicos estadounidenses y británicos, protestantes de Europa continental y anglocatólicos lo que hizo que Edimburgo fuera el hito que marcó el comienzo de un ecumenismo más amplio.

Suele considerarse que la palabra de orden lanzada por John Mott y el Movimiento Voluntario del Estudiante para las Misiones: «la evangelización del mundo en nuestra generación», pasó a ser la palabra de orden de la Conferencia de Edimburgo. Sin embargo, el Comité Preparatorio fue sensible tanto a las críticas formuladas, sobre todo por el misiólogo alemán Gustav Warneck, en el sentido de que una insistencia en la expansión cuantitativa podría dejar de lado el aspecto cualitativo y el aporte indispensable de las comunidades cristianas locales, como a la necesidad de evitar toda desconfianza de proselitismo protestante en medios católicos a la que podría dar lugar la formulación de Mott. Así pues, el Comité modificó el tema de la forma siguiente: «Conferencia Misionera Mundial: para examinar los problemas misioneros en relación con el mundo no cristiano»⁹.

Los trabajos de la Comisión VIII

El informe presentado a la Conferencia por la Comisión VIII es esencial para nuestro objetivo y para el tema de este Congreso. En la introducción, la Comisión recuerda que, en sus trabajos, también se ha basado en las respuestas a los cuestionarios que había enviado a los misioneros. Esas preguntas se referían a

7. Society for the Propagation of the Gospel.

8. STANLEY, *op. cit.*, p. 5.

9. DAVID A. KERR y KENNETH R. ROSS: «La Conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg en 1910. Ses huit commissions dans leur contexte historique et leur signification permanente» in: *Histoire et Missions chrétiennes*, *op. cit.*, pp. 12-13. Original en inglés: «Introduction: The Edinburgh 1910 World Missionary Conference: Its Eight Commissions in Historical Context and their Continuing Significance» in: Id. (eds), *Edinburgh 2010 – Mission then and now*. Oxford, Regnum Books, 2009, pp. 6-7.

diversos temas, como la presentación de ejemplos de cooperación entre misioneros y entre sociedades, la delimitación de los ámbitos de trabajo, los salarios de los cristianos a nivel local, la disciplina, y muchos otros¹⁰. Una de las preguntas planteadas concernía a las relaciones con los católicos: «¿Han tenido ustedes una experiencia de comprensión mutua o de cooperación con los católicos romanos sobre una u otra de esas cuestiones y cuáles fueron los resultados?» Respecto de las reacciones recibidas, el informe dice lo siguiente: «Queda claro, según la Comisión, que, aunque las relaciones personales con los misioneros católicos romanos suelen tener un carácter amistoso y que abundan los gestos individuales de cortesía, los representantes de la Iglesia Católica Romana no ven posibilidad alguna de entrar en acuerdo ni de participar en un compromiso práctico con representantes de otros organismos cristianos»¹¹.

Los redactores del informe precisan asimismo que han estado en contacto epistolar con el arzobispo Nicolai de la misión eclesiástica rusa de Tokio. Un pasaje de su respuesta vale su peso en experiencia ecuménica: «tengo relaciones amistosas, y diría más, fraternales, con todos los misioneros de otras secciones (de la iglesia, ed.) que conozco. Y ocurre lo mismo entre nuestros cristianos y los de ellos. Por nuestra parte, es así como queremos ser siempre, porque sabemos que para nosotros, los cristianos, la tarea principal es cultivar el amor cristiano hacia todos los hombres, y, en particular, para con nuestros hermanos en Cristo. Sin embargo, no existe una unidad verdadera y plena entre nosotros y otras secciones; y lo que es más, aún estamos lejos de esa unidad porque estamos divididos en materia de doctrina cristiana»¹².

Las respuestas del terreno ponen en evidencia una preocupación innegable por la falta de fuerzas frente a la inmensidad de la tarea, dado que el cristianismo sólo representa la tercera parte de la humanidad en su conjunto¹³. Diversos corresponsales insistieron en la importancia de intensificar la colaboración misionera, dado que no bastaba, según ellos, simplemente con enviar a más personas.

10. *World Missionary Conference 1910, Report of Commission VIII, Co-operation and the Promotion of Unity, with supplement: presentation and discussion of the report in the conference on 21st of June 1910*. Edinburgh & London, Oliphant, Anderson & Ferrier; New York, Chicago and Toronto, Fleming H. Revell Company, 1910. pp. 1-2 (= Informe de la Comisión VIII).

11. Informe de la Comisión VIII, *op. cit.*, pp. 2 y 3.

12. Informe de la Comisión VIII, *op. cit.*, p. 4. Las traducciones al español no son oficiales.

13. Según las estadísticas publicadas anualmente por el *International Bulletin for Missionary Research* en su número de enero, el porcentaje de cristianos ha permanecido bastante estable durante los últimos 100 años. El crecimiento numérico del cristianismo no representa un crecimiento en cuanto al porcentaje. Esta situación podría merecer una reflexión teológica respecto del significado de la misión, aunque también respecto de la intención y el plan de Dios para la humanidad, así como del papel de otras religiones en esa perspectiva.

La unidad de la iglesia es tanto un medio para lograr una misión más eficaz, como un objetivo misionero esencial que es necesario alcanzar: «Para la realización del objetivo último y más elevado de toda obra misionera: el establecimiento en esos países no cristianos de la Iglesia Una de Cristo, es necesario alcanzar una verdadera unidad»¹⁴. Esta formulación fue adoptada por la Comisión en su propio informe.

Otras opiniones dejaron claro que la multiplicidad de organismos misioneros no contradice un espíritu de unidad y de cooperación, y que la independencia de las sociedades les da una gran flexibilidad y libertad de acción. Sin embargo, era necesario luchar contra el desconocimiento mutuo y evitar la competencia, que aún están demasiado presentes sobre el terreno, y que son al mismo tiempo obstáculos para la eficacia.

Por lo que respecta a su percepción de los esfuerzos de unión orgánica y a las tentativas existentes de las federaciones de iglesias, la Comisión VIII logró, en su informe, formular con una claridad extraordinaria dos formas diferentes de enfocar esa cuestión así como el desafío de la unidad. A continuación presentamos un resumen, respetando el lenguaje y el tiempo verbal de la época:

Para un primer grupo de cristianos, lo esencial reside en el significado trascendente de la fe en la trinidad, el perdón de los pecados, la vida eterna y las Escrituras cristianas entendidas como autoridad y guía. Los cristianos ya están unidos en la fe y en la experiencia de una comunidad íntima. Los ámbitos en los que aún hay discrepancias —por más serias que sean— parecen ser secundarios y subordinados. Esas cuestiones deberían poder conciliarse en el marco de la unidad esencial que ya existe. Sobre esa base, el modelo de cooperación que puede elaborarse es el de una federación de iglesias en la que cada iglesia conserve total libertad en materia de doctrina y de organización, al mismo tiempo que reconoce el ministerio y las reglas de las otras, y acepta la libre transferencia de miembros entre unas y otras iglesias federadas. No se trata de alcanzar una total uniformidad. No deben imponerse divisiones a las iglesias nacidas de la misión, sino que es necesario dejarlas desarrollarse por sí mismas de la manera que se adapte mejor a su vida.

Por el contrario, un segundo grupo insiste en el hecho de que es la tradición plena y rica del cristianismo la que debe transmitirse a las iglesias recientemente implantadas. Ese grupo acepta el hecho de una unidad esencial, pero consideran que las materias en las que hay desacuerdo son esenciales del mismo modo para la revelación divina y los medios de la gracia. Afirman además que existe la respon-

14. Informe de la Comisión VIII, *op. cit.*, p. 5.

sabilidad de transmitir al mismo tiempo las cosas esenciales para la fe y las medidas de salvaguarda que las preserven para las generaciones futuras, en la metrópolis y en el exterior. Las formas de organización de la iglesia no dejan de tener importancia, dado que encarnan verdades fundamentales, esenciales para el futuro del cristianismo. Por consiguiente, no es posible unirse a una federación que estaría organizada según el modelo indicado anteriormente, porque no hay un reconocimiento del ministerio. La unidad debe buscarse mediante una reflexión paciente, acompañada de la oración, hasta que se haya logrado una forma en la que pueda conciliarse todo lo que sea verdad a nivel de los principios¹⁵.

La Comisión no quiso elegir entre esas dos posiciones, y consideró que su deber era presentarlas a los delegados. No recomendó a la Conferencia que entrara en materia sobre esas cuestiones. Los acuerdos alcanzados durante los preparativos excluían esa posibilidad. Sin embargo, el simple hecho de que la Comisión VIII haya querido explicar con tanto detalle lo que estaba en juego a nivel de fe y constitución permite al observador contemporáneo apreciar hasta qué punto los miembros de la Comisión tenían conciencia de la importancia de la unidad visible para una misión fiel al mandato de Cristo.

2. LA INFLUENCIA ECUMÉNICA DE 1910

Aunque la Conferencia se había convocado para intercambiar los mejores medios de anunciar el Evangelio al mundo, por lo que tenía un objetivo específicamente misionero, fue su influencia sobre el movimiento ecuménico naciente la que le dará su verdadera importancia histórica. Deseo hacer cuatro observaciones a ese respecto:

A. El **carácter ecuménico** de Edimburgo era ciertamente limitado, dado que no había ni católicos ni ortodoxos. Sin embargo, como ya hemos señalado, el encuentro entre protestantes y anglicanos llevaba en sí el germen de futuros avances ecuménicos. Y, durante los debates, los anglicanos defendieron posiciones que, a mi manera de ver, iban en el sentido de los intereses de las iglesias católicas y ortodoxas que no estaban presentes¹⁶.

Sin embargo, cabe señalar que un obispo católico participó indirectamente en la Conferencia mediante una carta que había escrito a Silas Mc Bee, vicepresidente

15. *Ibid.*, p. 137.

16. En esa época, las relaciones entre católicos y anglicanos eran bastante tensas, tras el debate sobre el valor de las ordenaciones anglicanas que había negado el Vaticano en 1896. Véase DANIEL MOULINET, «Réactions catholiques face aux tentatives d'union des Eglises au début du XXe siècle», in: *Histoire et Missions chrétiennes*, op. cit. pp. 137-154.

sidente de la Comisión VIII, que era a su vez un laico episcopal estadounidense. Se trataba de Geremia Bonomelli, obispo de Cremona en Italia, quien entonces tenía 79 años. Los dos hombres se conocían y se apreciaban desde hacía algunos años. Esa carta fue leída en sesión plenaria de la Conferencia de Edimburgo el 21 de junio de 1910, accediendo al deseo expresado por quien la había enviado. En su libro, Brian Stanley señala que el obispo Bonomelli era amigo de un sacerdote joven, Angelo Roncalli, futuro papa Juan XXIII¹⁷. Mons. Bonomelli aplaudió el proyecto de esa Conferencia en el que veía «un nuevo elemento unificador», una «noble aspiración» para trabajar, «por medio de todos los hijos de la redención, en la realización de la única Iglesia santa». Y dijo que los elementos discernidos eran suficientes para «constituir un terreno común de entendimiento» y «sentar una base sólida para la continuación de los debates, con objeto de promover la unión de todos los creyentes en Cristo»¹⁸.

La posición de Bonomelli era minoritaria en esa época, en particular su defensa de la idea de libertad religiosa. Por otra parte, la Conferencia de Edimburgo no suscitó muchas reacciones u observaciones del lado católico, al menos en el mundo francófono¹⁹. Las relaciones con la Iglesia de Inglaterra seguían siendo tensas, y existía un gran recelo por parte del Vaticano frente a las tendencias liberales y sociales del protestantismo. Así fue como el papa Benedicto XV, quien se había mostrado favorable personalmente a la iniciativa de una conferencia de Fe y Constitución, no consideró necesaria la participación católica. El Movimiento de Vida y Acción había experimentado el mismo rechazo cuando celebró su Conferencia en Estocolmo, en 1925²⁰.

B. En casi todas las páginas del informe de la Comisión VIII, encargada de la cooperación en la misión, se puede discernir un alegato en favor de una **unidad** mayor de lo que parecía posible en esa época. Y eran frecuentes las intervenciones en el pleno que expresaban la esperanza de una unidad futura que incluyera las iglesias de Roma y de Oriente. El tema tuvo mayor importancia durante la

17. Stanley, *op. cit.*, p. 12, se remite a un artículo de JOAN DELANEY, M.M., en *Ecumenical Review* 52:3, julio de 2000. El texto en inglés de la carta de Monseñor Bonomelli figura in extenso en las actas de la sección de la Conferencia dedicada al informe de la Comisión VIII y, en versión en francés, en la *Histoire et Missions chrétiennes*, No 13, mars 2010, pp. 169-172, traducción de Claire-Lise Lombard.

18. *Histoire et Missions chrétiennes, op. cit.*, p. 172.

19. Según el análisis de Daniel Moulinet, profesor de Historia religiosa moderna y contemporánea en la Facultad de Teología de la Universidad de Lyon. Véase «Réactions catholiques...», *op. cit.*

20. *Op. cit.*, p. 150.

Conferencia de lo que permite suponer la decisión, que mencionamos al comienzo de esta ponencia, de excluir las cuestiones eclesiológicas.

C. La experiencia extraordinaria de comunión espiritual que vivieron muchos participantes, produciría en ellos un cambio profundo, de forma que algunos de ellos habrían de comprometerse de cuerpo y alma en los diversos movimientos que desembocarían en 1948 en la formación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI). En particular, fue el caso del obispo episcopal estadounidense Charles Brent quien, según sus propias palabras, se «convirtió» durante la Conferencia de Edimburgo. Fue él quien, algunos meses más tarde, tuvo la visión de la necesidad del movimiento de Fe y Constitución.

D. La única **decisión oficial** tomada por la Conferencia fue la creación de un comité provisional de continuación. Ese comité se institucionalizaría diez años más tarde pasando a ser el *Consejo Internacional de Misiones* (1921). Otra consecuencia inmediata de la Conferencia de Edimburgo fue la publicación de una revista académica sobre misión, *International Review of Missions*, cuyo primer número se publicó en Enero de 1912. Según Keith Clements, esas dos decisiones contribuyeron grandemente a la influencia histórica de la Conferencia de Edimburgo²¹.

3. UNA MIRADA SOBRE LA EVOLUCIÓN MISIOLÓGICA ECUMÉNICA EN EL SIGLO PASADO

Me he visto obligado a hacer opciones y a simplificar las descripciones de las tendencias teológicas, por lo que les pido me disculpen.

A. Rupturas

1. Tras la celebración de la Conferencia de Edimburgo, la corriente misionera protestante mayoritaria se reunió en el Comité de Continuación, y, a partir de 1921, en el Consejo Internacional de Misiones (CIM), uno de los organismos que, juntamente con Fe y Constitución y Vida y Acción plasmaron el ecumenismo contemporáneo. El CIM fue el propulsor de las grandes conferencias misioneras mundiales de Jerusalén (1928), Tambaram (1938), Whitby (1947), Willingen

21. CLEMENTS, *op. cit.*, p. 73.

(1952) y Achimota (1958). Cada una de esas conferencias examinó las prioridades misiológicas y el contexto cultural y sociopolítico de su época²². Los debates fueron muy animados, en particular entre los misiólogos del mundo anglófono y los de Europa continental, por ejemplo sobre la relación con las otras religiones. Las sociedades de misión de tendencia evangélica más conservadora, que habían participado en Edimburgo se alejaron del CIM tras las controversias en torno a la publicación en los Estados Unidos de América de la serie titulada «Fundamentals», y como reacción contra las tendencias teológicas liberales²³. Fue el comienzo de una serie de rupturas que afectaron duramente a la teología y la práctica misionera protestante durante todo el siglo XX²⁴.

2. Una segunda ruptura significativa se produjo en torno a la cuestión de la fusión del CIM con el CMI a finales de los años 50. Varios consejos misioneros miembros del CIM expresaron su oposición a una integración institucional de la misión en la iglesia, ante el temor de que la iniciativa en materia de evangelización se viera frenada por consideraciones de política eclesiástica o nacional, y sometida a las lógicas institucionales. Para los defensores de la fusión, era el resultado lógico de la evolución del pensamiento misiológico y del estrecho lazo vislumbrado entre misión, iglesia y unidad, de lo que da testimonio la declaración del Comité Central del CMI formulada en Rolle (Suiza), en 1951: «En particular, deseamos llamar la atención sobre una confusión reciente en la utilización del término «ecuménico». Es importante insistir en que se utilice correctamente la palabra [ecuménico], que viene del griego y significa toda la tierra habitada [oikoumene], o sea para describir todo lo que tiene que ver con la tarea de toda la Iglesia de aportar el Evangelio a todo el mundo. Así pues, ese término se refiere por igual al movimiento misionero y al movimiento en favor de la unidad, y no

22. Existen numerosos estudios sobre las conferencias misioneras del CIM y del CMI. Cabe mencionar en particular los que figuran en los tres tomos de la *History of the Ecumenical Movement* publicados por el CMI en Ginebra, así como los artículos correspondientes del *Dictionary of the Ecumenical Movement*, publicado asimismo por el CMI y, en francés, las entradas correspondientes del *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, publicado bajo la dirección de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille y Marc Spindler, Paris, Cerf; Genève, Labor et Fides; Yaoundé, CLE, 2003.

23. El término fundamentalismo fue creado por un periódico bautista estadounidense en 1920 para describir a los conservadores. La serie de libros mencionada defendía, contra las tendencias liberales y darwinistas, los pilares siguientes del cristianismo: nacimiento virginal de Jesús, su resurrección corporal, su divinidad, el sacrificio expiatorio, la inerrancia de las Escrituras. Véase: OLIVIER FAVRE: *Les Eglises évangéliques de Suisse. Origines et identités*. Genève, Labor et Fides, 2006, pp. 47 ss.

24. Véanse las reflexiones de Stanley respecto de la posición de las sociedades llamadas «faith missions», *op. cit.*, pp. 320-24.

debe utilizarse para describir este último como opuesto al primero (...). Nuestra preocupación (...) es encontrar en pensamiento, en actos y en nuestra forma de organización, la unidad verdadera entre la misión de la Iglesia en el mundo (su apostolado) y la obligación que tiene la Iglesia de ser una»²⁵.

3. Tras la Conferencia del CIM que se celebró en Willingen, en 1952, puede decirse que se asistió a una especie de cambio de paradigma en materia de misiología ecuménica. Mientras que la misión solía considerarse como una tarea reservada a ciertos cristianos individuales, o a sociedades misioneras, y, en el mejor de los casos, como un mandato a toda la Iglesia, cada vez más, es hacia Dios que se dirigieron todas las miradas como el origen y el responsable de la misión. En adelante, la misión se habría de concebir como la *missio Dei* en la que la iglesia está llamada a desempeñar una función, aunque secundaria. Existen varias comprensiones de la *missio Dei*: una más clásica, eclesial, otra más social o política. Esta última tendencia predominó, ofreciendo una base teológica para una reinterpretación positiva de los acontecimientos en el mundo secular como signos de la actividad y la presencia de un Dios en misión. El llamamiento dirigido a la Iglesia ya no era el de asumir la entera responsabilidad del testimonio en una trayectoria que parte de Dios quien envía a Cristo, quien, a su vez, por el Espíritu, envía a la iglesia al terreno de la misión, sino interpretar los «signos de los tiempos» para unirse a Dios allí donde Dios ya estaba presente y activo – en el mundo social, político y económico. Lo que se ha llamado a veces la «teología del apostolado» ejerció una fuerte influencia sobre el Consejo Mundial de Iglesias durante los años 60 y 70, y contribuyó a una fuerte politización del compromiso misionero, aunque también a una ampliación acertada e indispensable del horizonte y del contenido del mensaje. En efecto, en la época, era corriente afirmar que el objetivo de la *missio Dei* era la justicia, la liberación, la paz y la humanización de las estructuras, que se resume en una palabra de la Biblia, *shalom*. En ese sentido, se habla, desde mediados del siglo pasado, de misión «holística»²⁶.

Esa evolución tuvo repercusiones en muchos ámbitos, como, por ejemplo, en la creación del Programa de Lucha contra el Racismo, del diálogo interreligioso y en el esfuerzo considerable desplegado por el CMI para defender los derechos humanos frente a las dictaduras de América Latina. Asimismo proporcionó la argumentación teológica a las versiones asiáticas y africanas de la teología de

25. WCC: *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee, Rolle (Switzerland), August 4-11, 1951*, p. 65. Traducción al español no oficial.

26. Véase «*Missio Dei* revisited – Willingen 1952-2002», número temático de *International Review of Mission* Vol. XCII No. 367, October 2003.

la liberación, a partir del momento en el que la opción preferencial por los pobres y los oprimidos pasó a considerarse —con el apoyo de firmes bases bíblicas— el centro de la *missio Dei*. La Asamblea del CMI de Uppsala, las conferencias misioneras de Bangkok y Melbourne estuvieron claramente influidas por esa misiología.

Paralelamente, la evolución del pensamiento misionero protestante clásico y ecuménico reconoció a cada iglesia, allí donde se encuentre, su propia responsabilidad en el testimonio, poniendo fin a la distinción entre iglesias «madres» e iglesias «hijas», o incluso, aunque con menos éxito, entre las iglesias de envío y las iglesias de acogida de misioneros. En la Conferencia de Ciudad de México, celebrada en 1963, se encontró la terminología precisa al hablar de «la misión en los seis continentes». Se puso en tela de juicio la dinámica misionera clásica, del Norte hacia el Sur, al igual que la pretensión de las grandes sociedades misioneras de que eran las únicas responsables de llevar el Evangelio a quienes aún no lo conocían. Por último, en el marco del CMI, los misiólogos fueron los más ardientes defensores de una verdadera teología contextual, sobre todo a partir de la Conferencia de Bangkok en 1973.

4. El conjunto de los acontecimientos mencionados, paralelos, como cabe recordar, a la apertura que se vivió en la Iglesia Católica Romana tras el Concilio Vaticano II, suscitó una viva reacción en los medios protestantes más conservadores. Bajo el impulso de la organización de Billy Graham, se celebraron varias reuniones a partir de mediados del decenio de los años 60 para expresar su oposición a las tendencias mencionadas. Finalmente, en 1974, tuvo lugar el gran Congreso que votó la «Declaración de Lausana», como una carta de misiología evangélica, y creó el Comité de Lausana para la evangelización del mundo²⁷. Es posible leer punto por punto esa Declaración como una crítica a las tesis defendidas entonces por el CMI. Gracias a la influencia de cristianos del Sur, en particular de América Latina, presentes en el Congreso, aunque también a John Stott, su redactor, la Declaración de Lausana presentaba asimismo elementos para una futura aproximación²⁸. En la Declaración se afirma claramente la prioridad del anuncio del Evangelio sobre cualquier otra actividad, pero se reconoce la

27. El Congreso se celebró en Lausana (Suiza), de ahí el nombre del movimiento que es, cabe precisar, una asociación de personas individuales, y no, como es el caso del CMI, una organización basada en la adhesión de iglesias. Es posible ser miembros del movimiento de Lausana y de una iglesia afiliada al CMI.

28. JOHN STOTT (ed.), *Making Christ Known. Historic Mission Documents from the Lausanne Movement, 1974-1989*. Grand Rapids, Eerdmans, 1996.

acción social como elemento constitutivo del testimonio cristiano. Sin embargo, por lo que respecta al diálogo interreligioso, la posición permaneció estrictamente exclusivista. Se abrió así una nueva brecha institucional en el mundo de la misión.

La mención de las rupturas sucesivas en el movimiento misionero no católico pone en evidencia que existe un debate en relación con la reivindicación de la herencia de la Conferencia de 1910. Los medios que generalmente se clasifican como evangélicos conservadores estiman que el movimiento de Lausana y las misiones a las que está ligado, fueron más fieles a la visión misionera original de Edimburgo: la prioridad del anuncio del Evangelio en todas las partes donde aún no se conozca. Los medios ecuménicos recuerdan en primer lugar cómo los temas abordados en Edimburgo, y después en el marco del CIM, van mucho más allá de la sola «evangelización»²⁹, y, en segundo lugar, que el mundo ha evolucionado desde 1910, sobre todo después de las dos guerras mundiales provocadas por naciones que pretendían ser un modelo de civilización cristiana. Según el CMI, esta situación hace que deban considerarse caducas ciertas concepciones de Edimburgo. Por último, los misiólogos ecuménicos insisten en la continuidad institucional entre Edimburgo, el CIM y el CMI.

B. Renovación de las relaciones

Desde entonces, se han multiplicado las tentativas para restablecer los vínculos entre los responsables misioneros y eclesiales de esas diversas tendencias. Puede afirmarse *à posteriori* que tres textos fundamentales han desempeñado una función capital en ese sentido. El primero es, como ya he mencionado, la propia *Declaración de Lausana*³⁰, que abre la puerta al diálogo sobre el papel sociopolítico del testigo. El segundo es la Encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI³¹ cuya visión holística ha ayudado mucho a los misiólogos a abandonar alternativas demasiado rígidas y, por lo tanto, reductoras. El tercero es el documento *Misión y Evangelización: una afirmación ecuménica*, aprobado por el CMI en 1982³², que logra hacer una

29. Considerada en el sentido de la proclamación *ad gentes*. En la Iglesia Católica, el término «evangelización» suele tener un significado de testimonio global que se aproxima a lo que el CMI entiende por «misión».

30. Véase STOTT, *op. cit.*

31. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html

32. «Misión y evangelización: una afirmación ecuménica», en: J. MATTHEY (ed.): «*Vosotros sois la luz del mundo*». *Declaraciones del Consejo Mundial de Iglesias sobre misión – 1980-2005*. Ginebra, CMI, 2005, pp. 4-43.

síntesis entre el anuncio del Evangelio, la vida y la liturgia de la iglesia y el compromiso de estar al lado de los pobres en aras de su liberación. Es necesario recordar que, desde 1961, los teólogos ortodoxos participaron plenamente en la reflexión misiológica del CMI.

A esos tres documentos se sumaron otros elaborados por las iglesias y las organizaciones mencionadas, pero creo que fueron esos documentos los que abrieron el camino a nuevas formas de colaboración *ad hoc* o institucional, así como a los acercamientos en materia de teología de la misión. Eso no ocurrió en el espacio de pocos años sino que, teniendo en cuenta los progresos y los retrocesos, se produjo en el curso de un período de 30 años. Y, últimamente, la nueva atención prestada al significado misiológico del polo Iglesia en la misión de Dios ha contribuido de diversas formas a establecer nuevos vínculos entre los enfoques mencionados. En tanto los católicos y los ortodoxos nunca habían dejado de afirmar el papel central de la Iglesia, la teología del CMI volvió a darle importancia de forma clara en el marco de las reflexiones sobre la relación entre eclesiología y misión, mientras que los teólogos evangélicos, por su lado, volvieron a dar importancia en sus textos a la iglesia³³.

Más recientemente, los diálogos y contactos se ampliaron para incluir a representantes de iglesias pentecostales clásicas, principalmente a teólogos formados en las universidades. Eso contribuyó a la renovación del enfoque de la pneumatología, de la relación entre fe, comunidad eclesial y sanación, de los carismas y de la oralidad en la misión. Entre los contactos que cabe recordar, mencionemos la presencia de David du Plessis, organizador entonces de las primeras grandes conferencias pentecostales mundiales, en reuniones del CIM y del CMI a partir de los años 50, y después en una sesión del Concilio Vaticano II. Un paso decisivo fue el comienzo del diálogo teológico entre el Vaticano y los pentecostales ya en 1972, seguido mucho después de otros diálogos bilaterales; un comienzo de

33. Por lo que respecta al CMI, recordemos el estudio de Fe y Constitución sobre Naturaleza y misión de la iglesia y los documentos de la Comisión de Misión y Evangelización, publicados con ocasión de la Conferencia Mundial sobre Misión celebrada en Atenas en 2005. Por lo que atañe a la Alianza Evangélica Mundial, fue en la Declaración llamada de Iguazú formulada en 1999, donde se volvió a dar importancia a la iglesia.

Véase: Fe y Constitución: *Naturaleza y misión de la Iglesia*. Ginebra, CMI, 2005 (Documento de Fe y Constitución No 198). Original en inglés. Traducción en el sitio Web.

Respecto de la Comisión de Misión y Evangelización: véase: «Misión y Evangelización en la Unidad Hoy» en: J. MATTHEY (ed.), «*Vosotros sois la luz del mundo*», *op. cit.*, pp. 65-96; J. MATTHEY (ed.), *Come Holy Spirit, Heal and Reconcile! Report of the WCC conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 2005*. Geneva, WCC, 2008. Respecto de la Alianza Evangélica Mundial, véase: WILLIAM D. TAYLOR (ed.): *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids, Baker, 2000, copyright World Evangelical Fellowship.

reconciliación entre evangélicos y pentecostales con ocasión del Congreso de Manila en 1989, organizado por el Comité de Lausana; y, por último, la creación en 2000 de un Grupo Consultivo Mixto entre el CMI y los Pentecostales.

Esos acercamientos hicieron posible imaginar un amplio proceso común que reunió a numerosos sectores del cristianismo y culminó en la reunión internacional del Foro Cristiano Mundial, celebrado en 2007 en Nairobi, como prefiguración de la diversidad de copartícipes que habrían de reunirse en Edimburgo³⁴.

4. EDIMBURGO 2010

Originalidad de la celebración del centenario

La particularidad del proceso de estudios y de la Conferencia de 2010 reside precisamente en el hecho de que fueron concebidos y organizados conjuntamente por unas veinte iglesias y organizaciones ecuménicas, confesionales y misioneras. La lista es demasiado larga para nombrar a todas esas iglesias y organizaciones. Se trata, entre otras, del Consejo Mundial de Iglesias, del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, de la Alianza Evangélica Mundial, del Comité de Lausana para la Evangelización de Mundo, de delegados pentecostales y ortodoxos, de la Alianza Reformada Mundial, de la Federación Luterana Mundial, de los Adventistas del Séptimo Día, de la Organización de Iglesias Independientes Africanas. El hecho de que los altos dirigentes de esas entidades, incluidas algunas grandes iglesias pentecostales de África y Asia, hayan estado presentes en junio en Edimburgo puede considerarse en sí un acontecimiento si se tiene en cuenta que acabamos de salir de un siglo durante el cual, según he tratado de resumir, la mayoría de esos copartícipes estaban en conflicto en relación con el contenido del mensaje y los métodos en la misión. Por supuesto, numerosos temas de discrepancia aún no han sido zanjados, pero Edimburgo 2010 permitió documentar los progresos en cuanto a un acercamiento misiológico. No dispongo de suficiente espacio aquí para resumir las 300 páginas del libro en el que figuran los resultados del proceso de estudios³⁵, por lo que

34. En efecto, podría decirse que el Comité de Preparación de Edimburgo reunió a los responsables misioneros de los organismos e iglesias que habían participado en el Foro Cristiano Mundial celebrado en Nairobi a finales de 2007. Véase HUBERT VAN BEEK (ed.), *Revisioning Christian Unity. The Global Christian Forum*. Regnum Books, Oxford Centre for Mission Studies, 2009, 288 p.

35. DARYL BALIA and KIRSTEEN KIM (eds.), *Edinburgh 2010 – Witnessing To Christ Today*. Oxford, Regnum Books, 2010, 301 p. Este libro se envió a todos los delegados antes de la Conferencia. Los temas misioneros eran los siguientes: 1. Fundamentos de la misión; 2. La misión cristia-

me limitaré a comentar el tema de 2010 y algunos elementos destacados de los documentos de la Conferencia.

Tema de la Conferencia de 2010: Dar testimonio de Cristo hoy

El término «**testimonio**» ha sustituido al término evangelización. Es un término más frecuente en la Biblia para describir el mandato a los cristianos en general que el de evangelizar, reservado generalmente a Jesús y a los primeros apóstoles. No conlleva la agresividad que demasiado a menudo se proyecta con el término evangelización, debido a prácticas inaceptables. Hablar de testimonio entraña una visión de la misión que atañe al conjunto de la vida. El testigo difunde el mensaje no sólo mediante la palabra, sino mediante su actitud, su vida, como lo hizo Cristo. Es un término reconocido por católicos y protestantes, por evangélicos y pentecostales, por progresistas y conservadores.

Pero ¿dar testimonio de quién, de qué? Muchos hubieran deseado una referencia a la misión de Dios en el tema de 2010. La razón que llevó en última instancia a los organizadores a optar por la **referencia a Cristo** se debe al hecho de que en el mundo contemporáneo plurirreligioso, hablar de Dios no remite necesariamente al cristianismo. Así pues, se optó por una característica específica de nuestra fe, la referencia a Jesucristo.

«**Hoy**» reemplaza en cierto sentido la antigua formulación «en nuestra generación». Nos parece importante dar testimonio en relación con la actualidad presente, en diálogo con el mundo contemporáneo, para que el mensaje sea pertinente y creíble. Sin embargo, ya no existe actualmente en general el sentimiento casi apocalíptico de la inminencia del fin de los tiempos. Si podemos hablar de urgencia de la misión se debe a que el mensaje es fundamental para todos y cada cual. Ahora bien, el tiempo de Dios no depende de nuestra lectura del calendario.

Resultados, desafíos y esperanzas respecto de la misión

Se pueden discernir algunas líneas directrices en las deliberaciones e informes de la Conferencia, en particular en el Llamamiento Común afirmado por los

na en el contexto de las otras religiones; 3. Misión y postmodernidades; 4. Misión y poder; 5. Formas de compromiso misionero; 6. Educación y formación teológicas; 7. Las comunidades cristianas en los contextos contemporáneos; 8. Misión y unidad – eclesiología y misión; 9. La espiritualidad de la misión y el discipulado auténtico.

participantes en la última sesión. Para terminar esta ponencia, desearía resumir algunas de esas líneas y comentar su importancia en el marco de la evolución del pensamiento misiológico. Queda claro que se trata de una perspectiva personal.

Missio Dei

La misión procede del corazón mismo de Dios, entendido como Padre, Hijo y Espíritu. Uno de los grupos propuso la formulación según la cual la misión son los latidos del corazón de Dios o el pulso de Dios. Arraigar el compromiso misionero en la dinámica de Dios es, como hemos visto, el viraje fundamental que dio la misiológica ecuménica a mitad del siglo pasado. En esta ponencia, también hemos recordado cómo, tras varias décadas de debates y conflictos, se estaba superando la división teológica exagerada entre «misión de Dios» y «misión de la iglesia». Es verdad, sigue habiendo diferencias en cuanto al significado de una posible presencia universal de Dios. Puede sistematizarse exclusivamente en una teología de la creación o también incluyendo una perspectiva soteriológica. Aunque permanezcan interpretaciones diferentes en cuanto al significado de los términos, es alentador que hayamos podido decir juntos que nuestro compromiso, en última instancia, tiene su justificación en Dios considerado como un Dios activo, dinámico y constantemente presente, o sea, un Dios «en misión». Esto permite un enfoque más modesto del mandato específico de la Iglesia.

Revestidos de poder por el Espíritu

El término inglés *empowerment* ocupa un importante lugar entre los temas prioritarios de Edimburgo. Se habla del poder del Espíritu Santo que nos hace capaces a nosotros, discípulos de Cristo, de un testimonio fidedigno ante los creyentes de otras religiones, que actualiza en nosotros la presencia del Señor, y nos prepara para la misión gracias a los diversos carismas otorgados por gracia a cada cual. Así pues, se percibe el Espíritu Santo como la presencia sensible de Dios en lo cotidiano de la existencia. No se trata únicamente de una iluminación interior, ni tampoco, simplemente, de una presencia en la liturgia. Se puede discernir asimismo la influencia creciente de la experiencia y de la reflexión teológica pentecostales en el movimiento ecuménico en sentido amplio. Muchos son los teólogos que aceptan, actualmente, la comprensión del Espíritu Santo como fuerza dinámica que podemos vivenciar. Cuando se tiene en cuenta que hace cien

años el pentecostalismo en formación no tuvo contacto alguno con Edimburgo, y que, durante varias décadas, nos hemos denigrado y condenado mutuamente, se puede tener la medida del cambio operado. No se trata sólo de que los pentecostales y los carismáticos representen casi la cuarta parte del cristianismo, sino de que cada vez más son interlocutores en un diálogo teológico fructífero. Aún queda mucho camino por andar hacia la unidad en sentido amplio, pero Edimburgo será un hito muy importante.

Respeto y humildad – misión a la manera de Cristo

«Estamos llamados a encontrar formas prácticas de vivir como miembros de un mismo Cuerpo, con plena conciencia de que Dios resiste a los soberbios, Cristo acoge y fortalece a los pobres y afligidos, y el poder del Espíritu Santo se manifiesta en nuestra vulnerabilidad» (Llamamiento Común, § 4). La insistencia en el poder conferido por el Espíritu a los creyentes no da lugar a una afirmación triunfalista. A ese respecto, la diferencia con 1910 es muy evidente. Gracias al impulso de David Bosch, misionólogo reformado sudafricano que marcó a toda una generación por su suma teológica, los participantes en Edimburgo 2010 aceptaron procurar un equilibrio entre una afirmación clara y consciente de su fe y un testimonio humilde y respetuoso como interlocutores³⁶. Este difícil equilibrio es particularmente evidente en la relación con los creyentes de otras religiones o con las personas sin religión.

Por otra parte, el proceso de estudios de Edimburgo permitió una amplia reflexión sobre la relación entre misión y poder, poniendo de relieve la necesidad de reconocer los frecuentes abusos de poder por parte de las iglesias y los cristianos. Los documentos llaman a una conversión hacia una teoría y práctica de la misión que se aparte de la utilización de un poder enajenante y se comprometa en un proceso de sanación de las memorias y de reconciliación mediante la justicia. Sin que se mencione directamente, esas referencias a la humildad y a una relación crítica frente al poder recuerdan la expresión «la misión a la manera de Cristo» tan grata al CMI después de la publicación de su texto básico sobre la misión en 1982³⁷.

36. Este doble enfoque se deduce ya de los textos publicados en 2006 para inaugurar el proceso de estudios al hablar de la misión en humildad y esperanza. El libro clásico de DAVID J. BOSCH ES: *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Libros DESAFÍO, Grand Rapids, Michigan, 2000. Original en inglés: *Transforming Mission*, Orbis, 1991.

37. «Misión y evangelización – una afirmación ecuménica», en: J. MATTHEY (ed.): *Vosotros sois la luz del mundo, op.cit.*, pp. 23-24, § 28-30.

La creación entera como horizonte de la misión

La referencia al Dios trinitario, creador, aunque también al Espíritu que sopla donde quiere, permite restablecer el vínculo entre misión y creación. En la perspectiva de Edimburgo, esto tiene una connotación ética —el llamamiento a un afán por la protección de la creación— aunque también litúrgica. En efecto, se trata de una liturgia renovada que refleje la belleza del Creador y de la creación. Es extraordinario que esa extensión del horizonte de la misión a la creación en su totalidad haya sido un elemento de consenso tan amplio³⁸. La misión de amor de Dios que transforma y reconcilia concierne a toda la creación. En resumen, podría decirse que se trata de reexaminar nuestra espiritualidad personal y comunitaria en su conjunto, para discernir nuestro lugar en la creación y el lugar de la creación en el marco de la misión de Dios³⁹.

Un mensaje relativo a la vida en su totalidad (holística)

En diversas partes del Llamamiento formulado por la Conferencia de Edimburgo se mencionan elementos del contenido del mensaje o de la misión. Se trata del amor, de la salvación, del perdón de los pecados, así como de la vida en abundancia, de la liberación de los pobres y los oprimidos, de justicia, de paz y de protección del medio ambiente, de reconciliación y de gracia. Por último, se trata de dar testimonio de la verdad y, en particular, del carácter único de Jesucristo. Así pues, el Llamamiento Común reúne *de facto* las prioridades que solían oponer a los cristianos y las iglesias en misión durante estos últimos decenios. No podemos menos que regocijarnos, aunque debemos ser conscientes de las diferencias de interpretaciones y del hecho de que la Conferencia de 2010 se cuidó mucho de evitar los problemas teológicos y éticos que continúan siendo muy conflictivos, e incluso temas de división. Algo parecido ocurrió en 1910.

38. Al nivel de la misiología del CMI, los primeros esbozos se remontan a la Asamblea de Vancouver en 1983, y después a la Conferencia de San Antonio en 1989 cuya sección III se titulaba: «La tierra es del Señor». Véase: Eglise réformée de France, *Bulletin Information-Evangélisation* 1990/1 dedicado a la Conferencia del Consejo Mundial de Iglesias sobre Misión y Evangelización celebrada en San Antonio, en 1989.

39. En el texto de una página, firmado por unos veinte delegados pentecostales en Edimburgo figura la frase siguiente: «Afirmamos el mandato de la misión divina de reconciliar toda la creación de Dios en Cristo, y lo hacemos por encima de las líneas de demarcación confesionales». Véase «Una Declaración de los participantes pentecostales en la celebración del centenario de Edimburgo (Escocia)», 2-6 de junio de 2010, traducción no oficial de la traducción al francés del autor de la presente ponencia.

Misión y unidad

El proyecto Edimburgo 2010 en su conjunto puede interpretarse como una tentativa de marcar un hito en la relación entre misión y unidad. También en ese sentido, la Conferencia de 2010 está directamente en la línea de la de 1910 y ofrece la ocasión de una toma de conciencia de la gran diferenciación y fragmentación del cristianismo desde hace 100 años, aunque también de la voluntad de avanzar hacia un testimonio común y, por último, hacia la unidad querida y ofrecida por Cristo, aunque aún velada por nuestras infidelidades. Un ámbito importante en el que se puede progresar respecto de esa cuestión es indudablemente el de la eclesiología.

Misión de todas partes a todas partes

Desde hace medio siglo, es corriente referirse a la misión de todas partes a todas partes. Esfuerzos importantes desplegados con miras a un cambio en las relaciones de poder entre iglesias de continentes diferentes dieron lugar a modelos de colaboración o de intercambio. En el mensaje de la Conferencia de Edimburgo encontramos esas formulaciones, aunque cabe señalar dos enfoques diferentes:

En primer lugar, se puede percibir una cierta **desconfianza respecto de la terminología tradicional** de colaboración en la misión, debido a la permanencia de relaciones de desigualdad y a un cierto retorno al neocolonialismo. Los textos de la Conferencia de Edimburgo manifiestan una vacilación entre colaboración, reciprocidad, mutualidad, interacción, establecimiento de redes. Ningún término parece corresponder por el momento plenamente a la búsqueda de relaciones auténticamente justas entre el Norte y el Sur.

En segundo lugar, en la Conferencia de Edimburgo se prestó especial atención al fenómeno de la **migración**. La misión vuelve a los países de envío por medio de los cristianos migrantes que se reúnen en comunidades de idiomas y culturas diferentes, a menudo carismáticas. La Conferencia vio en ello una ocasión de alabanza a Dios por la renovación que esos cristianos extranjeros pueden aportar mediante su fe, su testimonio en situación de vulnerabilidad, y la intensidad de su vida comunitaria. Aún queda por discernir cómo vivir un recibimiento recíproco y construir puentes en lugar de muros entre los cristianos establecidos y los cristianos recientemente inmigrados. Lo que está en juego, son los elementos de orden afectivo, aunque también las cuestiones relativas a la eclesiología, la

espiritualidad y las relaciones interculturales. Sin hablar de los desafíos en materia de justicia, derechos humanos y economía.

Ha llegado el momento de concluir. Desearía resumir la visión contemporánea de la misión que se desprende de la Conferencia de Edimburgo leyendo dos citas del Llamamiento Común:

«Somos interpelados al testimonio y a la evangelización de tal manera que mostremos con nuestra vida el amor, la rectitud y la justicia que Dios quiere para el mundo entero.» (§ 1)

«Conscientes de que el Espíritu Santo sopla sobre el mundo como quiere, reuniendo a la creación y generando una vida auténtica, estamos llamados a ser comunidades de compasión y de sanación, donde los jóvenes participen activamente en la misión, y mujeres y hombres compartan de manera justa el poder y las responsabilidades, donde haya un nuevo afán por la justicia, la paz y la protección del medio ambiente, y donde una liturgia renovada refleje la belleza del Creador y de la creación.» (§ 3).

He aquí la misión a la que estamos llamados en 2010 y en los años venideros. Agradezco su atención.

Jacques MATTHEY

Ginebra, Suiza

ECUMENISMO Y MISION EN EUROPA

Las Iglesias en Europa están confrontadas en la actualidad con preguntas e interrogantes que afectan directamente a su autoconciencia y al sentido de su presencia en una civilización que sigue experimentando cambios radicales. Europa misma se encuentra en una encrucijada ante la transformación del panorama geopolítico de la humanidad. Esta encrucijada se hace más radical, y hasta angustiosa, para las Iglesias, que deben justificar y legitimar su aportación y su contribución en un momento en que las viejas respuestas o las evidencias del pasado han perdido gran parte de su fuerza y su convicción. Por ello es lógico que se planteen la misma pregunta que lanzó Bonhoeffer ante la experiencia de un horizonte no religioso que parecía imponerse como la nueva evidencia: ¿somos aún de utilidad¹?

Como presupuesto para una posible respuesta hay que recuperar la íntima conexión de ecumenismo y misión. El planteamiento de este Congreso sale por tanto al paso de la encrucijada en la que estamos siendo protagonistas. Y debe ser por ello ocasión para lanzar una pista de reflexión y de actuación que esté a la altura de las necesidades históricas: sólo se puede afrontar el camino del futuro si se asume, se vive y se desarrolla *el dinamismo que vincula estrechamente ecumenismo y misión*. El recuerdo de la Conferencia de Edimburgo de 1910² debe ser un memorial profético: hace un siglo la ilusión, misionera y ecuménica, de muchos cristianos abrió un camino que marcaría el paisaje y la figura del cristia-

1. K. CLEMENTS, *The Churches of Europe – «Are We Still of Any Use»?* IRM 91 (2002) 311-327.

2. P. NEUNER, *Die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh und das Bild von der Einheit der Kirche*, MThZ 61 (2010) 194-206; K. KOSCHORKE, *The World Missionary Conference in Edinburgh 1910 and the Rise of National Church Movements in Asia and Africa*, en Id. (ed), *Tanskontinentale Beziehungen der Geschichte des Aussereuropäischen Christentums*, Wiesbaden 2002, 203-217; E. BUENO DE LA FUENTE, *Edimburgo 1910: La misión llama a la unidad* (de próxima aparición en Misiones Extranjeras).

nismo del siglo XX. Aquel acontecimiento, como el desarrollo posterior, no careció de limitaciones y de ambigüedades. Pero fue un proyecto de futuro para avanzar en medio de dificultades y ofrecer una nueva experiencia de universalidad y de evangelización.

La experiencia actual muestra sin embargo que aquella experiencia no fue un talismán y que la íntima conexión de unidad y misión no penetró de modo suficiente en la vida concreta de las comunidades cristianas. En la misma trayectoria del Consejo Mundial de las Iglesias no se puede afirmar que la relación entre ecumenismo y misionología haya sido una historia de amor³. Tampoco se puede decir que la teología en Europa haya captado y transmitido la necesaria relación y el enriquecimiento mutuo entre ecumenismo y misión. La teología se ha hecho ciertamente más ecuménica, pero no lo ha vivido como experiencia misionera. La terminología misionera ha penetrado también en el ámbito teológico académico, pero ello no ha acentuado ni la vibración misionera ni el acercamiento efectivo entre las Iglesias de cara a la evangelización.

La actual encrucijada de Europa —y de las Iglesias en Europa— ofrece la ocasión para una respuesta adecuada a la situación: el redescubrimiento de la centralidad de la misión deberá ser vivida en lo concreto con una actitud decididamente ecuménica; la recuperada sensibilidad ecuménica sólo alcanzará fuerza y dinamismo desde el horizonte y las exigencias de la misión; una nueva experiencia de universalidad, que obliga a modos de protagonismo distintos, ha de ser en las Iglesias ocasión de gracia para unir ecumenismo y misión⁴.

Para realizarlo, en toda su hondura y en toda su concreción, debemos partir de la circunstancia histórica, la cual obliga a todas las Iglesia en Europa a reencontrarse con la misión y por ello a reencontrarse a sí mismas desde la misión. *La crisis⁵ de la Iglesia* (y de las Iglesias), podemos decir con claridad, *es una crisis misionera⁶*. El modo mismo de la percepción de la realidad determina la

3. J. VAN BUTSELAAR, *Yes, we like it – No, we don't*, IRM 88 (1999) 13-19: aunque en la historia de las asambleas ecuménicas se hablaba de misión no se puede hablar de una historia de amor porque ha sido una historia de afirmaciones y reinterpretaciones pues se expresaba la vocación misionera de la Iglesia pero distanciándose de la tradición misionera para evitar las sospechas de imperialismo y de colonialismo.

4. Un nuevo paradigma ecuménico ha sustituido los persistentes vestigios del antiguo paradigma colonial del período de la ilustración: J. A. SCHERER, *Global Mission in the Twenty Century. An Interpretation of Its Meaning*, NZMW 56 (2000) 171.

5. Conviene observar desde un principio que la crisis no es algo propio y exclusivo del cristianismo, sino de un mundo en evolución: J. SOBRINO-F. WILFRED, *Editorial*, Conc 311 (2005) 7-8; el número está dedicado al tema *¿Cristianismo en crisis?*

6. G. R. HUNSBERGER, *Birthing Misional Faithfulness: Accents in a North American Movement*, IRM 92 (2003) 147.

actitud misionera. Desde otra óptica, pero en la misma dirección, advertía hace años J. Ellul: la muerte de la cristiandad no debe ser vista con nostalgia sino como experiencia misionera; la cristiandad, como sistema social y cultural, abolió de modo astuto el cristianismo haciéndonos a todos cristianos, pero en una cultura semejante no se conserva con claridad la idea de lo que es cristianismo⁷.

1. EL TRASTOCAMIENTO DE LA SITUACIÓN

En la segunda mitad del siglo XX se ha producido, en palabras de Juan Pablo II en *Redemptoris Missio* (1990), un trastocamiento de situaciones tan importante que hace inservibles los conceptos heredados para interpretar y afrontar la tarea de una evangelización universal. Más recientemente el secretario general del Consejo Mundial de las Iglesias, Konrad Raiser, señalaba que nos encontramos ante un cambio radical en la comprensión de la misión. Serán diferentes las vías de solución, pero el diagnóstico es común⁸. Conviene por ello señalar las coordenadas fundamentales del cambio, desde la perspectiva de Europa, a fin de comprender la nueva situación de Europa y de las Iglesias en Europa en orden a lograr una autocomprensión que vincula desde su raíz ecumenismo y misión. Señalaremos brevemente las tres coordenadas que consideramos fundamentales.

a) La emergencia de una nueva civilización

Cada vez son más los autores que valoran en clave misionera la afirmación de la modernidad y de la postmodernidad como impostación fundamental de la civilización europea. Este dinamismo cultural ha acabado reduciendo la experiencia religiosa a un asunto puramente privado y por ello aspira a marginar a las Iglesias en cuanto tales del escenario público. Ello provoca una quiebra en el proceso de transmisión y comunicación de la fe: en el sistema de la civilización «pre-moderna» existían mecanismos sociales que facilitaban el encuadramiento de la población en las estructuras tradicionales heredadas. Cuando ese sistema unitario de civilización, impregnada por el cristianismo, deja paso a un pluralismo radical de valores, el acto de fe pasa a ser algo opcional, que debe ser realizado por cada

7. J. ELLUL, *The Subversion of Christianity*, Eerdmans, Gran Rapids 1986, 36.

8. Son cada vez más las voces que presentan a la Iglesia en todo el mundo confrontada con los desafíos planteados por la globalización, el «choque de fundamentalismos» rivales, tanto el secular como el religioso, lo cual debe ser la clave para interpretar la *Missio Dei*: Ph. L. WICKERY, *Mission from the Margins: The Missio Dei in the Crisis of World Christianity*, IRM 93 (2004) 182-198.

persona de modo libre y autónomo. La comunicación de la fe no está, en consecuencia, garantizada por la familia, la escuela y las prácticas sociales, sino que pasa a ser la respuesta libre ante un anuncio o un testimonio que resulten atractivos o convincentes.

El nacimiento y desarrollo de la modernidad no surgió inicialmente con actitud anticristiana, sino que se alimentó de la savia bíblica y eclesial, pero desató factores y dinamismos que resquebrajaron los pilares del que acabaría siendo denominado «Antiguo Régimen». No podemos indagar ni las raíces ni las motivaciones de sus protagonistas, pero es importante señalar la lógica de fondo que se percibe a partir del siglo XVI en Europa: el nuevo método científico que a través de la técnica descubrió un modo de dominio de la naturaleza que facilitaba el disfruto de los bienes del mundo, la afirmación del yo que dio origen a un antropocentrismo que colocaba en el centro al sujeto autónomo y libre, la búsqueda de una emancipación de todas las instancias y controles contrarios a la razón, el optimismo de una visión histórica que no necesitaba de entidades sobrenaturales, una configuración política que depositaba en un gobierno democrático y en el consenso de los ciudadanos el origen de todo poder y capacidad legislativa... todo ello se presentó inicialmente como oposición al clericalismo, posteriormente al dominio eclesial, desatando un proceso de secularización que en pasos sucesivos se manifestó como descristianización, deísmo, agnosticismo, ateísmo, increencia, indiferencia... Quedaba abierto un pluralismo de concepciones del mundo que no podía subsistir como tal en el ámbito de un «Imperio romano-germánico» de inspiración cristiana, sino en un sistema socio-político gestionado fundamentalmente por el capitalismo burgués y por los Estados democráticos. Es comprensible que esta dinámica pudiera acabar en un laicismo beligerante que intenta marginar a las Iglesias del protagonismo en el espacio público, como amenaza de una libertad tan arduamente conquistada. El proceso que arranca del anticlericalismo y desemboca en la increencia o indiferencia finaliza en una Europa post-cristiana, en la cual la comunicación y la transmisión de la fe quedan situadas en un contexto sustancialmente distinto.

La modernidad europea, en su alcance e implicaciones, posee una singularidad, o al menos una paradoja, que no puede dejar de ser mencionada: parece cierto en buena medida que la modernidad europea conduce hasta la increencia; ahora bien ¿se debe a que es «modernidad» o a que es «europea»? Esta pregunta tiene sentido si constatamos la existencia de países, como Estados Unidos, que son estrictamente modernos pero con una alta religiosidad con clara manifestación en el espacio público. Por ello parece lógico buscar el factor que constituye la «excepción europea» como continente que se aleja culturalmente de sus raíces

religiosas. La hipótesis más plausible es la instancia crítica que caracteriza la razón europea: una razón que cuestiona todo tipo de fundamento y de presupuesto, que se alimenta de una permanente actitud de sospecha, que intenta una des-construcción de todo lo evidente y aparente, que no se aquieta mientras haya algún acto de transgresión por realizar... La dimensión religiosa, la revelación cristiana, la vida eclesial, quedan por ello denunciadas desde su raíz como un peligro para una razón a la que resulta difícil recuperar la ingenuidad del don.

Para comprender los efectos de la modernidad no puede dejar de mencionarse su repercusión sobre las mismas Iglesias europeas. La búsqueda de la reacción adecuada requiere evaluar su propia actitud en el proceso de la modernidad. Ha sido paradójica, o al menos compleja, dada la variedad de Iglesias cristianas. No se puede negar por un lado (por ejemplo en el caso de la Iglesia Católica) la existencia de una confrontación y desencuentro. Por otro lado no han faltado Iglesias (gran parte del protestantismo) se ha sentido protagonista del proceso de la Ilustración y de su búsqueda de libertad y autonomía. De modo más general algunos autores hablan de un «sincretismo con la modernidad» que se ha manifestado de modos diversos, de los que podemos mencionar dos: el desarrollo de la misión moderna ha estado movido por los valores de la modernidad (civilización, progreso, desarrollo...) como lo muestra su vinculación (implícita o explícita) con el colonialismo; asimismo se puede decir que las Iglesias han actuado como «capellanes de la sociedad capitalista y burguesa» bendiciendo sus logros, interiorizando sus expectativas y legitimando el individualismo en la concepción de la salvación. ¿Se ha tratado de una auténtica inculturación o más bien de una secularización inmanente, que a la larga resulta una rémora para el actual reencontro con la misión vivida ecuménicamente?

Las pretensiones de la modernidad no se han impuesto sin resistencias, más bien se ha debido confrontar con sus propias limitaciones e insuficiencias: por un lado la postmodernidad ha cuestionado su aspiración a convertirse en un metarrelato que explica con certeza la realidad entera; por otro lado la hipótesis de una secularización triunfante se ha visto refutada con el retorno de lo sagrado. Esta doble derivación sin embargo no facilita el retorno de los sistemas anteriores de transmisión de la fe sino que acentúa la urgencia misionera de la experiencia del creyente.

La postmodernidad⁹ puede ser considerada como una alternativa a la moder-

9. Sobre la visión de la postmodernidad como ámbito y desafío misionológico cf. I. BRIA, *Postmodernism: An Emerging Mission Issue*, IRM 86 (1997) 417-423 y W. GUNTER, *Postmodernism*, ib. 425-431; en el transcurso se encuentra la reflexión realizada por las Asambleas Misioneras de San Antonio y Salvador de Bahía, que tanta importancia dieron a la relación de la religión con la cultura; la cultura post-moderna, en consecuencia, es ámbito misionero para las Iglesias en Europa.

nidad, como una quiebra que introduce en un estadio nuevo de la evolución cultural; pero hay razones suficientes para considerarla como una reacción o rebelión contra los excesos de la modernidad, como una modalidad de la modernidad tardía: vive de sus ventajas y logros, aunque negándose a encerrarse en sus limitaciones como deseo de colmar las insatisfacciones que deja la misma modernidad. Por eso reivindica lo otro de la razón, se conforma con una penumbra de la razón, que contempla la realidad a media luz, y que por ello deja un mayor espacio a lo diferente, a lo plural, a lo distinto, al juego de máscaras, al narcisismo del individuo, a las pequeñas historias, a la satisfacción de los deseos, a los compromisos cambiantes, a las ambigüedades de la moral... En esta nueva actitud lo religioso encuentra cierto grado de reconocimiento, siempre que evite los contornos nítidos, las explicaciones globales, las finalidades claras o las responsabilidades duraderas. El pluralismo de valores (también el pluralismo religioso), producto de la modernidad, encuentra un desarrollo mayor. El hecho cristiano quedará también, en la mentalidad postmoderna, expuesto al mercado del consumo, al bricolage de creencias, a la fe a la carta, a la peregrinación espiritual, al experimento permanente.

Desde este ángulo de vista la postmodernidad va unida al retorno de lo sagrado y de la experiencia religiosa, con los fenómenos y manifestaciones indicados. Pero la metamorfosis de lo religioso encierra un mayor calado: la religiosidad que rebrota con fuerza, ante las carencias y las heridas provocadas por la modernidad, es de carácter mayoritariamente pagano. El vacío dejado por la razón, por la técnica, por el progreso y el consumo, necesita ser compensado: el corazón humano reclama experiencias colectivas de plenitud, de pertenencia a una totalidad supraindividual. Ello se encuentra en el culto y la veneración de la Naturaleza y de la Vida, en su dimensión profundamente cósmica y biológica, que permite la celebración comunitaria y festiva de fenómenos en los que todos pueden participar porque se sienten implicados. El paganismo, en cuanto fenómeno natural, en cuanto reacción espontánea del espíritu humano, permite una lectura e interpretación cristiana, pero a la vez es radicalmente anti-cristiana: rechaza la posibilidad de la revelación de un Dios personal como Alguien que interpela, llama y envía, desde más allá de las paredes del mundo; el paganismo se limita a la sacralidad de la Naturaleza y de la Vida, aunque sea hipostasiada o personalizada en fuerzas, poderes o acontecimientos determinados; pero lo sagrado bloquea y oscurece el protagonismo de *El Santo* que desde su distancia insuperable se dirige personalmente al hombre mediante una revelación o se solidariza con él hasta el punto de encarnarse.

La modernidad/postmodernidad y el paganismo religioso provocan por tanto

al cristianismo y a las Iglesias para que muestren su verdadera peculiaridad y originalidad, para que no se identifiquen con un sistema concreto de civilización, sino para que hagan ver el aliento que llevó a impregnar una civilización; precisamente por ello está en condiciones de defender y salvaguardar su verdadero secreto, aquello que puede aportar a la humanidad.

b) El desplazamiento de Europa en un cristianismo mundial

La estructura geo-política a nivel mundial está experimentando unos cambios que afectan sustancialmente a la posición que tradicionalmente venía desempeñando a Europa. Un fenómeno semejante (la «gran transformación¹⁰») sucede no sólo en el campo religioso sino en el específicamente cristiano, donde se está produciendo una «nueva catolicidad¹¹» que no puede ser entendida más que ecuménicamente.

Europa ha marcado sin duda la historia universal, más aún, se ha considerado el eje en torno al cual todo giraba o debía girar. A partir de la época moderna la expansión geográfica, gracias a las empresas de navegación, abrió el camino para el colonialismo y el imperialismo europeo, desde el punto de vista cultural, comercial y económico. Los hallazgos de la modernidad, la revolución técnica e industrial, los desarrollos políticos, el etnocentrismo cultivado por el espíritu ilustrado, sostuvieron la primacía de los países europeos en el devenir de la humanidad. El siglo XX sin embargo imprimió una inflexión que se hará más acentuada en el siglo XXI.

Ya en el siglo XX los Estados Unidos reemplazaron a Europa en el liderazgo mundial. El proceso de unificación europea no ha conseguido crear un sujeto político e histórico que le garantice el protagonismo del pasado. El desplazamiento hacia el Pacífico parece inevitable. El desarrollo económico y la explosión demográfica de países como China e India transforman sustancialmente el escenario mundial. El envejecimiento y la disminución de la población europea debilita la fuerza o solidez que pueda conservar la tradición y la técnica europeas.

La misma dinámica puede señalarse en el ámbito cristiano. El cristianismo debilitado de una Europa debilitada debe redituarse en un escenario cristiano que

10. Así lo presenta y describe A. F. WALLS, *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, Orbis Books, Maryknoll 2002; anteriormente en *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Orbis Books, Mariknoll 1996.

11. R. SCHREITER, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*, Orbis Books, Maryknoll 1997.

experimenta un desplazamiento semejante: el centro de gravitación del cristianismo se va situando en el Sur y en Oriente más que en Europa. Desde la segunda mitad del siglo XX el cristianismo ha entrado en una configuración mundial en el que el (casi)monopolio europeo irá perteneciendo al pasado. Este cambio objetivo debe penetrar en la autoconciencia europea para que sepa situarse ante las tareas del porvenir.

Europa ha sido agente decisivo y portador de la misión cristiana dirigida hacia el exterior. Durante siglos la misión cristiana ha sido misión de los europeos. La práctica totalidad de los misioneros era europea. Y con tal conciencia de superioridad que se trataba de una misión unidireccional, ya que se exportaba una modalidad de cristianismo (la europea-occidental) sin aceptar que también debía acoger las aportaciones procedentes de otras comunidades cristianas. Paulatinamente los países no europeos se fueron independizando y también las Iglesias fueron asumiendo conciencia de su singularidad y de su propia identidad. Las iglesias jóvenes pasaron a ser también partners en la misión común. En los ambientes ecuménicos, ya desde la década de los sesenta del siglo pasado, establecieron como lema y como horizonte que la evangelización debía realizarse en los seis continentes con la participación de todas las Iglesias en comunión. Era la entrada en un período nuevo de la Iglesia, que por parte católica también inició su camino a partir del Vaticano II.

El cambio que se impone es más radical, por el hecho de que el cristianismo europeo no sólo parece más débil y mortecino que el de otros continentes sino también porque progresivamente va siendo minoritario. Baste pensar que el año 1800 sólo el uno por ciento de los protestantes se encontraba fuera de Europa, que en 1900 eran el diez por ciento y en breve podrán ser los dos tercios. Todavía en 2005 los cristianos europeos eran 530 millones (el sector mayoritario), los latinoamericanos 511, los africanos 389, los asiáticos 340 millones y los norteamericanos 226.

Si estas cifras se proyectan, aún de modo prudente, hacia las próximas décadas, se puede percibir el alcance del cambio. A nivel mundial el número global (y el porcentaje) de cristianos no decrece. El número de cristianos en Africa, por ejemplo, viene creciendo en torno al 2'36%. Por la lógica del crecimiento demográfico, y con cierto aumento de conversiones, se puede prever que en 2025 vivan en Africa 595 millones de cristianos, 623 en Latinoamérica, 498 en Asia y en Europa 513. Actualmente entre los países con mayor número de cristianos habría que enumerar algunos países europeos, pero dentro de 25 años ocuparán los primeros puestos Brasil, Méjico, Filipinas, Nigeria... El número de cristianos en Europa no pasará de la quinta parte. Los centros del nuevo cristianismo no

serán Roma, Canterbury, Ginebra, Londres, París, sino Buenos Aires, Sao Paulo, Manila, Lagos... Ello resulta aún más llamativo si observamos que las grandes metrópolis del mundo se encontrarán en los continentes no europeos, y que esas ciudades son precisamente los lugares de mayor expansión del cristianismo (el fenómeno designado como «Tertierranität¹²»).

A ello hay que añadir la emergencia y desarrollo de iniciativas pastorales, de reflexión teológica, de desarrollos ministeriales, de experiencias espirituales que surgen de modo autónomo y que se imponen al conjunto del cristianismo, incluso en ocasiones como alternativa a las derivaciones que van asumiendo las Iglesias occidentales, acusadas frecuentemente de sometimiento a los valores de la mentalidad liberal, progresista y burguesa. Ciertamente en todas partes se puede hablar de un cristianismo en crisis, precisamente por los cambios experimentados, pero ello no puede ocultar el hecho de un crecimiento a nivel mundial, lo cual desplaza el protagonismo y las pretensiones de las Iglesias europeas¹³. ¿No debe por ello Europa reajustar su papel en una evangelización universal, que no puede realizarse más que ecuménicamente, y que no puede ni monopolizar ni gestionar como hasta el presente?

c) Las fronteras de la misión en el continente europeo

Los desplazamientos de la geo-política y del cristianismo provocan que las Iglesias en Europa deban buscar un protagonismo en la misión de impronta ecuménica. Pero este nuevo protagonismo surge desde su propio seno, porque las tradicionales fronteras de la misión *ad gentes* se han desplazado hasta penetrar en sus propias fronteras, de un modo que debe ser afrontado también ecuménicamente¹⁴. Vamos a señalar cuatro aspectos de esta evolución, de carácter distinto, pero que confirman también que los esquemas heredados han quedado trastocados.

12. G. COLLET, *Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie*, en R. FORNET-BETANCOURT (ed.), *Theologien in der social- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*, Eichstätt 1993, vol. I, 34: el «Tercer Mundo» es la *tertia terra* hacia la que se desplaza el centro de gravedad de las Iglesias y las teologías tanto católicas como protestantes.

13. Cf. un amplio análisis de esta evolución en Ph. JENKINS, *The next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2007. Está incluido en una trilogía sobre el futuro del cristianismo, de la que también forman parte *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South* y *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*.

14. E. TIEFENSEE, *Nach dem «religiösen Supergau» auf dem Weg in eine neue Ökumene*, en J. RÖSER (ed.), *Mehr Himmel wagen – Wieviel Religion brauchen wir?*, Friburgo i.Br. 1999, 43-47.

Crece el número de ambientes y de grupos sociales cuyos miembros crecen y se educan al margen del cristianismo, para los cuales la fe tradicional resulta algo ajeno¹⁵ e irrelevante en sus vidas. En cierta medida se puede afirmar de la cultura que se considera dominante y que modela el imaginario colectivo de la opinión pública. La ausencia de la religión se hace palpable en poblaciones enteras, como se da en la parte de Alemania que formaba parte de la antigua República Democrática Alemana, la cual (juntamente con Chequia) constituye una situación que no tiene comparación en el mundo¹⁶. Aproximadamente un 70 % de los habitantes de la Alemania Oriental declaran no pertenecer a ninguna confesión, y carecen además de todo interés y de presupuestos para captar el sentido de expresiones religiosas. Esta constatación se hace aún más incisiva si se observa que ello no significa ni la caída en el absurdo, ni el refugio en las sectas ni la crisis de los valores de la convivencia democrática¹⁷. La reunificación alemana tras la caída del muro de Berlín ha transformado el panorama de la sociedad germana al alterar el predominio de las dos grandes confesiones cristianas. En la actualidad se da una división en tres grandes partes: un tercio de católicos, un tercio de protestantes, un tercio de ateos o indiferentes. Este último se constituye como un ámbito claramente pagano, porque la mitad de los alemanes orientales están claramente cerrados a toda interpelación religiosa, es decir, instalados en el paganismo¹⁸.

En sentido estricto podemos decir que las fronteras de la misión se han desplazado incluso desde el punto de vista geográfico: los grupos religiosos no se encuentran ya encuadrados en las circunscripciones tradicionales, especialmente por el hecho de la inmigración. Los hindúes, budistas, y especialmente musulmanes, no son los que se encuentran en territorios lejanos, entre los cuales hay que enviar misioneros procedentes de Europa. Son ellos los que establecen su identidad, su «territorio» y sus pretensiones en los países de vieja cristiandad. En toda Europa, desde Irlanda hasta Rusia, había 18 millones de musulmanes a fina-

15. M. ENTRICH-J. WENKE (eds.), *In fremder Welt zu Hause. Anstösse für eine neue Pastoral*, Stuttgart 2001; H-J. SANDER, *Die befremdenden Ohnmacht Jesu*, Würzburg 2001.

16. A. BECK, *Mission oder Dialog? Zukunftsperspektiven für den katholischen Glauben in den neuen Bundesländern*, en M. SELLMANN (ed.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*, Herder, Friburgo i.Br.2004, 92-120.

17. E. TIEFENSEE, *Religiös unmusikalisch? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität*, en J. WANKE (ed.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig 2000, 24-53.

18. «Ich bin nicht religiös, ich bin normal». *Wie geht die Kirche mit den Heidentum in Ostdeutschland um? Fragen an den Erfurter Philosophen Eberhard Tiefensee*, en Publik-Forum 13 (2001) 38-40.

les del siglo anterior, que han pasado a ser más de treinta millones en el presente siglo. En Francia alcanzan ya los cinco millones y en Alemania cuatro, lo que representa un porcentaje significativo, que se hace más patente por su índice demográfico, por su práctica religiosa y la defensa de sus costumbres y valores. Paradójicamente se puede decir que la pujanza de la fe musulmana denuncia la debilidad de la fe cristiana e incluso cuestiona las evidencias de las fuerzas laicistas. Los portavoces cristianos adoptan una postura de aceptación y de diálogo, lo cual sin embargo no se traduce en la claridad y transparencia del testimonio misionero. Queda como cuestión pendiente la novedad de este tipo de pluralismo religioso como actitud de evangelización por parte de las comunidades cristianas (más proclives a seguir las posiciones de la opinión pública, que oscila entre la tolerancia o el racismo).

El fenómeno de la inmigración ha provocado otro desplazamiento sorprendente e inesperado de la misión: la presencia de Iglesias africanas en suelo europeo, su vitalidad y su crecimiento (en íntima conexión con el desarrollo y la actividad del movimiento pentecostal) ha llevado a hablar de «remisionización» o de «misión invertida¹⁹», es decir, quienes fueron evangelizados en continentes lejanos vienen a Europa con la actitud a comunicar su fe.

Este hecho obliga a prestar atención a lo que significa en el presente y a lo que puede significar en el futuro el dinamismo comunitario y evangelizador de los cristianos africanos en Europa, que no renuncian a sus tradiciones culturales. Un agudo observador como J. Matthey se atreve a considerarlo como («tal vez») el mayor acontecimiento misionológico del siglo pasado, juntamente con el despliegue del movimiento ecuménico y con el Vaticano II²⁰. Para resaltar de modo más incisivo esta novedad se ha llegado a decir que a medida que Europa sea africanizada será evangelizada²¹. Esta afirmación resulta menos llamativa y sorprendente si se observa el número, la edad y la rutina de la práctica religiosa en el centro de las grandes ciudades europeas y la viveza, solemnidad y confianza con las que acuden a los servicios religiosos los cristianos que habitan los barrios periféricos o los centros degradados de nuestras ciudades. Estos grupos desarrollan un fuerte sentido comunitario, una estructura reticular, una variedad mi-

19. R. OSITELU, *Missio Africana. The Role of An African Instituted Church in the Mission Debate*, IRM 89 (2000) 384.

20. J. MATTHEY, *Missiology in the World Council of the Churches. Update*, IRM 90 (2001) 439; es digno de señalar que este juicio lo propone tras analizar el desarrollo de la misionología en la historia del Consejo Mundial de las Iglesias.

21. Así se expresa Leo Benedictus en *The Guardian*, 21 de enero de 2005: *From the Day We're Born Till the Day We Die, It's the Church*.

nisterial, unas formas de solidaridad y de servicios pastorales²², que se van consolidando²³ y que pueden dar origen a un «tipo nuevo» de cristianismo²⁴, con la misma envergadura que han mostrado el cristianismo oriental y el cristianismo occidental²⁵. De la soledad y del aislamiento han pasado a ser objeto de análisis y de estudios e incluso a constituir conferencias de Iglesias que aspiran a ejercer un protagonismo nuevo en el continente europeo y en el cristianismo mundial.

De nuevo en este campo la dimensión ecuménica va unida a la recomposición de la misión (universal) que requieren los cambios sociales del siglo XXI: las Iglesias de mayoría negra en Gran Bretaña y las comunidades africanas en Holanda, Bélgica o Francia contribuyen grandemente a la revitalización, crecimiento y consolidación de comunidades cristianas en el seno de las aglomeraciones urbanas europeas. La realidad multicultural de la Europa actual introduce una crisis que puede ser ocasión y posibilidad para la misión²⁶.

2. LA TOMA DE CONCIENCIA ENTRE TENSIONES Y VACILACIONES

A la luz de los cambios experimentados no resulta exagerado decir que el cristianismo ha quedado exculturado²⁷: respecto al decurso de la propia civilización y respecto al decurso mismo del cristianismo. Este proceso ha conncocio-

22. S. ESCOBAR, *A Time for Mission: The Challenge for Global Christianity*, Leicester UK 2003, 13: van echando sus raíces con «una cultura de pobreza, una liturgia oral, una predicación narrativa, un emocionalismo sin disimulos, una participación máxima en la oración y el culto, con sueños y visiones, con fe sanadora y una búsqueda intensa de comunidad y pertenencia».

23. Ya en 1997 se celebró la *Leeds Consultation* sobre *The Significance of the African Religious Diaspora in Europe*, a la cual siguieron diversas sesiones de estudios y de consultas desde el punto de vista pastoral y misionológico: R. GERLOFF, *The Significance of the African Christian Diaspora in Europe. A Repport on Four Events in 1997-1998*, IRM 89 (2000) 281ss. En el mismo número de IRM se recogen las intervenciones en la conferencia celebrada en Cambridge en septiembre sobre 1999 bajo el título *Open Space: The African Christian Diaspora in Europe and the Quest for Human Community*.

24. Spindler habla de eclesiogénesis para referirse a la creación en Europa de nuevas Iglesias o formas de Iglesia: cf. IRM 89 2 2000) 286.

25. H. P. VAN DUSEN, «Caribbean Holiday», en *Christian Century*, 18.8.55, 946-948, citado en el *Editorial* de IRM 90 (2001) 275 y 279.

26. La Federación de Iglesias protestantes de Suiza acaban de publicar (25 de febrero de 2010) un estudio que incluye material empírico, reflexión teológica y sociológica así como recomendaciones de acción sobre las más de trescientas nuevas Iglesias de inmigrantes en el país, fundadas por inmigrantes de América Latina, Africa y Asia: *Les nouvelles Églises de migrants en Suisse*, poniendo de relieve las posibilidades que ello abre para la comunidad eclesial protestante: cf. Ir 83 (2010) 175-176.

27. Se puede ampliar de este modo lo que se ha dicho del catolicismo francés: D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, La fin d'un monde*, Bayard, París 2003, 90.

nado la autoconciencia de las comunidades eclesiales, que deben ser revitalizadas y vertebradas para la tarea de adentrarse en un nuevo cristianismo²⁸. *Solamente una actitud misionera y ecuménica podrá afrontar ese ambicioso proyecto*. Se abre así una dialéctica inevitable e ineludible que marca nuestro presente y que determinará el futuro del cristianismo en Europa: el debilitamiento de las comunidades cristianas que han de realizar ese itinerario se transformarán en fuerza y vitalidad (como en los momentos iniciales de la Iglesia) cuando se dejen envolver por la alegría de la comunión y la fascinación de la misión. Pentecostés no es un acontecimiento del pasado sino aliento permanente de su identidad.

Los sujetos eclesiales, acostumbrados a vivir en contextos de cristiandad, están lentamente recogiendo la interpelación que les plantea la nueva circunstancia histórica. En el período de transición debe contar con las alteraciones que se producen en la conciencia de los bautizados, reticentes y poco preparados para actuar con la requerida actitud misionera y ecuménica. Grace Davie ofrece en sus últimas publicaciones la nueva configuración de los cristianos: a) *Believing without belonging*²⁹, en fórmula que se ha hecho común, designa la situación de quienes asumen tan sólo una creencia genérica sin una pertenencia cordial y explícita; en sentido contrario, y no sin razón, otros describen la situación como *belonging without believing*, es decir, una pertenencia meramente cultural y sociológica sin adhesión personal y responsable al contenido real de la fe³⁰; b) la exposición de la vida religiosa a la opción de cada individuo, que elabora su vida de fe desde la mentalidad del cliente, del consumidor ante la oferta que se le presenta; c) la admisión del cristianismo como una religión vicaria que satisface a determinadas funciones en la sociedad, la cual utiliza los servicios religiosos como una función simbólica y ritual, pero sin que ello implique un proyecto que arranque del proyecto salvífico de Dios.

Este proceso de erosión de los vínculos de pertenencia hace aún más difícil la asunción de las tareas del presente. Se ha de ir produciendo por ello un proceso de decantación, capaz de dar coherencia y solidez a las comunidades cristianas. Hay elementos o aspectos que intentan poner en movimiento el dinamismo que haga fructificar la dialéctica señalada. Señalaremos los tres que nos parecen

28. ID., *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, París 2008.

29. G. DAVIE, *Religion in Britain from 1945 to 1990: Believing without Belonging*, Blackwell 1994; en *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (2002) señala que en Europa en el ámbito religioso se pasa de una ética de la obligación a una «ethic of consumption».

30. En esta línea se puede entender la obra de la misma autora del año 2000: *Religion in Europe: A Memory Mutates*, que presenta el cristianismo como «religión vicaria» que cumple en una sociedad funciones consideradas importantes por la población.

más significativos: la toma de conciencia por parte de las autoridades eclesiales, el replanteamiento misionero y ecuménico de la eclesiología, la experiencia de las Asambleas Ecuménicas Europeas.

a) La centralidad de la misión en la autoconciencia eclesial

El siglo XX ha ido imponiendo a la conciencia eclesial la centralidad de la misión no como tarea a realizar en países lejanos sino como dimensión constitutiva de la experiencia eclesial. Esta inflexión ha llegado incluso a plantear la misión *ad gentes* como actividad a realizar también Europa o como paradigma de toda acción eclesial³¹. Conviene lanzar una mirada a este itinerario para captar el aspecto novedoso del momento presente.

Desde que en 1943 Godin y Daniel publicaron su *France, pays de mission?* ofrecieron un símbolo y un punto de referencia para interpretar la realidad de la presencia del cristianismo en Europa. Inspirados por la experiencia misionera en Africa y ante la constatación de ámbitos paganos en Francia, lanzaron una interpelación que conmovió a los espíritus de la época y alentó nuevos proyectos pastorales y evangelizadores. En la misma época se lanzaron advertencias desde otros países de Europa. En aquel momento se realizaron extrapolaciones indebidas o excesivas, pero de algún modo actuaron como vigías del porvenir. Progresivamente se eliminó el interrogante del libro de Godin y Daniel para afirmar que otros países (Alemania, España, Italia, Portugal) eran también de misión. Toda actividad eclesial que aspirara a estar a la altura de las necesidades se atribuía el adjetivo «misionero» (la liturgia, la catequesis, la pastoral, la parroquia...). Esta inflación resulta paradójica: a la vez que se mira con distancia la actividad misionera *ad gentes* por sus connotaciones colonialistas se transforma en adjetivo («misionero») para legitimar los esfuerzos renovadores de la vida eclesial. Conviene señalar desde un principio la debilidad de esta paradoja: al reducirlo a adjetivo que califica un sustantivo se elude la más decisiva y ardua tarea de descubrir y señalar su radicalidad sustantiva desde el núcleo de la revelación, de la fe y de la vida cristiana; la misión de este modo no pasaba al centro, seguía siendo algo añadido, aunque fuera un elemento renovador y dinamizador.

La segunda mitad del siglo XX ha sido el escenario de tanteos múltiples y repetidos por parte de los responsables y representantes de las Iglesias en Euro-

31. E. BUENO DE LA FUENTE, *¿La sociedad postcristiana, ámbito de la misión ad gentes?*, en Estudios de Misionología 12 (Burgos 2004), *El primer anuncio en una sociedad poscristiana*, 15-47.

pa para buscar el modo de reaccionar ante una situación que parecía cada vez más grave. A finales de la década de los setenta se multiplicaron las reuniones y conferencias episcopales sobre la re-evangelización o nueva evangelización en Europa; la terminología se hizo común especialmente en el ámbito católico; evitando ese modo de hablar, se muestra la misma preocupación en las Iglesias protestantes y de modo especial en el movimiento evangélico condensado en el Pacto de Lausana³². En este proceso se va decantando la necesidad de una contextualización del mensaje cristiano que redescubra *Europa como contexto para mostrar con claridad la dimensión misionera del ser-cristiano*³³, necesidad que debe ser asumida por todas las tradiciones cristianas en Europa.

Desde finales de los ochenta se va constatando que la situación se hace más compleja y que no resulta fácil distinguir la línea de separación entre una primera y una segunda evangelización, dado que la evangelización es una tarea continua en Europa, por lo que se va comprendiendo que *misión en Europa y misión mundial son complementarias* en sus dimensiones teológicas y ecuménicas³⁴. El carácter no evidente y no natural del cristianismo en Europa va siendo puesto de relieve en numerosas publicaciones y reflexiones de los años sucesivos: en 1999 se publican tres obras que apuntan en la misma dirección: *Mundo sin cristianismo, ¿qué cambiaría?*³⁵, *¿Hacia una Francia pagana?*³⁶, *¿Se hace Europa pagana?*³⁷ Estas reflexiones están realizadas por personas relevantes en la vida eclesial, que depositan en el escenario una perspectiva no percibida con claridad: el cristianismo no es una evidencia en Europa, como un dato físico que se impone por sí mismo, es un hecho que depende de la opción libre de las personas, de modo que podría desaparecer igual que hizo su aparición; ello significa que la fe tiene que ser transmitida y comunicada siempre de nuevo, como un acontecimiento de gracia, pues el cristiano es alguien que se va haciendo siempre de nuevo superando la situación natural pagana. Esta perspectiva da un nuevo relieve al hecho del paganismo³⁸, a la posibilidad de una sociedad post-cris-

32. E. WALLDORF, *Die Neuevangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext*, S. Brunnen-Verlag, Huesen 2002 estudia el proceso entre 1979 y 1992 desde el punto de vista del movimiento de Lausana.

33. *Ibid.*, 194.

34. *Ibid.*, 329, 356.

35. H. MAIER, *Welt ohne Christentum – Was Wäre anders?* Herder, Friburgo i.Br. 1999.

36. H. SIMON, *Vers une France païenne?* Cana, París 1999.

37. M. VLK, *Wird Europa heidnisch?* Sankt Ulrich, Augsburg 1999 (es una entrevista con el cardenal Vlk, en aquel momento presidente de la Conferencia de Conferencias Episcopales de Europa, que no se centra en este punto, pero que sin embargo aflora de modo explícito).

38. O. BISCHOFFBERGER, *Das neue Heidentum*, Friburgo i.Br. 1996; A. SCHRUPP, *Die Neuheiden*, Frankfurt a.M. 1997.

tiana³⁹, al fenómeno masivo de dejar de ser cristiano⁴⁰, pues hace ver que todo creyente y toda comunidad cristiana se encuentran entre la situación pagana natural y el cristianismo como experiencia de fe⁴¹. Sólo desde esta perspectiva se puede dar todo su alcance al resurgimiento de la terminología misionera que se alimenta de la novedad de un testimonio y un anuncio que dan origen a la comunidad cristiana. Ello no significa que desaparezca la religión o que la secularización haya logrado una victoria absoluta. Con la misma convicción se puede hablar de una sociedad post-secular⁴². Ello no es ninguna garantía para la pervivencia del cristianismo. Más allá del cristianismo y de la secularización pueden dominar otros tipos de religiosidad.

Desde la década de los noventa se constata una eclosión de la urgencia misionera, con una terminología explícita, cuya hondura y amplitud se muestra en el hecho de que rompe con las reticencias mencionadas, de que se extiende en todas las confesiones cristianas, en los encuentros ecuménicos y en las más altas instancias eclesiales.

Ya en 1990 los obispos franceses elaboraron el texto *La Iglesia comunidad misionera*, precedente del «sursaut missionnaire» y a «l'aventure missionnaire» que reclamará el presidente de la Conferencia Episcopal, mons. Duval⁴³, como inicio del proceso que desembocará en la *Carta a los católicos de Francia* en 1996⁴⁴: ante la ruptura de las tradiciones y la debilidad institucional de la Iglesia se pretende configurar una Iglesia capaz de *Proponer la fe en la sociedad actual*⁴⁵, como llamada a la conversión al Evangelio⁴⁶.

En Alemania⁴⁷ el Sínodo de la Iglesia Evangélica (EKD) fue dedicado en 1999

39. E. POULAT, *L'ère post-chrétienne. Un monde sorti de Dieu*, París 1994.

40. También desde Gran Bretaña se lanzan las mismas advertencias: C. G. BROWN, *The death of Christian Britain: Understanding secularisation 1800-2000*, Routledge, Londres-Nueva York 2001; S. BRUCE-T. GLENDENNING, *Shock report! Scotland is no longer a Christian Country*, Life and Work, junio 2002, 12-15.

41. E. BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid 2002, 2ª ed.

42. M. PERCY, *Salt of the Earth: Religious resilience in a Secular Age*, Sheffield Academia Press, Sheffield 2001, que formulará después de modo más incisivo: *Podium: The End of Secular Britain?* *Modern Believing* 43 (2002) 38-41.

43. Cf. La Documentation Catholique 2105, 104.

44. J. DORÉ, *Survol historique et théologique des rapports entre Eglise et société en France*. La Documentation Catholique 2306, 89.

45. Es el verdadero título de la *Carta a los católicos de Francia*, planteada como proyecto pastoral de impronta misionera.

46. *Ibid.*, 2149, 1025s.

47. H. GASPER, «Das unbekannte Evangelium». *Der Aufbruch zu einer missionarischen Kirche in Deutschland im Spiegel seiner wichtigsten programmatischen Dokumente*, en M. SELLMANN (ed.), *Deutschland – Missionsland*, Herder, Friburgo i. Br. 2004, 25-41.

al tema *Hablar de Dios en el mundo*, precisándolo como *Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*⁴⁸. El Grupo de trabajo de las Iglesias cristianas (ACK) inició en 1997 una consulta sobre *Mission und Evangelisation in ökumenischer Perspektive*, que concluyó en 1999 con la propuesta *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Eine Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland*⁴⁹, con la conciencia de que recogían un tema y una preocupación ya presentes en las comunidades cristianas; se elaboró un cuaderno para los círculos de diálogo y trabajo ecuménico en torno a la misma idea: *Gemeinsam zum Glauben einladen. Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene*⁵⁰. Esta perspectiva fue asumida por la World Alliance of Reformed Churches⁵¹ y recogida por el movimiento ecuménico interior al protestantismo⁵².

La Conferencia de los obispos católicos alemanes convocó en 1999 un coloquio para analizar la situación creada tras la reunificación, a partir de la situación religiosa de los nuevos Ländern⁵³, en el que se sugirió que tal situación anticipaba el futuro de la Alemania Occidental⁵⁴, por lo que la solución no debería ser la exportación de los métodos ya existentes sino el coraje de un nuevo comienzo⁵⁵. De modo más general en diciembre del 2000 publicaron *Zeit zur Ausaat. Missionarisch Kirche Sein*, en cuya presentación el cardenal Lehmann reconocía que se trataba del retorno de la palabra *misión*, mucho tiempo reprimida pero que es fundamental en la vida eclesial. Y con más directa referencia a la acción misionera específica señalaba el obispo Wanke: «En nuestras comunidades existe la idea de que misión es algo para África o Asia, pero no para Hamburgo, Munich, Leipzig o Berlín. En la normalidad de los casos confiamos como medio de aumento de cristianos en el bautismo de los niños pequeños. Tengo la visión de una Iglesia que se comprometa en volver a decir ‘bienvenidos’ a nuevos cristianos».

La Conferencia Episcopal de Italia publicó en 2001 unas *Orientaciones pastorales* para el primer decenio del tercer milenio bajo el título *Comunicar la fe en*

48. Frankfurt a.M. 2000.

49. Hamburgo 1999.

50. Frankfurt a. M. 1999.

51. En 1999-2002 creó el proyecto Misión in Unity, desde la conciencia de que no se había dado suficiente contenido a la unidad de Iglesia y misión; reconocen las cuestiones y desafíos misionológicos implicados en la nueva situación de pluralismo de cultural y nacionalidades.

52. La quinta asamblea de Iglesias de Leuenberg señala entre los temas centrales del futuro „la tarea misional de las Iglesias en Europa»: cf. Diales 37 (2002) 294.

53. J. WANKE (ed.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Benno, Leipzig 2000.

54. *Einleitung des Herausgebers*, o.c. 9.

55. *Ibid.*, 7.

un mundo que cambia. Proponen una renovación misionera de la figura global del trabajo pastoral; a la luz del proceso lógico de la iniciación cristiana ponen en el centro el momento inicial de la fe, la llamada a la conversión, la invitación a entrar en la comunidad eclesial, dado que ese punto de partida no está garantizado ni por la herencia ni por la costumbre ni por el ambiente. Resulta coherente por ello que en los nn. 32 y 45 sitúen la misión *ad gentes* no como meta final del trabajo pastoral sino como su punto de referencia, su horizonte constante, más aún, su paradigma. Es interesante señalar una observación que tiene importancia a la luz de lo que venimos diciendo: no se trata de afirmar que Italia es país de misión sino que la acción pastoral debe inspirarse en la lógica y el dinamismo de la misión *ad gentes*.

En la Iglesia Católica esta nueva perspectiva ha alcanzado su expresión más intensa en Juan Pablo II, alentador de la nueva evangelización. Para evitar que tras esa expresión se difuminen las diferencias, conviene recordar la amplitud y el sentido que otorga a la misión *ad gentes*. Ya en *Redemptoris Missio* (1990) había advertido de que la misión de la Iglesia se encuentra todavía en sus comienzos (nn. 1 y 30). En *Novo Millennio Ineunte* (2001) reconoce que en los países de vieja cristiandad ha desaparecido la «sociedad cristiana» (nn. 40 y 41), por lo que invita a las iglesias locales, tras la celebración del gran jubileo, a configurar un proyecto pastoral desde el horizonte de la misión: una nueva acción misionera, a la luz de Pentecostés, no puede quedar delegada en algunos «especialistas» sino que debe ser asumida por todos los miembros del Pueblo de Dios. Esa acción misionera no viene especificada, para el continente europeo, como misión *ad gentes*.

Ese es el paso que dará en *Ecclesia in Europa* (2003), publicada a raíz de la celebración de un sínodo de obispos europeos. El capítulo tercero, dedicado al anuncio del Evangelio, insiste en el sentido del primer anuncio y en la conciencia misionera. Aunque en ocasiones sigue hablando de «nueva evangelización», remite sin embargo a Hech 16,9, al macedonio que invitaba a Pablo a pasar a la otra orilla para anunciarles por vez primera el Evangelio. Es ese «espíritu misionero» el que debe renovar a las Iglesias en Europa (n. 45). Es absolutamente necesario para que la fe y el cristianismo se mantengan en Europa, como lo expresa su tajante interrogación: cuando regrese el hijo del hombre ¿encontrará fe en esta tierra? La pregunta no es baladí debido a la ampliación de espacios humanos y culturales que viven al margen del influjo cristiano y a la presencia de grupos de otras religiones que se instalan con pujanza en el viejo continente. Por eso se plantea directamente si es Europa tierra de misión *ad gentes* (nn. 46-47).

b) El replanteamiento misionológico de la eclesiología

Para conseguir el doble efecto que se pretende (consolidar la eclesialidad de los creyentes y afrontar una recomprensión de las comunidades cristianas europeas ante los desplazamientos experimentados) se requiere una eclesiología adecuada que presente a la Iglesia naciendo de la misión y al servicio de la misión, como criterio para la comunión y unidad entre todas las Iglesias. Este objetivo debe superar un obstáculo que procede del peso de la historia: la eclesiología como reflexión sistemática surgió en un contexto de cristiandad, condicionado en consecuencia por debates intraeclesiales (la confrontación con el poder temporal, el debate en torno al conciliarismo, la crisis de la Reforma protestante). La eclesiología se ha renovado notablemente durante el último siglo, pero no se puede afirmar todavía que se despliegue desde la acción misionera. No obstante se debe reconocer que uno de los más eficaces factores de revitalización de la eclesiología ha sido precisamente la necesidad y la experiencia de la misión. Como observa Moltmann, «una de las cosas que más fuertemente contribuyen hoy a la renovación del concepto teológico de la Iglesia es la teología de la misión⁵⁶».

El movimiento ecuménico ha suscitado estímulos decisivos de cara a esa finalidad, especialmente desde que se fue imponiendo la categoría *Missio Dei* a raíz de la Conferencia de Willingen (1952). Esta categoría estará expuesta a interpretaciones diversas a la hora de articular la referencia a Dios y al mundo (en torno a ello se plantearán las grandes tensiones del movimiento ecuménico), pero facilitó la vinculación de la Iglesia con un dinamismo misionero que la precedía y la hacía surgir. De este modo permitía desarrollar el aliento de la Conferencia de Edimburgo. El debate ecuménico y misionero reconducía las cuestiones debatidas al sentido y función de la Iglesia. Con el objetivo de elaborar un consenso desde el punto de vista ecuménico y misionero se encargó a Fe y Constitución en 1989 que centrara su estudio en el tema *The Nature and Mission of the Church – Ecumenical Perspectives of Ecclesiology*, que dio origen al documento⁵⁷ *The Nature and Purpose of the Church*⁵⁸. Aunque no se pueden negar sus limitaciones⁵⁹, hay que valorar sus logros en la

56. J. MOLTMANN, *La Iglesia fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978, 24.

57. Puede verse el texto en Diales 36 (2000) 303-357.

58. Sobre el sentido y transfondo del documento cf. A. D. FALCONER, *The Church: God's Gift to the World – On the Nature and Purpose of the Church*, IRM 90 (2001) 389-400.

59. N. CALLAN, *The Mission of the Church in the Perspective of the World Council of Churches' Text on the Nature and Purpose of the Church*, IRM 90 (2001) señala que falta vibración y dinamismo así como el sentido de urgencia. Tal vez se deba decir que su objetivo y preocupaciones estaban centradas más directamente en cuestiones de debate intracristiano.

medida en que reflejan la autoconciencia de las Iglesias: la Iglesia recibe su identidad del proyecto del Dios Trinidad, la referencia a Ef 1 y Jn 17 radica a la Iglesia en la misión sanadora y reconciliadora de Dios, anticipa en el mundo presente la nueva creación que se encuentra en la intención de Dios, aparece como signo e instrumento del designio de Dios, se vive como comunión en Cristo para compartir los bienes salvíficos abrirse al enriquecimiento recíproco, debe desarrollar su servicio en y a favor del mundo... El proceso de recepción irá haciendo ver hasta qué punto estos aspectos son asumidos por todas las Iglesias o si también en este nivel se imponen diferencias separadoras⁶⁰.

En el ámbito de la eclesiología sistemática se va abriendo camino esta perspectiva⁶¹, aunque no llega a ser determinante del planteamiento global. Como ejemplo de realizaciones significativas vamos a señalar a dos autores que pueden servir como punto de referencia.

Leslie Newbigin ha realizado una notable aportación como teólogo, expresando su propia experiencia misionera y ecuménica: pasó casi cuarenta años en la India (donde llegó a ser obispo de la Church of South India) y como protagonista en el movimiento ecuménico (ocupó cargos de relieve en el International Missionary Council y en el World Council of Churches, fue editor de la *International Review of Missions*, con intervenciones en diversas asambleas ecuménicas); estos presupuestos facilitaron un desarrollo posterior: retornado a Europa tras su jubilación, enseñó misionología en el Selly Oak Colleges y sirvió pastoralmente en una parroquia del centro de Birmingham; también a partir de esta experiencia interpeló a la Iglesia de Occidente para que protagonizara un encuentro misionero con su propia cultura.

La evolución de la reflexión eclesiológica de Newbigin⁶² es un signo y a la vez un modelo. En sus obras se puede percibir el paso de una comprensión de la Iglesia propia del período de cristiandad a una concepción misionera de la Iglesia: «Comprendí que el tipo de protestantismo en que me había alimentado pertenecía al contexto de cristiandad; en una situación misionera la Iglesia ha de tener un lugar diferente⁶³». Su experiencia ecuménica le ayudó a ver que Iglesia y mi-

60. Cf. la valoración desde la perspectiva católica en W. LÖSER, «*Das Wesen und die Bestimmung der Kirche*». *Eine katholische Stellungnahme zu einem neuen Faith-and-Order Studientext*, Catholica (2000) 263-276 y C. MILITELLO, *La natura e lo scopo della Chiesa. Alcune notazioni a margine del documento di «Fede e Costituzione»*, Protestantismo 58 (2003) 263-282.

61. A. SCOLA, *Una eclesiología «de misión»*, RET 62 (2002) 757-779.

62. M. W. GOHEEN, *Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology*, IRM 91 (2002) 354-369.

63. L. NEWBIGIN, *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography*, St. Andrews Press, Edimburgo 1993, 138.

sión no podían estar separadas, como se podía constatar en las conferencias misioneras desde Tambaram (1938) a Ghana (1958). Su eclesiología misionera se condensa en *The Household of God* (1953) y *One Gospel, One Body, One World* (1958). Posteriormente desarrolla la dimensión trinitaria de la eclesiología misionera, lo que supera toda visión eclesiocéntrica de la misión y permite captar que *Iglesia y misión se pertenecen recíprocamente*. «Sólo una doctrina plenamente trinitaria resulta adecuada, al colocar la obra de Cristo en la Iglesia dentro del contexto de la providencia universal del padre... y de la libertad soberana del Espíritu, que es Señor y no un auxiliar de la Iglesia⁶⁴». «La tarea de la Iglesia es orientarse por los actos de la Trinidad, responder a sus demandas, y llamar a la humanidad a la fe y la obediencia⁶⁵». Misión no es una más entre las tareas de la Iglesia ni es secundaria respecto a su ser, sino que es esencial y constitutiva de su naturaleza. La Iglesia es la única comunidad humana que no existe para sí misma, existe para Dios y para el mundo que Jesús vino a salvar. Por ello debe adquirir relevancia en el mundo, en el espacio público, manteniendo una tensión antitética con la cultura.

Si tal es la naturaleza de la Iglesia, debe expresarse también en la vida cotidiana y normal de las comunidades eclesiales occidentales. En Europa la Iglesia se concibió y vivió como *corpus christianorum*, como religión popular, que la llevaba a difuminar su dimensión y misionera y su tensión respecto a la cultura. La Iglesia aparecía como «capellán» de los poderes dominantes⁶⁶. Esta actitud determinó el ejercicio misionero dentro de los marcos de la Ilustración y con vinculaciones al colonialismo. No deja de reconocer los beneficios que el cristianismo ha ejercido sobre la historia europea. Pero resalta cada vez con más fuerza que la cultura debe ser afrontada, también en Europa, con actitud misionera para denunciar sus tentaciones idolátricas y los dinanismos contrarios al Evangelio⁶⁷.

S. Dianich ha planteado la eclesiología desde una perspectiva que, a nuestro juicio, desemboca en el núcleo del problema, desde donde la exigencia misionera y ecuménica recibe su punto de encuentro y su fuerza. Ya *La Chiesa mistero di comunione*⁶⁸ situaba el anuncio (y por tanto el testimonio) en el punto de parti-

64. *Ibid.*, 187.

65. En *World Conference on Church and Society: Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time*, Ginebra 1967, 179s.

66. *Id.*, *Priorities for A New Decade*, Birmingham 1980, 4.

67. Es significativo de la tensión abierta en estas cuestiones el reproche que le dirige K. Raiser en *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, Ginebra 1991: Newbeigin no habría captado el alcance del cambio radical (shift) operado más allá del horizonte cristocéntrico.

68. Marietti, Turín 1975.

da y en el eje de la eclesiología. En *Chiesa in missione*⁶⁹ recoge el legado de la historia de las misiones extranjeras para iluminar las incertidumbres del presente y afirmar que sólo se pueden afrontar saliendo del campo especializado de la misionología para lanzarse al *mare magnum* de las grandes cuestiones de las relaciones entre Iglesia y mundo, Iglesia e historia, Iglesia y su futuro escatológico⁷⁰. Desde esta óptica no puede más que surgir una eclesiología dinámica⁷¹. Una vez desaparecida la *societas christiana* (que no pudo producir más que una eclesiología estática⁷²) se puede descubrir la cuestión fundamental: la pregunta sobre la misión se transforma en una pregunta sobre la Iglesia: a la pregunta «¿qué es la misión?» se está respondiendo en realidad a la pregunta «¿qué es la Iglesia?»⁷³; no es simplemente la Iglesia la que hace la misión sino que con la misma fuerza hay que afirmar que la misión hace la Iglesia⁷⁴. Estas convicciones quedan justificadas teológicamente si se sitúa la misión a la luz de la Trinidad⁷⁵ y en el dinamismo del anuncio⁷⁶.

El paso decisivo lo realiza en dos obras posteriores⁷⁷, en las que estudia el método más adecuado de la eclesiología y la sistematización de la eclesiología. En ambas se encuentra la afirmación decisiva: todo debe girar en torno a un acontecimiento dinámico que da coherencia al resto de elementos y relaciones, un acontecimiento que recoja la separación entre la no existencia y la existencia de la Iglesia, el paso del momento en que no hay Iglesia al momento en que ya existe⁷⁸. La categoría eclesiogénesis⁷⁹ da así todo su relieve a un hecho histórico que a la vez tiene que ser objeto de una comprensión teológica: el paso del momento en que no había Iglesia al momento en que ya existe en medio del mundo, el venir a la existencia de la Iglesia, es el momento mágico⁸⁰ de su primer aparecer en el escenario del mundo.

69. Lleva como subtítulo *Per un'eclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

70. *Ibid.*, 15-16.

71. De modo más breve y directo desarrolla las consecuencias en *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'eclesiologia contemporanea*, Cinisello Balsamo (Milán) 1987.

72. *Ibid.*, 15-16.

73. *Ibid.*, 25.

74. *Ibid.*, 29.

75. *Ibid.*, 219ss.

76. *Ibid.*, 185ss.

77. *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993; *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002 escrito con S. Noceti.

78. *Ecclesiologia...92; Trattato... 162ss.*

79. *Trattato... 162.*

80. La misma metáfora es utilizada en *Ecclesiologia... 94 y Trattato... 162.*

Es entonces cuando se capta el «acto misionero fundamental⁸¹» que consiste en el anuncio del Evangelio, gracias al cual la comunidad de creyentes se pone y se vuelve a poner incesantemente en la existencia, como sujeto histórico que entra en la historia. El dinamismo que constituye la eclesiogénesis se da en un lugar determinado y en un tiempo determinado: cuando acontece el acto comunicativo de la fe en virtud del anuncio que desata el dinamismo que da vida a la Iglesia⁸². Si no aconteciese el anuncio la Iglesia no hubiese venido a la existencia, y si no se reprodujese continuamente ese anuncio a lo largo de la historia dejaría de existir la Iglesia⁸³. Aunque faltasen el resto de los elementos nos encontraríamos de todos modos ante un evento eclesial o una germinación auténtica de la Iglesia, lo que no sucedería en caso contrario⁸⁴.

Desde esta perspectiva se constata que *Iglesia y acto misionero surgen y se prolongan a la par*. Existe previamente la misión del Dios trinitario, pero sólo acontece en la historia de los hombres en virtud del anuncio primero. La Iglesia por tanto sólo puede reencontrarse a sí misma en su más genuina autenticidad remitiendo cada paso de su actividad y cada uno de sus elementos y estructuras a ese acto que es la razón originaria de su misma existencia: la comunicación de la fe en virtud del anuncio y del testimonio.

c) Encuentros ecuménicos con perspectiva misionera

Los encuentros ecuménicos realizados en Europa en los últimos decenios han ido asumiendo la perspectiva de la misión, del anuncio, del testimonio, de cara al continente europeo pero con la mirada puesta en el mundo entero. La Consulta de la KEK celebrada en Bad Herrenalb (Alemania) en 2001 llevaba como lema *Giving an Account of the Hope Within Us – The Common Call of the European Churches to Mission*, y la de 2003 en Trondheim (Noruega) *Jesus Christ Heals and Reconciles – Our Witness in Europe*. La búsqueda de la unidad visible y la experiencia de la comunión ya experimentada se hace más urgente en el escenario de la misión.

Esta sensibilidad se expresa en el proceso que condujo a la elaboración de la *Charta Oecumenica* de 2001; en el período de consultas de cara a su redacción eran frecuentes las aportaciones que reclamaban un mayor acento misionero (por parte de protestantes, católicos y ortodoxos). Por ello al inicio del capítulo se-

81. *Ecclesiologia...* 94.

82. *Trattato...*189.

83. *Ibid.*, 166.

84. *Ibid.*, 164.

gundo (tras haber proclamado en el primero la fe común), titulado *En el camino hacia la comunión visible de las Iglesias en Europa* se proclama la necesidad de anunciar el Evangelio en comunión, lo cual es definido como «la tarea más importante de las Iglesias en Europa»: ante la desorientación de los espíritus, ante el alejamiento de los valores cristianos, todos los cristianos están urgidos a dar testimonio de su fe. Este documento recoge la sensibilidad que se venía cultivando y profundizando en las Asambleas Ecuménicas Europeas, convocadas por la KEK (Conferencia de Iglesias Europeas, especialmente protestantes, ortodoxas y vetero-católicas) y la CCEE (Consejo de Conferencias Episcopales de Europa, católicas) y celebradas en Basilea (1989), Graz (1998). Sibiu (2007), es decir, sucesivamente en ambiente protestante, católico y ortodoxo.

Estas asambleas, que no tienen un carácter oficial y que por tanto carecen de pretensiones doctrinales, han surgido y se han ido desarrollando como expresión del anhelo ecuménico que mueve a sectores representativos del Pueblo de Dios. Aspiraban por ello a no convertirse en un evento puntual, sino en manifestación de un itinerario que implica a muchos cristianos a diversos niveles. Reflejan el ecumenismo popular, que practica el diálogo de la vida; el proceso y las mismas asambleas van acompañadas de oración común y compartida, de reflexiones teológicas, del dolor de la división y de compromiso de cara a la búsqueda de la unidad y al servicio de las grandes causas de la humanidad. A lo largo de dos décadas han sido sensibles a las grandes cuestiones del mundo y de la humanidad desde la experiencia típicamente europea. El ecumenismo y la misión se dan la mano con normalidad, haciendo gozoso el encuentro en la diversidad, lo que acentúa la obligación del testimonio común.

La Asamblea de Basilea estaba centrada en la lógica del «proceso conciliar» en torno al gran objetivo *Paz, Justicia y Salvaguarda de la creación*: conscientes de que Europa se enfrentaba a un conjunto de problemas interrelacionados que ponían en peligro la supervivencia de la humanidad, como cristianos en un continente que había jugado un papel protagonista en la historia del mundo, se proclamaban enviados a un testimonio común que respondiera al plan de Dios y a las necesidades de la humanidad.

La asamblea de Graz⁸⁵, de carácter más masivo y popular, bajo el lema *Reconciliación, don de Dios y fuente de vida nueva* vivió con gozo y esperanza el proceso de la caída del muro de Berlín y las expectativas de una progresiva unificación de Europa. En su *Mensaje final* proclama que, dejándose conducir por el don de la reconciliación con Dios, «podremos contribuir a la unidad de la Igle-

85. Cf. una amplia reseña en Ir (1999) 224ss.

sia y de la humanidad», pues «hemos tenido la visión de una Europa en la que no hay Iglesias, ciudadanos, Estados y razas de primera y segunda clase, y en la que todos los miembros de la nueva familia europea tienen voz; una Europa consciente de sus responsabilidades y abierta a los otros continentes». Entre los desafíos mencionados señalan en primer lugar «proclamar y transmitir a los pueblos de Europa el Evangelio de que Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo»; desde este presupuesto habla de la necesidad de una unidad visible, cuyas fisuras y sufrimientos experimentaron en el decurso de la misma Asamblea.

En Sibiu⁸⁶, bajo el lema *La luz de Cristo y la Iglesia*, se perfiló una nueva conciencia de responsabilidad porque «nuestra Europa no es ya la de Basilea y la de Graz», como señaló el cardenal Erdő, Presidente de la CCEE en la sesión de apertura. Ante un continente en proceso de integración pero que había rechazado la mención a las raíces cristianas de Europa, ante las crecientes olas de inmigración, ante el creciente pluralismo de culturas y de religiones, ante los cambios geo-políticos, ante el avance de la secularización, ante la pobreza y la injusticia a nivel internacional, ante el declive de Europa y de su relevancia mundial... los cristianos deben modular el carácter y el alcance de su testimonio.

Los cristianos europeos (por boca del cardenal Kasper) reconocieron que las divisiones en el seno del cristianismo, en cuanto oscurecimiento de la luz de Cristo, habían contribuido a las divisiones y a la secularización en Europa. No había unanimidad al valorar la relación entre cristianismo y modernidad (W. Huber recordó que los valores ilustrados habían recibido estímulos de la Reforma), sobre los espacios abiertos a la presencia cristiana, sobre el sentido de un diálogo que podía parecer una cesión o sometimiento (como advirtió el metropolitano de Kalinigrado)⁸⁷, pero se manifestaba una clara convergencia en actitudes de fondo: la conciencia de haber sido enviados a un continente determinado para hacer brillar la luz de Cristo, el deseo de contribuir a una integración justa y pacífica en unos países que no podían afrontar aisladamente los desafíos del futuro, la nece-

86. Cf. una amplia reseña en T. BARNAS, *Le Rassemblement de Sibiu*, Ir 80 (2007) 317-342.

87. En el encuentro de preparación que tuvo lugar en Wittenberg se manifestaron los mismos motivos y preocupaciones: I. Vyzanov, secretario de relaciones inter-cristianas del patriarcado de Moscú, denunció el complejo de inferioridad de las Iglesias cristianas que refleja la *Charta Oecumenica*, su capitulación ante los desafíos del mundo secularizado, su sometimiento ante lo políticamente correcto: se proclama que el cristianismo es fundamento espiritual de Europa, pero a la vez la justificación del pluralismo religioso y cultural, debemos romper, por tanto, los estereotipos del pensamiento único, de impronta secular, que trabaja contra nosotros; el obispo Huber, desde el punto de vista protestante, reclamaba que se alzara la voz de las Iglesias, en unidad, contra la exportación de armas, el cambio climático o la pobreza; G. Beige, obispo católico de Magdeburgo, se centraba en la secularización dominante en la antigua Alemania comunista, frente a la cual se hacía urgente el testimonio común: cf. la crónica en Ir 80 (2007) 103ss.

sidad de evitar que el continente se convierta en una fortaleza del bienestar, la recuperación de una tradición de solidaridad y extroversión que ha caracterizado a Europa, la tarea de crear una Europa que no viva para sí misma sino que se abra a continentes más desfavorecidos (especialmente Africa), la acogida del extranjero evitando considerarlo como enemigo del que hay que defenderse... El servicio a Europa tiene como objetivo facilitar el reencuentro de toda la humanidad con el Señor. Desde esta perspectiva la unidad de la Iglesia está ordenada a la unidad de la humanidad. La amplitud del testimonio cristiano incluye todas las cuestiones candentes de la vida social y política, pero encuentra su sentido en la profunda vinculación de misión y ecumenismo, que brotan de la luz de Cristo.

3. PISTAS PARA EL FUTURO

A la luz de nuestra exposición hemos podido comprobar que la situación misionera y la situación ecuménica se encuentran profundamente implicadas debido al cambio que se ha operado en las circunstancias del cristianismo en Europa. Incluso hemos señalado algunas reacciones que toman conciencia de esta novedad. La unidad de los cristianos se ofrece y se puede conseguir en ese punto o momento en el que la Iglesia se descubre naciendo del acto misionero fundamental y radical. La crisis, inevitable en un mundo que cambia, tiene significados múltiples, según el sentido que se le dé, como indicábamos al inicio⁸⁸.

Tarea prioritaria es por tanto lograr que esta nueva experiencia histórica se convierta en experiencia fundante del ser cristiano, una «segunda ingenuidad misionera⁸⁹». Sólo de este modo se podrá asumir de modo fecundo la dialéctica a la que hicimos mención: reencontrarse como creyente en una Iglesia que se sabe misionera y ecuménica. Desde este punto de vista se puede decir que la responsabilidad misionera no consiste primariamente al trabajo con los otros o entre los otros (los que no son cristianos) sino en nosotros y con nosotros mismos, con cada creyente en particular. *Lo decisivo* no radica en los otros que son mirados por el creyente sino *en la mirada misma del creyente*. La respuesta misionera adecuada, insinuábamos al principio, se juega ya en el modo como juzgamos (y asumimos) la realidad.

Se requiere por tanto una teología que sea a la vez fuente de espiritualidad y actitud ante la realidad. Ello será posible desde el manantial genuino de la fe y de la vida eclesial. Como indica un observador asiático, los cristianos occidentales

88. J. SOBRINO-F. WILFRED, *Editorial*, Conc 311 (2005) 7-8.

89. J. DEN HOLLANDER, *Some European Notes*, IRM 94 (2005) 216ss.

se encuentran ahora en posición de redescubrir lo que es auténticamente cristiano con humildad y coraje; de este modo aprenden lo que sus hermanos en otros lugares del mundo han experimentado en diversos grados durante siglos: vivir en unas condiciones históricas y sociales establecidas por otros; esta situación es una experiencia misionera esencial: ser vulnerable, depender de otros, recibir interpelaciones que proceden de otras culturas. Valorar esta situación como misionera es ya algo que el cristiano europeo recibe de sus contactos en el mundo occidental⁹⁰.

La experiencia espiritual a la que está convocado el creyente individual debe ser hecha propia también por las Iglesias: deben arrepentirse de la propia auto-secularización, deben abandonar su fascinación intelectual por la Ilustración, deben volver a mostrar la competencia religiosa que en ocasiones ha quedado relegada; estar en misión no es vivir y actuar como una organización no gubernamental que de vez en cuando incluye momentos de culto; la misión vive originaria y radicalmente de la relación de Dios con la humanidad tal como se ha concretado en el envío del Hijo y del Espíritu, y por ello debe incluir espacios para el silencio y la meditación, para celebraciones litúrgicas gozosas que permitan articular su fe en Jesús y su esperanza en el Reino de Dios. Es decisivo por ello que las Iglesias aparezcan menos como instituciones organizadas y en mayor medida como sujetos religiosos que llevan a la práctica una misión holística⁹¹.

Desde este presupuesto se puede superar la tensión que aletea en el movimiento ecuménico. Ciertamente, como advertía K. Raiser⁹², estamos atravesando el umbral de una recompreensión radical de la misión⁹³, que nos lleva a situar la vocación misionera como horizonte necesario para el ecumenismo⁹⁴, incluso debemos crear un espacio abierto para una cultura de diálogo y de solidaridad en la época de la globalización y del pluralismo religioso⁹⁵, pero ello no debe conducir a esperar del mundo la agenda de la misión. La misión es de Dios, arranca de la Trinidad. La novedad de lo in-esperado y de lo im-previsto, el encuentro agra-

90. V. RAMACHANDRA, *Global Religious Transformation, Political Vision and Christian Witness*, IRM 94 (2005) 491.

91. J. MATTHEY, *Editorial*, IRM 92 (2003) 237; cita al teólogo luterano Knebelkamp: «Nuestra teología ha olvidado que alegría es uno de los más grandes regalos de la vida».

92. Las exposiciones más sistemáticas de su propuesta se encuentran en *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, Ginebra 1991 y *Toward a cultura of Life: Transforming Globalization and Violence*, Ginebra 2002.

93. K. RAISER, en IRM 92 (2003) 473.

94. ID., «...*That the world may believe*». *The Missionary Vocation as the Necessary Horizon for Ecumenism*, IRM 88 (1999) 187-196.

95. ID., *Opening Space for a Culture of Dialogue and Solidarity. The Missionary Objectives of the WCC in An Age of Globalization and Religious Plurality*, ib. 197-206.

decido con el Dios que se revela, no pueden ser aportados por los dinamismos del mundo. Los datos sociológicos no deben ser la clave directiva de la hermenéutica, ésta debe ser aportada por la teología. La misionología debe reivindicar sus derechos, como instancia profética frente a las tendencias a reducir la tradicional «ciencia de las misiones» a un estudio comparado de las religiones, a sociología del cristianismo o al diálogo interreligioso y asimismo frente a la tendencia de reducir la teología a debate académico o a confrontación con la cultura dominante⁹⁶. La teología debe vivir de la misión y para la misión, y por ello en el seno de la vida y del testimonio de la Iglesia⁹⁷.

El período moderno de la acción misionera, imbuído de los valores de la Ilustración, ha dado paso a un paradigma misionero ecuménico⁹⁸, que debe contar con diversidad de elementos. Pero esa variedad debe recibir su sentido y su aliento del momento radical del anuncio y del testimonio que narran una historia inaudita y proponen un modo distinto de vida. *La novedad del momento inicial debe ser el gozo de la experiencia cristiana, la apertura de la misión y el lugar de encuentro con todos los que se consideran cristianos*. Por eso la teología del futuro, también en Europa, debe alimentarse del capítulo segundo de *Ad Gentes*, que de cara al futuro será visto como la aportación clave del Vaticano II y el elemento que requiere una más urgente y más profunda recepción⁹⁹.

Dada su importancia debemos fijarnos en el hecho que subyace al «acto misionero fundamental», al «momento mágico» que fundamenta la dimensión misionera y ecuménica: lo que se anuncia (y se cuenta) en el acontecimiento pascual, como consumación de la historia de Jesús y de su anuncio del Reino, lo que se testimonia es el nuevo modo de vida realizado y ofrecido en Jesús. Cuatro características nos permiten penetrar en su misterio y en su dinamismo:

96. G. COLLET, *Kleines Plädoyer für Missionswissenschaft*, ThRv 98 (2002) 458-462.

97. Es ilustrativo del enriquecimiento posible, y del diálogo necesario, entre las diversas corrientes del cristianismo europeo el abanico de acentos presentado en el encuentro de Wittenberg, realizado en el proceso hacia la Asamblea de Sibiu. I. Vyzanov, secretario de relaciones intercristianas del patriarcado de Moscú, advirtió contra el peligro de capitulación ante los desafíos del mundo secularizado, determinada por el criterio de los políticamente correcto; hay que plantear una identidad cristiana clara ante el «pensamiento único» secular; W. Huber, como voz protestante, reclamó la unión de las Iglesias contra la exportación de armas, contra el cambio climático y contra la pobreza; G. Beige, obispo católico de Magdeburgo, reclamó ante la secularización de la antigua Alemania comunista la necesidad de un testimonio común como signo de credibilidad de la Iglesia. Cf. el informe en Ir 80 (2007) 103s.

98. Presentado magistralmente por D. BOSCH, *Transforming Missin. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Nueva Cork 1991, 363ss.

99. E. BUENO DE LA FUENTE, *La transmisión de la fe. Hacia una Iglesia de puertas abiertas*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 120.

- a) es el «contenido» de la experiencia cristiana, hace nacer la fe como alegría que transforma, es el aliento de la espiritualidad que se abre al aliento del Espíritu, es pre-gustación de la nueva creación que debe restaurar la vieja creación;
- b) no hay acontecimiento pascual más que mediante la institución de los apóstoles, como portadores y testigos de esa novedad hasta los confines de la tierra;
- c) todas las Iglesias, en cuanto apostólicas, viven de este evento pascual, que se hace presente en su liturgia, en su doctrina y en su compromiso con el mundo; desde este punto de vista es también «momento mágico» de toda experiencia ecuménica, pues todas las Iglesias se reconocen como tales y se abren a las demás en el común testimonio de la Pascua;
- d) toda evangelización, toda nueva evangelización, todo anuncio o todo «primer anuncio», toda acción misionera en definitiva, lo son en la medida en que hacen perceptible ese aspecto de novedad, ya que es eso «lo primero» que deben hacer perceptible y experimentable a los observadores externos.

A la luz de la Pascua, que sigue haciéndose presente en la vida de las Iglesias, comprendemos que misión y ecumenismo van a la par, y que la Iglesia y cada iglesia no vive para sí sino *como servicio al mundo en cuanto irradiación y actualización de la Pascua*. La misión de Dios (del Dios Trinidad) reclama a la Iglesia y la llama a la existencia porque ese acontecimiento debe seguir siendo anunciado y testimoniado en la publicidad de la historia, ante todos los pueblos y naciones.

Dada la hondura y la amplitud del significado de la Pascua el horizonte de la misión permite desbloquear concepciones unilaterales y asimismo debe relativizar los elementos accidentales que no viven del aliento pascual. Es comprensible por ello que la misión pueda unir a las Iglesias, en cuanto las envía para la reconciliación del individuo, de los individuos y de los pueblos, como solidaridad, como oferta y como propuesta, fraternidad, defensa de la justicia y de la paz, promoción de la dignidad de todos los seres humanos, salvación.. La misión holística (que debe incluir también la colaboración de las Iglesias que se sienten unidas) puede conservar su equilibrio y armonía cuando se entiende desde la referencia pascual.

Si el cristiano europeo descubre su ser-Iglesia desde la perspectiva pascual, con su apertura misionera y ecuménica, superará el pesimismo que le inunda ante el declive del cristianismo en Europa. Sabrá valorar los espacios que para su tes-

timonio existen en Europa¹⁰⁰, sabrá valorar los signos que quiebran el presunto secularismo dominante, compartirá la vitalidad que algunas Iglesias muestran en Europa, estará dispuesto a participar en esos nuevos «laboratorios» de humanidad y de eclesialidad¹⁰¹, vivirá con júbilo la expansión del mensaje pascual en muchos lugares de la tierra¹⁰² (especialmente desde los pobres), valorará la globalización como invitación para superar su particularismo¹⁰³... De este modo vivirá sin traumas su participación como protagonista (juntamente con otros) en un cristianismo mundial, en una catolicidad que recoge la savia de tantas culturas y tradiciones.

Así el testimonio se producirá en Europa ante el mundo, con la mirada puesta en la humanidad¹⁰⁴. Su colaboración en la integración de una Europa ha de tener en cuenta las necesidades del mundo, como se ha mostrado con claridad en las Asambleas Ecu­ménicas Europeas. La «utilidad» de las Iglesias queda por ello garantizada, pero desde unos criterios que no deben proceder meramente de la eficacia política y económica sino de la fidelidad al acontecimiento pascual, «momento mágico» en el que misión y ecumenismo se encuentran y se exigen.

Eloy BUENO DE LA FUENTE

100. El «dogma» de la secularización no será adecuadamente afrontado si las Iglesias se ofrecen como servidoras de la religión civil sino actuando en el espacio público desde su propia identidad: J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, Munich 2000, 35 destaca que la religión es «fuerza política» y «potencial de la formación social de identidad».

101. W. KAHL, *A Theological Perspective: The Common Missionary Vocation of Mainline and Migrant Churches*, IRM 91 (2002) 328-341; H. NAGEL-M. M. JANSEN (ed.), *Religion und Migration*, Waldkirchen 2007.

102. F. WILFRED, *El cristianismo entre la decadencia y el resurgimiento*, Conc 311 (2005) 38ss destaca sobre todo que la crisis actual es una oportunidad para el desarrollo de un cristianismo más variado y plural, y por ello más insertado en las culturas y los pobres. Si bien no se trata de la reproducción del cristianismo inservible, sino de un descubrimiento del cristianismo por parte de la gente del Sur: *Asian Christianity and Asian Modernity: Forty Years After Gaudium et Spes*, East Asian Pastoral Review 42 (2005) 191-206.

103. P. BEYER, *Religion and Globalization*, Londres 1994, 10.

104. Como ejercicio de reconciliación entre las dos fuerzas que dominan la globalización, para lo cual Europa cuenta con su tradición: la fuerza centrífuga de alienación y fragmentación y la fuerza centrípeta de asimilación y homogeneización: Ch. DURAISINGH, *Mission Towards Reconciled and Intercontextual Communities*, IRM 91 (2002) 483-499.

ECUMENISMO Y MISIÓN DESDE ASIA

EDIMBURGO 1910; SUS LOGROS E IMPLICACIONES

Ya han pasado 100 años desde aquella realización de la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo 1910. La Conferencia Misionera Mundial celebrada en Edimburgo en 1910 se ha convertido en uno de los hitos más importantes en la historia del cristianismo, especialmente para la misión mundial. Y estamos reunidos en este lugar para conmemorar el centenario de tal evento histórico en la historia de la Misión. Sabemos este encuentro en Madrid no es la primera y única reunión en función de conmemorar el centenario de Edimburgo 1910. Este año 2010, el centenario de este gran evento se celebra en todo el mundo de diversas maneras.

Yo, como misiólogo, he participado en varias ocasiones en las reuniones similares, que podía ser para mí un peligro de convertirse en algo rutinario y repetitivo. Sin embargo, a pesar de aquel peligro mencionado, puedo asegurar que mi propósito de participar en la reunión no es sólo para conmemorar y celebrar el centenario del Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo 1910, pero también para obtener inspiración, para revitalizar nuestro espíritu de la misión y volver a examinar su significado y relevancia, especialmente para la misión cristiana en Asia. Yo, como coreano-asiático, y también como heredero de la misión cristiana occidental después de Edimburgo¹, estoy acá para tal propósito.

Lo que ha pasado en Edimburgo hace un siglo fue ciertamente un acontecimiento histórico y monumental. Trajo una nueva etapa y el paradigma de hacer la misión. Como Van der Bent resume, «esta conferencia marcó el punto culminante de las reuniones anteriores a través del cual los protestantes han estado dibu-

1. En realidad, la misión cristiana a Corea empezó en el año 1882, mucho antes de Edimburgo. Sin embargo, podemos decir que el grueso de los misioneros occidentales (especialmente norteamericanos y canadienses) llegaron a Corea después de Edimburgo.

jando juntas en su propósito de llevar el evangelio al mundo. La conferencia hizo más que construir sobre los logros del pasado en la evangelización y la unidad, sino para los años turbulentos que yace por delante, abrió nuevos caminos en la comunión cristiana y la cooperación e inspirada y reclutó hombres y mujeres que más tarde fueron líderes destacados en el movimiento ecuménico»².

Pero realmente, ¿Qué fue Edimburgo 1910? ¿Cuáles fueron sus características y los impactos que trajo esta conferencia para la misión cristiana en aquella época y durante los posteriores tiempos? Paul E. Pierson, en su artículo presentado durante la conferencia en conmemoración del centenario de Edimburgo 1910 en Seúl, Corea, resumió como sigue:

1. Edimburgo proveyó la ocasión que le dio mucha atención a la planificación de la misión y la evangelización efectiva de todo el mundo en esta generación.
2. La conferencia fue bien planeada y representó el «entusiasmo de las misiones.»
3. Fue un encuentro amplio e incluyente. Había 1.200 delegados, todos los del Occidente, excepto 17 de los asiáticos.
4. La atención se centró en la cooperación. Esto condujo a la formación del Consejo Misionero Internacional, e indirectamente con el Consejo Mundial de Iglesias. (CMI)
5. La misión se entendía como pasar de «países cristianos» a «los países no cristianos». Edimburgo supone que Occidente era cristiana. Detrás de esto fue un concepto cristiano de la sociedad occidental y de la iglesia.
6. América Latina, a excepción de la misión a los pueblos indígenas, fue excluida. Los anglicanos y algunos luteranos insistieron sobre este punto, porque para ellos esa parte del mundo era católico y por lo tanto parte de la cristiandad.
7. Un defecto trágico de Edimburgo fue su triunfalismo y el orgullo de la cultura occidental.
8. Otro dato interesante. Cuatro años antes, el avivamiento pentecostal se inició en un edificio oscuro, un antiguo establo, en Los Ángeles. No habría esperado que los líderes de Edimburgo a notarlo, pero la mayoría de los estudiosos creen que el pentecostalismo en todas sus manifestaciones, trajo más gente a la fe cristiana en el siglo XX que cualquier otro

2. Ans J. BENT, «Ecumenical Conferences», in N. Lossky *et al.* (eds). *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Geneva: WCC publications & Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Company, 1991), p. 325.

movimiento de la Iglesia. Se destaca como un recordatorio para todos nosotros que el Espíritu Santo está en constante creación y nunca puede prever todo lo que hará»³.

Considerando estos, podemos decir que Edimburgo fue como un lente por el cual la misión cristiana observó, reflexionó, y captó los haces de luz difusa de los intentos de un siglo en la cooperación misionera. Enfocándose en ellos, Edimburgo servía como una proyección misionera para el futuro en un modelo unificado, significativo y determinante. Es decir, Edimburgo 1910 ha sido seguido durante un siglo vivamente por debates creativos, iluminadores, molestos, confusos e incómodos a veces, pero útil en lo que tiene que ver con la misión, proporcionando la prueba más clara de la dinámica de la misión cristiana⁴.

Especial e indudablemente su énfasis en la prioridad de la evangelización del mundo no cristiano hizo que los organizadores de la Conferencia y los participantes a pasar por encima de las cuestiones de las creencias y los rituales eclesiásticos. Sin embargo, hubo una unanimidad implícita en la autoridad de la Santa Biblia, la salvación única de Cristo, la necesidad inmediata del mundo del Salvador y la obligación de la misión en todo el mundo. Al parecer, fue un consenso general sobre estos principios fundamentales que ha permitido a la Conferencia para ver la posibilidad de cooperar y trabajar juntos a pesar de la divergencia de patrimonios teológicos.

De todas maneras, la conferencia de Edimburgo fue el punto de partida de la teología moderna de la misión, el punto más alto del moderno movimiento misionero occidental. Fue la plataforma de lanzamiento del movimiento ecuménico moderno, el punto en el que primeros cristianos comenzaron a vislumbrar algo de lo que una iglesia mundial sería. Pero también no podemos olvidar que la conferencia de Edimburgo fue principalmente centrado en la iglesia. Durante la conferencia las tres dimensiones importantes de la Iglesia se abordaron especialmente por los miembros, a saber; Autonomía, auto-ayuda y auto-propagación⁵.

3. PAUL E. PIERSON, *The Missionary Movement since Edinburgh: History, current Issues and trends*, artículo presentado durante la conferencia de conmemorar el centenario de Edimburgo 1910, realizado en Seúl Corea, el 22 de junio de 2010.

4. WILLIAM R. HOGG, *Ecumenical Foundations: A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth Century Background* (New York: Harper & Brothers, 1952), p. 98.

5. JOSHUA KALAPATI, «Edinburgh to Tambaram: A Paradigm Shift in Missions, or the Horizon of Missions Broadened?» in *Dharma Deepika*, p. 10.

EDIMBURGO Y EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO

La conferencia de Edimburgo 1910 no fue un evento aislado históricamente sino que se heredaba de las conferencias anteriores como de, Nueva York y Londres (1854), Liverpool (1860), Londres (1878, 1879) y por último de Nueva York (1900). Pero a pesar de estos antecedentes históricos, es evidente que Edimburgo mostró un avance más allá de las conferencias anteriores. ¿En qué sentido el Edimburgo fue diferente de las conferencias anteriores?

Primero, Las dos Conferencias realizadas en 1888 y 1900 estaban abiertas no solo a las delegaciones representantes designados por las organizaciones misioneras, sino también a todas aquellas personas que deseaban participar. Sin embargo, el Edimburgo 1910 se limitó a dar participación solamente a las delegaciones representantes de las organizaciones misioneras que estaban involucradas en las misiones en el extranjero, especialmente en el mundo no cristiano⁶. Participaron en la Conferencia las organizaciones misioneras de distintas y diversas tradiciones dogmáticas y teológicas, y que esta experiencia de Edimburgo hizo que los movimientos ecuménicos posteriores pudieran ser más tolerables frente las diversas tradiciones teológicas de las iglesias participantes.

La Conferencia tenía en su agenda 8 temas a tratar⁷, a saber:

- 1) El Evangelio frente a un mundo no cristiano.
- 2) La Iglesia y el campo misionero.
- 3) Educación y cristianización de la vida nacional.
- 4) El mensaje misionero y las religiones no cristianas.
- 5) La preparación de los misioneros.
- 6) El fundamento de las misiones.
- 7) Misiones y gobiernos.
- 8) Cooperación y promoción de la unidad.

Entre los cuales, por lo menos, tres de los temas mencionados aportaron en gran medida para el movimiento ecuménico posterior. El primer tema aportó una contribución especial, enfatizando el carácter universal de misión, es decir, por primera vez puso de relieve la misión global de la iglesia, y el segundo tema resal-

6. Esta limitación se justificó por el propósito que persiguió la Conferencia, que fue la Evangelización del Mundo en esta generación.

7. A diferencia de Edimburgo 1910, la conferencia 2010 tiene 9 temas que son: 1. Los cimientos para la misión; 2. La misión cristiana entre otras creencias; 3. La misión y el posmodernismo; 4. La misión y el poder; 5. Las formas de compromiso misionero; 6. La educación y formación teológicas; 7. Las comunidades cristianas en contextos contemporáneos; 8. La misión y la unidad- la eclesiología y la misión; 9. La espiritualidad de la misión y el discipulado auténtico.

tó la importancia de autonomía, auto-ayuda y auto-propagación de la nueva iglesia (las Iglesias jóvenes) para su desarrollo en el campo misionero. El último tema referente a la cooperación mostró la intención evidente de la Conferencia para el movimiento ecuménico. Es decir, Edimburgo fue un punto de partida para el movimiento ecuménico en las misiones en nuevas iglesias (las iglesias jóvenes)

LA PARTICIPACIÓN DE LOS ASIÁTICOS EN EDIMBURGO 1910

Segundo. La participación y el lugar que ocuparon las Iglesias jóvenes fueron fundamentales e importantes. Los delegados fueron, mayoritariamente, británicos (500) y estadounidenses (500). Representantes de la Europa continental fueron una pequeña minoría (170). Menos aún fueron los delegados de las «iglesias jóvenes» de la India, China, Japón y Corea. No hubo participantes africanos ni hubo de América Latina ni fue invitada la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa.

En la Conferencia, participaron 17 asiáticos⁸. Pocos si estuvieran en número, los delegados de Asia; Birmania, Ceilán, China, India, Japón y Corea, claramente expusieron la composición cambiante de la iglesia cristiana en aquella zona y demostró la potencialidad de ser el futuro de la misión cristiana en el mundo. Especialmente, el informe de la Comisión I, «Llevando el Evangelio al mundo no Cristiano» sobre el crecimiento de la iglesia coreana fue clave para comprobarlo. El informe expuso que en 25 años desde que comenzó la evangelización en Corea, la iglesia coreana creció de nada a tener 250.000 cristianos en todo el territorio, que ocupó el 2.1 % de la entonces población, que llegaba a ser 9.600.000. El informe sobre la iglesia coreana fue tan espectacular no sólo por su crecimiento numérico, sino más por la dedicación de los cristianos coreanos que se concretaron en auto-propagación del Evangelio, auto-financiación para sostener la obra, y la manera en que gobernaba y administraba la iglesia por si mismos líderes coreanos, es decir, auto-gobierno⁹.

También la importancia de las potencialidades que poseían las iglesias jóvenes fue demostrada por los discursos que anunciaron sus líderes durante la Conferencia, que impresionaron a los participantes. Ellos expusieron la importancia

8. Entre 17 delegados del continente asiático, estaban 15 representantes de Corea, que fue compuesto mayormente por los misioneros norteamericanos en Corea, quienes fueron James E. Adams, O.R. Avison, H.O.T. Burkmall, W. R. Foote, W.H. Forsythe, James S. Gale, P.L. Gillet, M.C. Harris, George Heber Jones, Robert Knox, Samuel A. Moffet, W. T. Reid, Alex F. Robb, Horace G. Underwood y el único coreano nacional fue Chi Ho Yun. (World Missionary Conference, 1910. Report of Commission I: Carrying the Gospel to all the Non-Christian World, p. 374.

9. *Ibid.*, pp. 71, 76.

de cooperación ecuménica y el compañerismo entre los misioneros occidentales y «las iglesias jóvenes»¹⁰. Rev. Cheng Ching-yi de China, el más joven entre todos los participantes de la Conferencia, quien era un experimentado en el campo misionero a través de su larga trayectoria en el movimiento estudiantil (SCM) y llegó a ser un importante dirigente en la posterior organización misionera como Concilio Internacional de Misión (IMC), Iglesia de Cristo en China y de Consejo Nacional de Iglesias en China, dijo que su deseo era ver una iglesia cristiana unificada sin distinción denominacional en China y enfatizó la manera de ver e interpretar la situación del campo misionero desde la perspectiva china y que la iglesia cristiana era universal sin importar la denominación ni la nacionalidad¹¹. Ibuki de Japón criticó la imposición de dogmas occidentales a la iglesia nacional sin importar la cultura japonesa, también Yun, de Corea, habló la necesidad de distribución justa y equitativa de fondos financieros en el campo misionero, y además al decidir el uso del dinero, enfatizó la importancia de consultar y discutir con los líderes locales coreanos.

En fin, a pesar de que los delegados de Asia tuvieron apenas 3 oportunidades de pronunciar el discurso, ellos participaron muy activamente en todas las discusiones y debates¹². Y esto fue considerado como una señal profética del lugar importante que ocuparían las iglesias jóvenes en los movimientos ecuménicos posteriores. Mediante estos discursos y participación, los delegados asiáticos mostraron su capacidad evidente de ser el futuro de la misión en Asia, y que la misión en Asia debe ser ecuménica y acorde a la cultura y tradición asiática.

En conclusión, ¿Qué podemos decir de Edimburgo 1910, como el comienzo del movimiento ecuménico moderno en la misión cristiana? Definitivamente, el propósito de Edimburgo 1910 fue el compañerismo (*partnership*) en la misión para la evangelización del mundo. En este sentido, Edimburgo 1910 fue la culminación de una larga tradición de ecumenismo pan-evangélica, que fue el resultado de la larga tradición del movimiento de renacimiento evangélico, que se originó en el siglo XVIII. Y que Edimburgo 1910, en otro sentido, fue un importante factor que impulsó el nacimiento y la organización del movimiento ecuménico en

10. World Missionary Conference, ed., World Missionary Conference, 1910. Report of Commission I: Carrying the Gospel to all the Non-Christian World (New York: Fleming H. Revell Company, 1910), p. 431.

11. World Missionary Conference, ed., World Missionary Conference, 1910, Oliphant Anderson & Ferrier, London, vol. VIII, pp. 196-197.

12. Entre los delegados asiáticos, tres representantes fueron designados como miembro de la Comisión de Continuidad. Ellos fueron Obispo Y. Honda de Japón, Rev. Cheng Ching-yi de China y Rev. Dr. K.S. Chatterji de India.

distintos campos misioneros en el mundo considerado entonces no cristiano, como en Asia.

LA CONFERENCIA CRISTIANA DE ASIA

La Conferencia Cristiana de Asia es una organización ecuménica regional en representación de 17 Consejos Nacionales de Iglesias y más de 100 denominaciones en 21 países, representando el 55 millones de cristianos en Asia.; Nueva Zelanda, Australia, Bangladesh, Bután, Birmania, Camboya, Hong Kong, India, Indonesia, Irán, Laos, Japón, Nepal, Corea, Malasia, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka, Taiwán y Tailandia, Timor Lorosae¹³.

UNA RESEÑA HISTÓRICA

La Conferencia Cristiana de Asia comenzó como la Conferencia Cristiana de Asia Oriental, que fue constituida por una decisión de las iglesias, los consejos nacionales de iglesias y consejos nacionales de cristianos cuyos representantes se reunieron en Prapat, Indonesia, en marzo de 1957. Fue inaugurado en una asamblea en Kuala Lumpur, Malasia, en mayo de 1959. A la luz de las cambiantes circunstancias de la reunión de Asamblea de 1973, en Singapur, acordó cambiar el nombre a la Conferencia Cristiana de Asia (CCA). De este modo, mantuvo el propósito de la Conferencia Cristiana de Asia Oriental y prevé continuar el trabajo en la misma línea o similar¹⁴.

En los años 1940 y 1950, las iglesias cristianas han tratado de responder a las luchas nacionales por la independencia política, a participar en la formación de nuevos estados y, posteriormente, a contribuir en la tarea de construcción de la nación. La cuestión de la Iglesia, el Estado y la religión ha sido un tema importante para las iglesias de Asia y en consecuencia para la CCA. La situación coloreada por revoluciones nacionales, junto con las luchas políticas y un resurgimiento religioso-cultural entre los pueblos de Asia, exigió a la Iglesia responder con distintas respuestas históricas. Estos retos históricos modelaron la naturaleza y el contenido del testimonio ecuménico del Evangelio entre los pueblos de Asia.

13. www.cca.org

14. Estimando que el propósito de Dios para la iglesia en Asia es la vida juntos en una obediencia común de testimonio de la misión de Dios en el mundo, CCA existe como un órgano y un foro de cooperación permanente entre las iglesias y los organismos nacionales de cristianos en Asia en el marco del movimiento ecuménico más amplio. CCA tiene el compromiso de la participación igualitaria de las mujeres, hombres, jóvenes, clero y laicos en la iglesia y la sociedad.

La independencia nacional y la lucha por la liberación no fueron meramente políticas: su tarea consistía en formar una comunidad humana para la realización de la libertad, la justicia y la paz. Por lo tanto, los derechos humanos, la justicia socio-económica y la paz internacional y nacional eran requisitos básicos. Los procesos revolucionarios y la resistencia del pueblo, a menudo, se manifestaban necesariamente contra las diferentes formas de dominación extranjera. A veces, estos procesos y las resistencias tomaron la forma violenta como revolución y la guerra. Este contexto histórico formuló y remodeló el carácter de testimonio cristiano en las naciones asiáticas.

Desde su creación, pero especialmente desde la década de 1960, esta lucha de los pueblos de Asia ha sido el marco fundamental en que desarrollaron los debates en esfera del CCA y la Conferencia Cristiana de Asia Oriental (EACC), el precursor de la CCA sobre todas las cuestiones ecuménicas como evangelismo, el desarrollo teológico, la justicia, el diálogo con las religiones de Asia y el tema de la Iglesia y el Estado.

LA MISIÓN ECUMÉNICA DE CCA

El testimonio ecuménico, reforzada por la formación misma de la CCA, obtuvo su carácter distintivo a través de un desafío a la rivalidad de división denominacional, confesional, eclesiástica y teológica que se originó en las iglesias occidentales y sus misiones en Asia. CCA catalizó el proceso de transformación y consolidación de las organizaciones cristianas de Asia en iglesias unidas nacionales y los Concilios en los que las diferentes tradiciones eclesiales y teológicas y las experiencias de las denominaciones ya no son obstáculos divisorios, sino que se convirtieron en fuentes de enriquecimiento mutuo en la unidad.

CCA ha llamado a las iglesias en Asia a unirse no sólo más allá de diferentes tradiciones eclesiales y teológicas, sino también más allá de las fronteras políticas, las barreras religio-culturales y étnicas y demarcaciones socio-económicas. CCA ha llamado a las iglesias, a sus trabajadores en la misión y sus líderes a las conferencias y consultas para compartir experiencias y sabiduría para el testimonio del Evangelio en Asia. CCA ha resistido persistentemente las presiones residuales de la división de las instituciones eclesiásticas en Occidente y en Asia.

Además, la CCA ha tratado de reformar el horizonte del movimiento ecuménico hasta entonces entendido como una extensión de colonización de Asia de la cristiandad occidental en el único horizonte auténtico de los pueblos asiáticos. El horizonte asiático como un arco iris, cultural y religiosamente con muchos colo-

res visibles e invisibles que no se habían reconocido claramente en el horizonte colonial de Occidente dominado por la visión cristiana del mundo occidental. Con la formación de CCA, las identidades nacionales, religiosas y culturales y el patrimonio de los pueblos de Asia y la diversidad de sus contextos seculares socio-económicos y políticos se han sido tomados en serio en Asia.

El Ecumenismo en Asia no ha significado simplemente la unidad o unión de las iglesias y misiones, sino más bien por la catolicidad de la comunidad cristiana en abrazar a la gente de diferentes culturas y religiones en sus diversos contextos socio-económicos y políticos. El compromiso ecuménico en Asia ha significado el rechazo y la superación de la dicotomía de la cristiandad occidental versus los paganos de Asia y abrazar todos los pueblos de Asia, con sus diferentes historias, culturas y religiones.

El mandato ecuménico fue para responder a los pueblos de Asia en sus sufrimientos y en sus luchas. La tarea ecuménica de la CCA, por lo tanto, ha sido de consultar, dialogar y compartir las experiencias y el testimonio de Evangelio entre las comunidades cristianas, las comunidades de las religiones de Asia, las comunidades de diferentes convicciones políticas y una variedad de movimientos populares superando fronteras nacionales, culturales y religiosos.

El movimiento ecuménico en Asia ha experimentado un cambio del paradigma, es decir, desde el paradigma eclesio-céntrico de la cristiandad occidental hacia al de pueblo-céntrico con el que se entrelaza el Evangelio. La CCA, a través de las Asambleas Generales y diversas conferencias y consultas, ha manifestado que ha llegado el tiempo en que el pueblo tiene la mayor voz en la historia de Asia. En el contexto de este nuevo paradigma, la misión de Dios ha sido explorada como una dinámica de guía para la participación de las comunidades cristianas de Asia en la historia de sus pueblos. La teología de la *Missio Dei* ha influido mucho en la participación de las comunidades cristianas en la sociedad, ya que la noción tradicional de la misión de la Iglesia, para ser una comunidad encarnada en la vida de la gente, era demasiado restrictiva, vinculándose solo con la esfera eclesial y las fórmulas confesionales. La misión de la Iglesia era vista como estar preocupado y confinados por las preocupaciones de servicio evangelístico y social. Por lo tanto, *Missio Dei* ha sido el tema central que proporcionó la base teológica para la participación ecuménica entre los pueblos del mundo.

Una de las preguntas permanentes en la historia ecuménica y la misión ha sido cómo las tradiciones eclesio-teológica y misiológicas pueden relacionarse y participar directa y transparentemente en los sufrimientos y las luchas de los pueblos de Asia. Cuanto más esta cuestión se ha pulsado, la más aguda de las limitaciones de las teologías tradicionales y las formas eclesiales se hicieron sen-

tir, especialmente en la cristología y eclesiología¹⁵, tanto en la teoría y la práctica histórica. Por lo tanto, la CCA ha emprendido en los últimos años de nuevas sondas en la cristología y eclesiología desde este punto de vista a través de consultas y varios procesos de reflexión.

ASAMBLEAS DE LOS EACC / CCA

- i. 1957: Prapat - La tarea común de evangelización de las Iglesias en Asia Oriental (Common Evangelistic Task of the Churches in East Asia)
- ii. 1959: Kuala Lumpur – Testificando Juntos (Witnessing Together)
- iii. 1964: Bangkok - La Comunidad cristiana dentro de la comunidad humana (The Christian Community within the Human Community)
- iv. 1968: Bangkok - En Cristo todo se mantiene (In Christ All Things Hold Together)
- v. 1973: Singapur - Acción de los Cristianos en la lucha de Asia (Christian Action in the Asian Struggle)
- vi. 1977: Penang - Cristo Jesús en el sufrimiento de Asia y de la esperanza (Jesus Christ in Asian Suffering and Hope)
- vii. 1981: Bangalore - La vida en Cristo con la gente (Living in Christ with People)
- viii. 1985: Seúl - Cristo Jesús hace libre al esclavo (Jesus Christ Sets Free to Slave)
- ix. 1990: Manila - Cristo nuestra paz: La construcción de una sociedad justa (Christ Our Peace: Building a Just Society)
- x. 1995: Colombo - Esperanza en Dios en un Asia Cambiante (Hope in God in a Changing Asia)
- xi. 2000: Tomohon - La hora de la Plenitud de la Vida para Todos (Time for Fullness of Life for All)
- xii. 2005: Chiang Mai - Construir comunidades de paz para todos (Building Communities of Peace for All)
- xiii. 2010 Kuala Lumpur - Llamado a profetizar Reconciliación y Sanación (Called to prophesy, Reconcile and Heal)

15. Una cristología entendida desde la comprensión de Jesús como Logos, es decir cristología logocentrista ha sido reducido a una cristología cerrada, exclusiva y propensa a condenar a los hermanos diferentes. Para Míguez Bonino, concebir a Jesús como la Palabra que ‘era desde el principio con Dios y era Dios’ a partir del enfoque cristológico trinitario es fundamental para superar el reduccionismo cristológico logocentrista. La cristología trinitaria propone un cambio paradigmático desde la percepción *logocentrista* hacia la *verbocentrista* (como Palabra). José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires:Nueva Creación, 1995), p. 117.

Los temas reflejan el deseo permanente de la CCA para relacionar el testimonio cristiano común de las iglesias, que constituyen una pequeña minoría en la mayoría de los países asiáticos, en el contexto más amplio de la gente, las naciones y las religiones en Asia. La promesa bíblica de la «plenitud de la vida», no sólo para los cristianos sino para todos los pueblos de Asia, especialmente de los pobres y marginados, ha sido un concepto rector en los últimos años. Para llevar a cabo esta reflexión, la CCA tiene en cuenta la rápida industrialización de Asia, en el marco de la globalización y sus implicaciones de la creciente injusticia social y económica.

Entre las prioridades actuales de la CCA son el fortalecimiento de la *koinonía* de las iglesias y comunidades cristianas de Asia, la curación de las divisiones en las iglesias y la sociedad, la formación ecuménica, la expansión de la comunidad ecuménica de Asia para involucrar a los católicos y evangélicos, y la revitalización de la visión ecuménica y de pensamiento y acción en lo que respecta a los retos emergentes en Asia y en el mundo. Los programas básicos de la CCA son Fe, Misión y Unidad, la formación ecuménica, justicia de género y el empoderamiento de la Juventud, Justicia, Asuntos Internacionales, Desarrollo y Servicio. Las preocupaciones especiales se incluyen el Congreso de teólogos de Asia, Formación Teológica Ecuménica y el Decenio para Superar la Violencia (DSV el foco estaba en Asia en 2005). La CCA y la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC, la Iglesia Católica Romana) han formado un Comité Asiático Ecuménico para supervisar las actividades y programas conjuntos, por ejemplo, en el ámbito de la formación ecuménica. Juntos fundaron el Movimiento por la Unidad Cristiana de Asia, que se unió a la Confraternidad Evangélica de Asia en 2007.

LAS CUESTIONES ACTUALES PARA LA MISIÓN ECUMÉNICA EN ASIA DESPUÉS DE 100 AÑOS DE EDIMBURGO 1910

Los pueblos de las naciones de Asia están sufriendo, y necesitamos discernir los «signos de los tiempos» para darse cuenta por qué es. Además de las formas tradicionales de la pobreza y la injusticia, los pueblos de Asia se enfrentan ahora a dificultades importantes en el marco del régimen del mercado mundial. Es evidente que el proceso de globalización está re-estructurando la vida de cada persona en Asia. Se muestra que la globalización es la nueva manifestación de la expansión colonial occidental y neo-colonial. La realidad geopolítica está siendo moldeada por la globalización a través de transporte rápido y la comunicación multimedia, basada en el desarrollo de la tecnología occidental y la ciencia, la

cibernética o tecnocrónica, impulsado por las fuerzas del mercado mundial. La Organización Mundial del Comercio induce forzosamente a las naciones asiáticas a integrar al mercado mundial, que está dominado por el capital global. Ante la situación tan cambiante y global, la iglesia en Asia está enfrentando unos desafíos, que nunca han sido experimentados antes.

PAZ Y LA SEGURIDAD DE LAS PERSONAS Y DE LA VIDA

Una de las cuestiones emergentes en la agenda ecuménica en Asia es la paz y la seguridad de las personas y de la vida. Debemos recordar que la ideología de la seguridad nacional no significa seguridad para el pueblo, y que la paz que promete las potencias militares de gran alcance y hegemónico no significa la paz para los débiles y los impotentes. En agudo contraste, la visión bíblica de la paz y la seguridad de las personas y la vida se basa en la justicia de Dios, que se manifiesta entre la gente.

Una de las cuestiones emergentes que se debe tomar en cuenta es la paz bajo la hegemonía mono-polar militar de los Estados Unidos. Anteriormente se esperaba que el desmantelamiento de la orden de la Guerra Fría militar mundial bipolar trajera la paz mundial, en una nueva situación geopolítica liberada de la posibilidad de una III Guerra Mundial que acabaría con todo el mundo habitado. Mientras tanto, sin embargo, intensos conflictos regionales han surgido para destruir la vida de las personas.

El principal punto de reconocer por las recientes guerras es que se están produciendo en una situación de hegemonía militar en todo el mundo mono-polar. Con el antiguo bloque soviético desmantelado, el poder militar de EE.UU. busca consolidar su dominación global. Esto significa que la intervención militar de EE.UU. está llevando a cabo en la totalidad o la mayoría de los actuales conflictos militares regionales. Más recientemente, los EE.UU. ha declarado su intención de construir un sistema de Defensa Nacional de Misiles. Este está dirigido aparentemente contra Corea del Norte, sino también contra cualquier poder potencial militar de Asia, especialmente China, Rusia o el Sur de Asia. Esto también es desencadenar una cadena de carreras de misiles entre India, Pakistán, China, Japón y Corea del Norte y del Sur. Esto plantea una grave amenaza para la vida de los pueblos de Asia, que debe encontrar la manera de alcanzar la paz verdadera, en contra de la injusta orden militar hegemónica mundial.

HAMBRE, LA POBREZA Y LA ENFERMEDAD: JUSTICIA Y SHALOM

Los problemas del hambre, la pobreza y la enfermedad —cuestiones permanentes en la historia de Asia, han adoptado nuevas formas en el proceso de la globalización. Con el sistema económico neoliberal la toma de decisiones en materia de desarrollo económico ha sido desplazada, en gran parte, de los gobiernos nacionales a los países occidentales industriales y las instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y Organización Mundial del Comercio, detrás de las cuales están las empresas transnacionales de capital occidental. Los gobiernos nacionales se debilitaron considerablemente en su intento de responder a estos retos de los poderes económicos mundiales, y la soberanía de los pueblos nacionales está erosionada.

La situación de injusticia se ve agravada por el dominio absoluto del capital financiero especulativo, que controla casi el 98 % de todas las transacciones financieras globales, en contraste con el 2 % ocupado por los pagos del comercio. Por otra parte, son los bancos transnacionales financieras y los fondos que dominan este proceso, que causó la crisis financiera en Asia en 1997 y en 2008 en Los EE.UU. y consecuentemente en los restos del mundo. Este es un elemento importante en la creciente concentración y monopolización del poder económico en manos de las corporaciones transnacionales, que actualmente dominan la economía mundial y atentan directamente contra la soberanía de los pueblos de Asia: su bienestar económico y su auto-confianza.

El programa ecuménico de Asia es la construcción de la OIKOS de Dios entre la *oikonomía* de los pueblos de Asia. El pueblo es el sujeto de su propia vida. El corazón de su *oikonomía* es la justicia. En este sentido para recuperar su soberanía económica y la autosuficiencia de la base de sus comunidades locales, la vinculación con redes nacionales e internacionales de la vida económica alternativa es fundamental y esencial. Necesitamos la visión y la sabiduría de todo el pueblo, sus raíces y herencia en la historia. Nuestra visión ecuménica de la *oikonomía* de las personas debe ser una economía que mejore la vida, la vida plena.

El programa ecuménico en Asia es la justicia y *Shalom*. Hay un fundamento bíblico para *Shalom* basada en la justicia y la reconciliación a través sólo de resolución de conflictos. Es la convicción ecuménica que la justicia y *Shalom* es el fundamento de la vida en la tierra. Este es el contenido y la estructura de la Alianza de Dios con todos los seres vivos.

La seguridad y la prosperidad de la vida (la plenitud de la vida) es la visión de la Creación de Dios, y de la Fiesta mesiánica de la vida y el movimiento profético del Espíritu de la Vida.

LAS CULTURAS Y LAS RELIGIONES

La globalización está causando el choque de civilizaciones, llamada ‘la guerra de las civilizaciones’. La invasión de Occidente a la civilización no occidental se manifiesta en muchas formas, entre las cuales la más destacada es la forma cultural de la ciencia y la tecnología acompañada de la expansión industrial. Esta forma se ha superado con facilidad las líneas de los valores y la moral de las civilizaciones no occidentales y está teniendo un impacto extremadamente corrosivo. Por ejemplo, la comunicación de masas de varios medios de comunicación, impulsada por las fuerzas del mercado, erosiona las identidades culturales de los pueblos de Asia, desmantela sus valores, y distorsiona sus percepciones.

El colonialismo occidental ha traído política y social occidental, así como valores culturales y religiosos occidentales, que han suprimido los valores tradicionales de las civilizaciones de Asia y los despidió como pre-moderno. La expansión industrial occidental en Asia ha introducido el sistema de valores capitalista, que ha desmantelado de manera significativa los valores económicos y sociales de los pueblos asiáticos.

Los conflictos étnicos —comenzados inicialmente por la imposición de los estados-nación según el modelo occidental— son causados por trastornos sociales y políticos provocados por el mercado mundial. Hay una necesidad urgente para los pueblos de Asia para restaurar sus identidades culturales y étnicas, valores culturales y las sensibilidades culturales en el nuevo contexto mundial.

La globalización no sólo amplía el mercado cultural occidental de las mercancías culturales sino que también acelera la mercantilización de las culturas asiáticas. La Música, artes y productos de los medios de comunicación están sujetos a los dictados del mercado global. La alta tecnología multimedia está colonizando conciencia de la gente en general, a través de noticias, anuncios, películas, productos de audio y vídeo y otros productos artísticos y culturales. Debemos recordar que la vida de las personas no puede ser pensada sin su patrimonio cultural y expresiones distintas. Dios ha bendecido a todas las naciones (las culturas y las religiones). El banquete mesiánico de la vida abarca todas las naciones y sus culturas como parte integrante de la vida nueva y llena. Pero el cristianismo occidental, estrechamente vinculada a la civilización occidental, ha discriminado contra las culturas asiáticas y las religiones paganas y gentiles. Este es el error fundamental de la misión occidental, que ha constituido un grave problema histórico y actual de la identidad cristiana de Asia. Especialmente cuando las fuerzas nacionalistas, laicas o religiosas, el desafío de Asia el cristianismo, la comunidad cristiana de Asia debe buscar una identidad auténtica de Asia por el

bien del Evangelio. Las formas de vida cristiana en Asia todavía no lo suficiente como Asia, que hace que la gente de Asia más probabilidades de rechazar el mensaje de las iglesias y comunidades cristianas. Una auténtica identidad cristiana de Asia será la base sobre la cual puede ser la misión en la vida cultural de los pueblos de Asia. Esta es una parte muy importante de la agenda ecuménica en Asia.

Las Religiones asiáticas forman la realidad de los pueblos de Asia. Pero la globalización y la consiguiente agitación social y política trajeron reacciones sobre los aspectos religiosos y los conflictos, incluyendo el aumento del fundamentalismo religioso, dentro y fuera de la comunidad cristiana. Algunas religiones asiáticas operan bajo las influencias fundamentalistas tales, así como algunos grupos cristianos están bajo las influencias fundamentalistas, especialmente de Occidente.

Las religiones de Asia son abundante reserva de la sabiduría para la vida de la gente, y debemos abordar las cuestiones de Asia con una nueva perspectiva multi-religiosa y el marco. Así como el movimiento ecuménico cristiano busca la renovación de las comunidades cristianas, las religiones de Asia también buscan reformas en sus comunidades religiosas. La renovación de varios religiosos y la reforma pueden ser la fuente de la sabiduría con la cual podemos afrontar los retos de la globalización y proteger a las personas y la vida.

Los problemas de la paz, la prosperidad económica, la soberanía del pueblo, la justicia social y el bienestar, la identidad cultural y la vida en su conjunto deben ser abordados desde la perspectiva del ecumenismo multirreligioso, multicultural y multi-filosófica. En otras palabras, nuestra perspectiva ecuménica no aboga por las perspectivas tradicionales de Asia solamente, lo que sería una especie de «asianismo.» Del mismo modo, rechazamos occidentalismo. Lo que defendemos es el punto de vista ecuménico en el que las esperanzas de los pueblos de Asia se pueden cumplir en una vida justa, pacífica, abundante y feliz en la tierra, la superación de las fuerzas de destrucción y muerte.

LA DESTRUCCIÓN ECOLÓGICA

La vida de los pueblos de Asia también está muy afectada por la destrucción ecológica, la contaminación del sistema alimentario y la consecuente erosión de los fundamentos básicos para la salud. Una vez más, esta situación se debe en gran medida por la globalización. Hay una necesidad urgente de restaurar la vida y el medio ambiente en la naturaleza, así como en la economía política de la gente.

Desde nuestro punto de vista ecuménico, se puede hablar de la economía política de la vida contra las fuerzas de la destrucción de la vida. Si bien la muerte natural es una parte integral de la vida, no podemos aceptar las fuerzas que causan la muerte y la destrucción de la vida contra la naturaleza, y por lo tanto contra la voluntad de Dios. Como hemos indicado anteriormente, la destrucción de la vida es causada por la guerra y el desastre, el hambre y la pobreza, la enfermedad y la enfermedad, la opresión política y la injusticia, la violencia social y la represión, la desertificación cultural, fanatismo religioso y así sucesivamente. Estas causas están interconectadas.

Sin embargo, en el proceso de globalización nos encontramos con una profunda tendencia hacia la destrucción de la vida natural, debido a la contradicción esencial entre la economía industrial y el mundo natural. Además de agotar los recursos naturales, la industria contamina el aire, el agua y el suelo, y por lo tanto el medio ambiente natural es destruido y arrojado fuera de equilibrio. La vida en el planeta Tierra ya no es sostenible.

Bajo la globalización, hay dos tendencias especialmente alarmantes a la que nuestro movimiento ecuménico debe prestar atención. Uno de ellos es el control y la manipulación del sistema alimentario mundial de la industria alimentaria transnacional. Con la ideología ostensible de la producción de alimentos para los hambrientos y los alimentos para la salud, las empresas transnacionales están llevando a cabo las modificaciones genéticas y los tratamientos químicos de los alimentos que ponen en peligro la vida natural en su núcleo. Además, con la ideología de curar enfermedades y mejorar la salud, más y más científicos en muchos países están llevando a cabo la manipulación genética de las formas de vida naturales, amenazando toda la vida. Uno de los problemas fundamentales es que todo el proceso de manipulación genética, así como las operaciones de médicos y farmacéuticos, científicos y tecnológicos, es básicamente impulsado por el mercado, su primera prioridad es la maximización de la ganancia.

Otro problema es que todo el proceso se basa en una visión reduccionista y fragmentaria de la vida. Esta es la tendencia intrínseca de la ciencia y la tecnología modernas. La vida no se ve integralmente y por lo tanto no se pueden ver de forma interconectada. Este estrecho punto de vista evita los problemas de la justicia, la paz y la felicidad de ser tratados de manera integral. Todo el proceso está determinado por la comunidad de la tecnocracia, y dominado por los poderes corporativos transnacionales.

Nuestra teología ecuménica de la vida rechaza la manipulación científica y tecnológica de vida basado en la visión reduccionista de la vida y la ideología del mercado. Dios ha bendecido la vida en la tierra e hizo un pacto con todos los

seres vivos para su cumplimiento. Nuestro programa ecuménico es la búsqueda de esa seguridad y el cumplimiento de la vida en la tierra de una manera integral y holística. Así, nuestra comprensión de la vida debe ser bíblica y teológicamente base, y debe ser practicado de manera integral, la superación de las fuerzas de muerte y destrucción. A la luz de este mandato ecuménico, creemos que el estudio integral de la vida en Asia es una tarea importante para el movimiento de la vida entre los pueblos asiáticos.

ESTRATEGIA ECUMÉNICA DE ASIA

1. Construcción y Renovación de la Red Ecuménica Cristiana

- 1.1. La Red Ecuménica Cristiana conecta las congregaciones locales, las redes nacionales de la iglesia, regionales y redes multi-regional, como partes vitales de la red mundial. Hay una necesidad urgente de fortalecer los compromisos ecuménicos mediante el fortalecimiento de las iglesias a nivel local y nacional, así como mediante el fortalecimiento de las relaciones ecuménicas.
- 1.2. Las relaciones ecuménicas con las iglesias católicas deben ser fortalecido continuamente, y una estrecha relación con los grupos evangélicos y pentecostales deben establecerse de forma creativa.
- 1.3. Las iglesias post-denominacional existen como una realidad importante en Asia. El movimiento por la unidad entre las iglesias de Asia debe reconocer estas realidades, más allá de las denominaciones tradicionales.
- 1.4. También hay una necesidad de una red de macro-ecuménica de los movimientos populares, incluidos los grupos sociales con convicciones filosóficas, y los pueblos multi-religiosa.

2. Red de Solidaridad con los pobres y oprimidos como la prioridad de la Misión

- 2.1. La globalización afecta negativamente a los pobres y oprimidos, que han sido el énfasis tradicional de la CCA. Sin embargo, un renovado compromiso es necesario, dada la necesidad de apoyar a los dalits y los pueblos tribales, el minjung, las minorías étnicas y otros grupos marginados en Asia.
- 2.2. Los derechos socio-económicos, culturales y étnicos, los derechos de la mujer, los derechos del niño, así como los derechos humanos en si-

- tuciones de opresión política debe ser promovida de una manera nueva. Para ello sería necesaria una nueva reflexión en términos de las teorías de los derechos humanos y las estrategias que podrían promover tales derechos.
- 2.3. También es muy importante para fortalecer las relaciones interregionales con África y América del Sur, así como con las regiones del norte. Hasta ahora las relaciones Sur-Sur en las relaciones ecuménicas han sido nominales. Una red del sur de la solidaridad va a ser crucial en las próximas décadas del movimiento ecuménico.
 - 2.4. Debe producir frescas reflexiones teológicas sobre los temas asiáticos y mundiales para el movimiento ecuménico de Asia en el siglo XXI. Este proceso de reflexión debe tomar en serio la perspectiva de la gente, que son víctimas de formas nuevas en la globalización. El Movimiento Ecuménico de Asia debería estimular nuevas reflexiones teológicas a nivel nacional como a nivel regional y mundial. Los debates nacionales deberían estar conectados con los debates regionales y mundiales.

3. Nueva Formación de Liderazgo Ecuménico

Se necesita nueva formación ecuménica en el área de liderazgo de la iglesia ecuménica, las mujeres y el liderazgo de la juventud y el liderazgo de los movimientos populares a la luz de nuevas situaciones emergentes de la globalización en Asia. La formación de base debe ser orientada, pero claramente relacionada con las dimensiones nacional, regional y mundial.

4. La política financiera del Movimiento Ecuménico de Asia

La política financiera del Movimiento Ecuménico de Asia necesita más reflexión teológica y económica a la luz de la situación mundial y de la evolución de Asia. Puesta en común de recursos con la integridad y la reciprocidad es una parte integral del testimonio ecuménico en la situación financiera mundial, donde la gente de Asia están siendo víctimas. Nuevas formas hay que encontrar los recursos suficientes para ejecutar los programas ecuménicos, así como para apoyar a los movimientos ecuménicos en Asia. Las iglesias nacionales y las congregaciones locales deben ser animadas a la práctica ecuménica más amplia en participación y corresponsabilidad.

Algunos obstáculos a la unidad entre las iglesias de Asia

En nuestro camino hacia la unidad visible en Cristo, nos hemos encontrado con muchos obstáculos generados por la larga historia de la indiferencia mutua alienación y hostilidad. La triste condición de la separación ha construido muros de los prejuicios que bloquean las vías de la comprensión mutua. EL ecumenismo todavía no está suficientemente entendido por muchos. La iglesia es el pueblo, los pastores y las congregaciones, los líderes y las bases. Pero no ha disminuido las quejas que escuchamos ese empeño ecuménico no puede filtrarse a la base.

Las iniciativas ecuménicas no faltan en las declaraciones y resoluciones en los talleres y reuniones, pero las estructuras para apoyar su aplicación son muy deficientes. No es la falta de contacto y las relaciones entre los líderes de la iglesia, y doctrinal sin resolver tantos problemas morales y disciplinarios siendo que amortiguan el entusiasmo por el esfuerzo hacia la unidad.

Signos de esperanza

A pesar de los obstáculos anteriores, reconocemos muchos signos de esperanza en medio de nosotros. Hay conjunta de actividades ecuménicas que han tenido lugar a nivel nacional y local en la iniciativa de las iglesias, así como las actividades de base a la iniciativa de la gente. Nos ha alentado al escuchar las experiencias concretas de las iglesias en Australia, Aotearoa - Nueva Zelanda, Taiwán y Malasia, donde las iglesias se han formado organismos ecuménicos nacionales más inclusivos. También reconocemos algunas respuestas comunes a los problemas sociales, políticos y económicos que afectan la vida de las personas. También es alentador que hay un marcado cambio en las actitudes de la gente hacia otras denominaciones, superar sus prejuicios, que muestran su mayor disposición a compartir sus experiencias. Celebramos los hombres y mujeres de muchas iglesias que han dado su vida en la fidelidad a Cristo.

Desafíos para las iglesias de Asia

- Fomentar la sensibilidad ecuménica, la apertura y la visión, a nivel nacional y en cada lugar;
- Asegurar que los líderes de la iglesia en cada país se reúnen regularmente para la oración, el estudio y de becas, para mejorar la comprensión mutua;

- Fortificar la plena participación de todas las iglesias en los organismos nacionales ecuménica;
- Profundizar su espiritualidad, basada en la Palabra y los Sacramentos, sin dejar de buscar los medios hacia la unidad visible;
- Desarrollar, en conjunto, una apertura más profunda a los hermanos y hermanas de otras religiones con las que vivimos, y una interacción más profunda con las culturas en que vivimos;
- Introducir, en conjunto, en un compromiso más profundo con los que luchan por la justicia, la libertad y la identidad;
- Prepararse a fin de que las iglesias de Asia pueden volver a hacer una importante contribución al avance del ecumenismo mundial.

Edimburgo 1910 y su centenario en Asia (como conclusión)

¿Cuál es la Conexión de Edimburgo 1910 y la conferencia del centenario de Edimburgo 2010 en Asia? ¿Cómo debemos celebrarlo e interpretarlo desde la perspectiva asiática de hoy?

Desde concepción territorial a la concepción política-económica de la misión (desde la misión eclesio-céntrica hacia Reino-céntrica)

Daniel Jeyarach expresó, en su artículo titulado «Can Edinburgh 2010 Speak?» (¿Puede hablar de Edimburgo 2010?); «Edimburgo 1910 entiende la misión en términos territoriales: la misión cristiana fue algo hecho por algunos representantes de la línea principal del cristianismo en países del Atlántico Norte. Estos representantes y sus juntas determinan lo que las personas pobres y marginadas de las zonas no occidentales del mundo necesitan y cómo estas necesidades deben ser satisfechas. Ellos trajeron sus recursos, y procuraron establecer una sucursal de sus iglesias o las juntas misioneras. Los lugares como Edimburgo y Nueva York eran considerados cristianos, por lo tanto no estaban en la necesidad de cualquier actividad misionera. Su único trabajo principal consistía en recaudar el dinero necesario para apoyar a los misioneros y su trabajo en las zonas no occidentales del mundo»¹⁶.

16. DANIEL JEYARAJ, «Can Edinburgh 2010 Speak? - A Voice from the Silent Majority», in Dharma Deepika, p. 71, 77.

Esta comprensión de un solo sentido territorial de la misión cristiana ayudó a los cristianos euro-americanos a ser un apasionado de los pueblos a los quienes que nunca habían visto y dedicaron sus vidas, sirviendo como misioneros a todos los lugares considerados por ellos como no cristiano. Debido al arduo trabajo misionero occidental, es cierto que la iglesia cristiana pudo llegar a los últimos rincones del mundo. Los cristianos occidentales del mundo cristiano oraron por la gente del mundo no cristiano y han donado dinero y bienes para apoyar a los misioneros, pero sin la sensibilidad y la posibilidad de aprender y respetar la cultura de los pueblos no occidentales. Con esta reflexión teológica, la misión ecuménica en Asia debe desarrollar otro concepto más enriquecedor. La comprensión territorial de la misión debe ser complementada y enriquecida por la concepción política-económica, y hablar de la misión mesiánica del Reino de Dios.

Es evidente que ya no es posible distinguir al mundo simplemente en el de cristiano y no cristiano geográficamente, aunque en algunos sectores del cristianismo todavía persisten con la idea geográfica territorial de la misión, por ejemplo «ventana 10/40». Ya el mundo no se divide de esa manera. Más bien, hoy la misión cristiana debe reflexionar del mundo en el término político-económico. «Anunciar la Buena Nueva», esto es, evangelizar la sociedad y a las personas es anunciar el Reinado de Dios en nuestra vida personal y social. Es renunciar y denunciar la idolatría. Entonces, evangelización consiste en anunciar la Buena Nueva al mundo dominado por la idolatría que se manifiesta en la adoración al mercado de capital y en donde se niega el Reinado de Dios y que no se rigen por sus valores. En un mundo donde los intereses privados de los más fuertes están siendo defendidos por todos los medios, las iglesias deben buscar la dimensión profética y expresar su solidaridad con los más débiles, los pobres, los excluidos de la sociedad. El primer paso que deben dar es criticar la fe idolátrica en el mercado, visto como providencial y absoluto¹⁷.

Sabemos que el panorama general en el que se seguirán moviendo los países del mundo es el de un sistema con presencia de economías de escala (economía descentralizada), caracterizado por el libre mercado o «competencia perfecta». Seguirá el neoliberalismo globalizador como sistema dominante, diciendo que es el único dios que traerá la felicidad y la salvación¹⁸. Ante la amenaza de la idolatría del capital y del mercado, la misión de la iglesia cristiana no puede quedarse dentro del ámbito eclesiástico y de la concepción territorial, sino que se debe desarrollarse más allá de aquella frontera hacia la concepción política-económica, anun-

17. Entrevista con Jung Mo, Sung. http://www.mensajerodesanantonio.com/messaggero/pagina_articulo.asp?IDX=196IDRX=77

18. *Ibid.*

ciando los valores de paz y amor del Reino de Dios, así siendo la misión mesiánica y profética del Reino.

Desde el triunfalismo Humano hacia el Espiritualismo Trino (desde de la misión antropocéntrica hacia espíritu-céntrica)

Edimburgo 1910 demostró un espíritu de triunfalismo humano con su lema «La Evangelización del Mundo en esta Generación». La iglesia cristiana del Occidente creía en el poder racional de la fe y que la expansión de la fe cristiana traería felicidad y el desarrollo a la humanidad, así identificó la fe con la cultura y civilización occidental. Ser cristiano significaba ser hombres y mujeres modernas y cultos. Pero este triunfalismo está severamente restringido. La evangelización no llegó a todo el mundo. No obstante, estamos ante el florecimiento de la espiritualidad que no tiene que ver con el cristianismo. Estamos presenciando el resurgimiento y la revitalización de la espiritualidad y la religiosidad.

En realidad, grandes frustraciones del proyecto moderno como el derrumbe del marxismo soviético, considerado como última utopía de la racionalidad moderna, han puesto en duda todos los valores de la modernidad, haciéndonos retornar hacia los valores religiosos que fueron despreciados y dejados por la modernidad¹⁹. En particular, la pérdida de la fe en la razón instrumental y en la idea del progreso, por consiguiente el fracaso del triunfalismo humano, fueron causas fundamentales del despertar religioso de la época. La ruptura del mito cientificista y su promesa de construir un mundo mejor lleno de paz y de felicidad, está causando un enorme vacío en nosotros. Este «vacío» nos induce irónicamente a la búsqueda de lo trascendental e irracional. Se ha generado un «vacío espiritual» que clama por la trascendencia. Entre las tendencias que caracterizan a la postmodernidad se destaca, pues un cierto «retorno de lo sagrado» que viene acompañado por viejas y nuevas formas de irracionalidad. Los hombres y mujeres vuelven a hablar de dios y del espíritu.

Como dice Mardones nos hallamos en la pluralidad religiosa, la llamada «nueva revitalización religiosa»²⁰. No obstante, el «retorno de lo sagrado» no significa necesariamente la «revitalización del cristianismo» aunque éste seguiría siendo la

19. ROBERTO BOSCA, *New Age: La Utopía Religiosa del Fin del Siglo* (Buenos Aires: Atlántida, 1993), p.24.

20. JOSÉ MARÍA MARDONES, *¿A dónde va la religión? : Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1996), p. 7. Mardones describe este fenómeno como una cierta eferescencia que la religión experimenta actualmente y que estamos viviendo el «reencantamiento del mundo» que se dispersa en múltiples direcciones.

religión más frecuentada por la gente²¹. Sabemos que esta «la vuelta de la religión» no discurre según los parámetros de la religión institucional y del cristianismo²². A pesar de que la imagen de las grandes religiones tradicionales y de las iglesias históricas del cristianismo sigue estando en la predilección religiosa del mundo, se observa que ellas han perdido un gran porcentaje de su terreno. Es cierto que el cristianismo tradicional e institucionalizado está en crisis, y que esto se observa casi en todas las denominaciones históricas. Ante esta situación, nos surgen las preguntas como; ¿Qué puede hacer la misión cristiana? ¿Cómo podemos cumplir el Gran Mandamiento de llevar Evangelio al todo el mundo cuando estamos en crisis?

Aquí, quiero volver al comentario de Dr. Pierson que mencioné en la primera parte de mi ponencia. Dr. Pierson observa una cosa muy interesante que Edimburgo 1910 ha descuidado ni ha notado. Es el surgimiento del pentecostalismo que se inició en un edificio oscuro, un antiguo establo, en Los Ángeles justo cuatro años antes de Edimburgo 1910. Pierson destaca el evento como un recordatorio para todos nosotros que el Espíritu Santo está en constante creación y nunca puede prever todo lo que hará²³. Pierson veía en el movimiento pentecostal una gran posibilidad futura de la misión cristiana y ella que puede ser una alternativa que no podemos despreciar o ignorar de su importancia y relevancia de ser la misión cristiana en este mundo posmoderno.

¿Qué es lo que quiero decir? A partir del legado del Edimburgo 1910 y celebrar su centenario, creo que la misión cristiana debe tomar seriamente la importancia de la espiritualidad y religiosidad que han sido ignorados o depreciados por la misión de la modernidad occidental. Especialmente en Asia donde se abundan diversas religiosidades de larga historia, la misión cristiana no puede olvidarse de la dimensión espiritual. En ese sentido, el crecimiento del movimiento carismáti-

21. Con el retorno de lo sagrado, la gente joven se vuelve más religioso en busca de lo trascendental, sin embargo, muchos jóvenes muestran intereses por el orientalismo, misticismo y otras formas religiosas que se difieren de las religiones tradicionales e institucionalizadas como el cristianismo. No obstante, es interesante observar el leve aumento de los adeptos del cristianismo durante estos años según la observación de David Barret. Según la estadística presentada por el mismo, podemos decir que dos cosas: 1) proliferación de las religiones tribales o tradicionales. Según él, el número de los adeptos de tales religiones muestran un incremento de 240 %, comparado lo de 1910 2) el cristianismo no perdería su liderazgo en la tabla de los números de sus adeptos (ver DAVID BARRET, «Annual Statistical Table on Global Mission:1998», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 22. N.º 1 January, 1998).

22. *Ibidem*.

23. PAUL E. PIERSON, *The Missionary Movement since Ediburgh: History, current Issues and trends*, artículo presentado durante la conferencia de conmemorar el centenario de Edimburgo 1910, realizado en Seúl Corea, el 22 de junio de 2010.

co en Asia no es casual, sino que es porque responde a la necesidad espiritual del pueblo asiático. Entonces, para suceder y superar el Edimburgo 1910, el modelo de la misión cristiana en Asia debe considerar, dialogar y aprender de la espiritualidad del movimiento pentecostal y carismático, pero con el debido cuidado de no caer en el reduccionismo espiritual.

De tal manera que para ser auténtica la misión cristiana en Asia, la espiritualidad que propugna la misión debe ser trinitaria, que provoca un cambio radical del pensamiento misionero: de la misión comprendida como dominio a la comunión, de la conquista a la participación, de la producción a la percepción²⁴, y que hace que la misión evangelizadora deje de ser una empresa meramente humana o exclusiva de la iglesia, sino 'el rostro visible' de la misión de Dios trino²⁵, y que libera la tendencia de reducir misión a la esfera individual, a-social, a-histórica y a-política de la fe y que intenta apuntar a una misión global y pluridimensional de la libertad²⁶.

Desde la Misión Ecuménica Exclusiva hacia la Misión Inclusiva (desde la misión monologante hacia la misión dialogante)

La contribución que nos deja muy marcada Edimburgo 1910 siempre fue por el ecumenismo en la misión. Cuando se celebró el centenario de Edimburgo 1910 en Escocia el 6 de junio 2010, Dana L. Robert, co-directora del Centro de Cristiandad Global e Historia de la Misión en la Escuela de Teología de la Universidad de Boston en Estados Unidos, dijo; «Al celebrar el centenario de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo de 1910, se busca profundizar y fortalecer su visión profética de la unidad de todo el mundo, cristianos multicultural - una unidad marcada por la pasión compartida para difundir la Buena Nueva de Jesucristo. Y que no debemos permitir que difíciles cuestiones teológicas, socio-culturales y políticas, o desacuerdos sobre las teologías de la religión, nos disuadan de compartir el amor de Dios y la salvación por medio de Jesucristo con todo el mundo. La memoria de Edimburgo 1910 nos recuerda que somos embajadores de la esperanza, confiando en el poder del amor de Dios a pesar de nuestras limitaciones en un mundo de dolor y la injusticia»²⁷. La unidad de las iglesias en la tarea de misión es indiscutible. Desde ahí las iglesias euro-americanas unidas oraron por la misión y han donado dinero y bienes para apoyar a los misioneros. Pero tene-

24. JÜRGEN MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 23.

25. *Ibid.*, p. 136

26. JÜRGEN MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, p. 235.

27. <http://www.edinburgh2010.org/es/news/es/article/4645/dana-robert-insta-al-test.html>

mos que reconocer, a pesar de todo esto, que les ha faltado la comprensión y disposición de la posibilidad de apreciar y aprender otras culturas y religiones de Asia. Ciertamente la unidad fue eclesio-cristo-céntrica, que funcionó en una medida, dentro del cristianismo.

Hoy en Asia, el panorama se ha cambiado. Estamos ante un cambio paradigmático de la época, la misión cristiana en Asia ya no puede estar ajena a la presente religiosidad que se palpita en el pueblo asiático que tiene largas historias de abundantes y ricas tradiciones religiosas y culturales. Es decir que el ecumenismo de la misión cristiana ya no puede quedarse encerrado dentro del ámbito eclesiástico y dogmático, sino que se debe abrirse al diálogo fluyente con otras religiones y culturas. El ecumenismo monologante del cristianismo que mantuvo durante el siglo XX debe dirigirse a ser ecumenismo dialogante. Si Edimburgo propulso el ecumenismo dentro de las iglesias cristianas (ecumenismo exclusivo), el Edimburgo 2010 debe reflexionar y pensar seriamente del ecumenismo entre las religiones y culturas. (ecumenismo inclusivo) La celebración del centenario del Edimburgo 1910 nos deja una tarea seria y pesada de plantear y discutir sobre qué significaría el ecumenismo en la misión del siglo XXI en Asia.

Espero que la experiencia histórica de Edimburgo 1910 y mediante la celebración de su centenario podamos llegar a una nueva comprensión y el paradigma de la misión en este mundo multicultural y multirreligioso en el que están llamados a continuar con nuestra participación en la *Missio Dei*, especialmente en Asia. En ese sentido estamos muy inspirados y motivados por el Edimburgo 1910, la que nos dio precioso legado, pero también advirtió de no mantener algunas ideas irrelevantes y entendimientos desarrollados y en ella se expresan.

Me gustaría terminar este artículo citando un punto en la «Declaración Teológica de Christian Ministros de la República de Corea, 1973», que en mi opinión sigue siendo relevante para nosotros hoy: «En esta situación histórica tan grave, nosotros como comunidad cristiana creemos que estamos obligados por Espíritu Santo a participar en su poder transformador y el movimiento para la creación de una nueva sociedad y la nueva historia, así como la transformación de nuestro carácter, y que este Espíritu es el Espíritu del Reino mesiánico que nos manda a luchar por la transformación socio-política en este mundo»²⁸.

28. Esta declaración de los cristianos coreanos fue pronunciada el 20 de mayo de 1973 bajo el régimen militar de gobierno coreano. Mediante esta declaración, la iglesia coreana manifestó su deseo de participar en el sufrimiento del pueblo. Bajo la dictadura, la iglesia coreana necesitó la reflexión teológica sobre la situación política del entonces. La declaración fue el punto de partida para la resistencia contra la injusticia social del gobierno militar. En otra parte, la declaración hizo despertar la conciencia democrática y política de los cristianos coreanos.

Que continuemos nuestro llamado, así como nuestra acción y la reflexión, a participar en la misión de Dios, y que más gente disfrute de *shalom*, y que podamos desarrollar críticamente el legado de Edimburgo de 1910 en nuestro contexto real.

In SIK HONG
Iglesia Presbiteriana de Seúl
(Corea)

ECUMENISMO Y MISIÓN EN ÁFRICA

I. UN SIGLO DE ECUMENISMO MISIONERO EN EL CONTINENTE AFRICANO

El premonitorio sueño africano de William Carey

La Asamblea Misionera Mundial celebrada en Edimburgo en 1910 cumplía un viejo sueño que William Carey había tenido un siglo antes. Este pastor bautista, considerado el padre de las misiones protestantes modernas, había lanzado en 1806 desde la misión india de Serampore la propuesta de realizar un encuentro de misioneros procedentes de todo el mundo y de todas las denominaciones cristianas¹. El año 1810 y el Cabo de Buena Esperanza eran la fecha y el lugar sugeridos por este incansable e intrépido misionero para tal evento. Por aquel entonces El Cabo era una minúscula colonia que los británicos disputaban a los colonos holandeses asentados allí desde finales del siglo XVII, y la mayor parte de las ciudades sudafricanas con las que nos ha familiarizado el Mundial de fútbol —Pochestroof, Kimberley, Pretoria, Durban o Johannesburgo— no existían todavía. Porque hasta mediados del siglo XIX África permaneció para el mundo occidental como un continente desconocido y misterioso. La cartografía de la época refleja un territorio explorado únicamente en sus costas, salvo algunas escasas incursiones al interior provocadas por el comercio de esclavos de un continente que, como escribió Stephen Neill, encontró en los mosquitos sus mejores aliados para mantener a raya al hombre blanco².

El sueño de Carey tardó un siglo en hacerse realidad. Cuando, en 1910, tuvo por fin lugar la Conferencia Misionera en Edimburgo, la realidad africana había

1. Cf. R. ROSE, «William Carey's 'Pleasing Dream'»: *International Review of Missions* 150 (1949)181-192.

2. S. NEILL, *A History of Christian Missions*, Londres 21990 (reimp.), 258.

cambiado notablemente. La Conferencia de Berlín (1884-1885) dio rienda suelta a las ansias imperialistas de las grandes potencias europeas que, a golpe de tiralíneas, procedieron a un amigable reparto del continente sobre el mapa, bajo la premisa de que se trataba de una tierra ‘vacante’, despoblada, una tierra de nadie o *res nullius*³. A británicos, holandeses, portugueses y franceses, se sumaban las reclamaciones territoriales de belgas y alemanes. Mientras Leopoldo II se apropiaba del Congo, los franceses penetraron en África occidental fraguando allí un gran imperio colonial; los británicos, por su parte, veían en África una gran mercado para su industria manufacturada y una gran fuente de recursos naturales, que podían solucionar la maltrecha economía de un imperio cuyo máximo exponente africano era el magnate británico Cecil Rhodes con su sueño de construir una colonia imperial que abarcara desde el Nilo hasta el Cabo de Buena Esperanza. La Conferencia aceleró el proceso de ocupación de territorios, que se había iniciado siguiendo la estela de exploradores y geógrafos que abrieron el interior de África a los europeos. Y aquel lugar que Carey había elegido para el encuentro, el Cabo de Buena Esperanza, punto de encuentro entre Oriente y Occidente, estaba embarcado en lograr la difícil unión entre británicos y afrikáners tras una de las guerras más sangrientas de la época moderna, la guerra anglo-bóer (1899-1902).

Durante ese tiempo, las misiones cristianas no habían cesado de crecer en número y extensión, gracias al despertar misionero protestante que tuvo lugar a comienzos del siglo XIX, y del que Carey era uno de sus más insignes representantes. La fundación de la *Baptist Missionary Society*, impulsada por el propio Carey en 1792, había inaugurado en el mundo protestante un período caracterizado por el protagonismo de unas sociedades misioneras que no tardaron en dirigir al continente africano su ímpetu evangelizador. La *London Missionary Society*, fundada en 1795, envió a la colonia de El Cabo a sus primeros misioneros en 1799; la *Church Missionary Society*, creada en 1797, llegaron en 1804; la *Wesleyan Missionary Society* desembarcó en la costa sudafricana en 1815; los cuáqueros comenzaron por esa misma época su misión en la isla de Madagascar; la *Basel Missionary Society* fundó su primera misión en Liberia en 1827. A las sociedades europeas que iban recalando en las costas del continente, se unían las sociedades misioneras norteamericanas, que se dirigieron a tierras africanas con el firme apoyo de las sociedades antiesclavistas del nuevo mundo. La más famosa de todas ellas, la *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, fundada en 1810, desembarcó en la costa sudeste, en el

3. Cf. TH. PAKENHAM, *The Scramble for Africa (White Man's Conquest of the Dark Continent from 1876 to 1912)*, Nueva York 1991, xxi.

entonces reino zulú (la actual Sudáfrica) en 1847. Y antes, en 1835, la *American Baptist Missionary Board*, había establecido su primera misión en África occidental⁴. Cuando se convocó la Asamblea de Edimburgo, el número de misioneros protestantes presentes en el continente africano sobrepasaba los cuatro mil. Un asistieron como delegados, representando a sesenta y cinco sociedades misioneras, veintidós británicas, veintiuna norteamericanas, diecinueve procedentes del continente europeo y tres de Sudáfrica⁵.

El siglo XIX había sido también el siglo del florecimiento de las misiones católicas en África, impulsadas por Francia y Bélgica. La fundación de los misioneros combonianos en 1867 por Daniel Comboni, o de los Padres Blancos un año después por el cardenal Lavignerie —ambas dedicadas a la evangelización del continente africano— encabezan la larga lista de congregaciones y órdenes religiosas que enviaron efectivos al continente a lo largo del siglo XIX, hasta alcanzar un número cercano a los seis mil.

El movimiento ecuménico que se ponía en marcha en Edimburgo, surgía como un producto de esa ingente empresa misionera del siglo XIX que había convertido a África en uno de sus principales destinatarios, y que dejaba tras de sí una gesta de intrépidos misioneros, que realizaron un ingente labor evangelizadora, abrieron escuelas, inauguraron dispensarios médicos, y lucharon denodadamente por poner fin a la trata de esclavos, aunque manteniendo siempre una ambigua relación con el poder colonial, que la historiadora Monica Wilson capturó en el título de su conocida obra *Misioneros, ¿conquistadores o siervos de Dios?*⁶. Convencidos de que lo mejor que poseían era el evangelio, su presentación del mismo se hallaba sin embargo profundamente ligada a la ideología del expansionismo colonial, a la que consciente o inconscientemente sirvieron. Los misioneros precisaban del apoyo de los poderes coloniales para desarrollar su trabajo, y éstos pronto comprendieron que eran aliados necesarios para llevar adelante su causa, convirtiendo la empresa misionera en parte de sus proyectos imperialistas.

Nadie como el misionero y explorador escocés David Livingstone simboliza a esas primeras generaciones de misioneros. Enviado a África por la *London Missionary Society*, Livingstone desembarcó en Ciudad del Cabo en la primavera

4. Para información más detallada sobre el nacimiento y desarrollo de las distintas sociedades misioneras durante el siglo XIX y de su implantación en el continente africano, véase: W. WARNECK, *Outline of a History of Protestant Missions (From the Reformation to the Present Time)*, Nueva York 1901, 85-144.

5. El primer registro estadístico de la presencia misionera protestante en África se realizó con ocasión de la celebración de la Conferencia de Edimburgo. La comisión encargada de la sección *Carrying the Gospel to all the non-Christian World*, presentó el Informe en la Asamblea.

6. M. WILSON, *Missionaries: Conquerors or Servants of God?*, King William's Town 1966.

de 1841. Pronto se convirtió en uno de los mayores opositores de la esclavitud. Su vida en el continente africano dio sobrada respuesta afirmativa a la pregunta que un día formulara —«¿no podrá el amor a Cristo conducir a los misioneros hasta donde el comercio lleva a los comerciantes de esclavos?»⁷—. Durante diecisiete largos años recorrió más territorios que ningún otro europeo, tratando denodadamente de detener la trata de esclavos. Fue el primer blanco en adentrarse en el interior del desierto del Kalahari, en explorar el río Zambeze y en atravesar el continente de costa a costa. Descubrió las impresionantes cataratas Victoria, y fue dado varias veces por muerto. Convencido de que la civilización constituía la necesaria antesala del cristianismo y que sólo el comercio legítimo acabaría con el ilegítimo comercio de esclavos, su famoso programa de ‘las tres ces’ (civilización, cristianismo, comercio) guió la tarea misionera durante décadas. La publicación de sus diarios de viaje dio un notable impulso a la labor misionera en África⁸. Cuando murió, una noche de 1873 mientras rezaba, había logrado revelar al mundo las atrocidades de la trata de esclavos, consiguiendo que en Gran Bretaña se formasen numerosas asociaciones antiesclavistas, y había conseguido dirigir la atención mundial hacia el continente africano. Su propio destino refleja esa ambivalente relación de los misioneros con las potencias coloniales a la que nos hemos referido anteriormente: mientras su corazón todavía hoy reposa junto al lago Bangwellu, en la actual Zambia, su cuerpo —embalsamado y enviado a Inglaterra por sus amigos africanos— descansa en la abadía de Westminster, en el lugar de honor reservado para los grandes hombres del Imperio británico.

En esa expansión misionera, hubo factores que favorecieron el crecimiento del ecumenismo y que posibilitaron experiencias ecuménicas con anterioridad a la celebración de la Asamblea de Edimburgo. A. Shorter ha puesto de relieve, como uno de esos factores, el que la evangelización de África se realizó siguiendo un modelo muy distinto del sistema de patronazgo que había imperado en América Latina de la mano de españoles y portugueses. Las potencias colonizadoras del continente africano fueron en su mayoría estados seculares que permitieron un cierto grado de libertad religiosa, favoreciendo la presencia en un mismo territorio de misioneros de diferentes denominaciones cristianas que posibilitó relación entre ellos y, en ocasiones, incluso un cierto grado de cooperación⁹. Otro factor

7. Citado en: S. NEILL, *A History of Christian Missions*, 266.

8. D. LIVINGSTONE, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, Londres 1857. La obra ha sido traducida recientemente al castellano bajo el título *Viajes y exploraciones en el África del Sur* (La Coruña 2008).

9. Cf. A. SHORTER, «Factors in African Ecumenism»: *AFER (African Ecclesial Review)* 24/6 (1982) 347-350.

que contribuyó fue el hecho de que muchas de las sociedades misioneras tuvieron un carácter interdenominacional o no denominacional, agrupando en su seno a miembros de diferentes denominaciones cristianas. Aunque es cierto que a ese primer impulso ecuménico le siguió una etapa de reconfesionalización de las sociedades misioneras. La historia de la *London Missionary Society* ilustra perfectamente esta evolución. Creada como una sociedad no denominacional que agrupaba en su seno a metodistas, episcopalianos, presbiterianos y congregacionalistas, su fundación fue celebrada como «un funeral la intolerancia»¹⁰. Aunque pronto episcopalianos y presbiterianos crearon sus propias sociedades, convirtiendo *de facto* a la Sociedad londinense en congregacionalista. Las peculiaridades confesionales, la lealtad denominacional, las nuevas tendencias teológicas, los diversos métodos misioneros o las políticas coloniales estuvieron detrás de muchas de esas escisiones.

En los años que precedieron a la Conferencia de Edimburgo, se celebraron diversas conferencias misioneras regionales, que reunieron a misioneros de diversas confesiones. La primera de ellas se celebró en Nyasaland, la actual Malawi, en 1900. Le siguieron las conferencias celebradas en el Congo, en 1902 y 1906, Sudáfrica en 1904 y 1909, Kenya en 1908 y Sudán en 1910¹¹. De modo que podemos concluir con J.N. Amanze que, en la medida en que la llamada a la unidad se había experimentado en África con anterioridad a Edimburgo, el movimiento ecuménico en África fue promotor de la Conferencia de Edimburgo, al tiempo que fue consecuencia de ésta¹².

10. El testimonio del ministro congregacionalista David Boghe refleja la novedad que suponía el carácter no denominacional de la *London Missionary Society*: «We have now before us a pleasing spectacle, Christians of different denominations although differing in points of church government, united in forming a society for propagating the gospel among the heathen. This is a new thing in the Christian Church ... Here are Episcopalians, Methodist, Presbyterians, and Independents, all united in one society, all joining to form its law, to regulate its institutions, and manage its various concerns». Citado en: C.P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. 1, Londres 1948, 199.

11. Una información más detallada de la participación y desarrollo de estas conferencias puede consultarse en: C. P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. 3, Londres 1948, 290-292.

12. «After the Edinburgh Conference, the ecumenical movement in Africa, which began a decade earlier, gathered a momentum unparalleled in the history of the church on the continent. Since the call for church unity in Africa preceded the Edinburgh, it can be argued that the ecumenical movement in Africa was both a catalyst for the launching of the twentieth century ecumenical movement in Edinburgh, as well as a brainchild of the initiatives taken at the Edinburgh Conference». J. N. AMANZE, «100 Years of the Ecumenical Movement in Africa (A historical appraisal of its successes and failures in the twentieth century)»: *Journal of Theology for Southern Africa* 105 (1999) 5.

El 'siglo cristiano': ecumenismo y misión en la primera mitad del siglo XX (1910-1961)

El misionólogo y ecumenista Stephen Neill intuía ya en 1964, cuando publicó su reconocida obra *Historia de las misiones cristianas*, que en África el siglo XX debía calificarse como el 'siglo cristiano', aquel en el que se produciría la consolidación del cristianismo en el continente¹³. La Conferencia de Edimburgo supuso el primer gran impulso en esa dirección. En aquel clima de optimismo generalizado en el que transcurrió, reflejado en la conocida consigna que circuló entre los asistentes —«evangelizar el mundo en esta generación»—, Edimburgo se proponía impulsar «un plan exhaustivo para la ocupación del mundo». Los delegados reunidos en la Conferencia mostraban una inequívoca confianza en que la civilización cristiana occidental contaba, por primera vez en la historia, con los medios necesarios para convertir al cristianismo a toda la humanidad. Bajo la premisa de que América Latina era ya un continente cristiano, el naciente movimiento ecuménico concentró sus esfuerzos en Asia y África. Y África, a diferencia de Asia que se mostró más refractaria al mensaje cristiano, pronto sucumbió a la labor de los misioneros. En aquel momento, la práctica y la reflexión misionera atravesaban importantes cambios. Estados Unidos tomaba la delantera, situándose a la vanguardia de un movimiento misionero que vivía una época de esplendor. En ese nuevo contexto en el que el mundo se estaba unificando y estaba surgiendo una nueva civilización mundial, el mundo protestante tomaba conciencia de la dimensión universal de la fe cristiana y se embarcaba con renovado esfuerzo en la tarea evangelizadora.

El continente africano vive ese ímpetu con el anhelo de un avance en la situación del continente y con las expectativas de una mayor integración de la población africana en las nuevas sociedades coloniales, expresadas en la clave política de un 'integracionismo' promovido con frecuencia desde las escuelas misioneras y sustentado en los valores cristianos. Una prometedora nueva África del siglo XX parecía emerger. Edimburgo impulsó nuevas iniciativas ecuménicas en un continente que acogió con entusiasmo sus propuestas, aunque los misioneros se reservaron la competencia en las cuestiones ecuménicas, excluyendo la participación de los africanos. Se convocaron nuevas conferencias ecuménicas y pronto surgieron los primeros consejos nacionales de Iglesias y se iniciaron las primeras negociaciones de unión¹⁴.

13. Cf. S. NEILL, *A History of Christian Missions*, Londres 21986, 476-477.

14. Se celebraron conferencias en Dar-es Salam (1911), en Calabar (1911), en Sierra Leona (1912), en Rhodesia (1914) y, la más importante de todas ellas, en Kikuyu (Tanzania) en 1913,

Pero las Iglesias africanas vivían una situación que dificultaba especialmente el desarrollo del ecumenismo. Al igual que sucedió en otros continentes, Europa había trasplantado a África una Iglesia dividida, provocando una trágica historia de rivalidad y proselitismo que convirtió a África en campo de batalla entre protestantes y católicos, fundamentalistas y liberales, carismáticos y movimientos sincretistas afro-cristianos, y así sucesivamente¹⁵. Pero esas no fueron las únicas divisiones. A ellas se añadieron, en muchos casos, nuevas divisiones causadas por el racismo de unos colonos renuentes a aceptar a los recién convertidos en sus congregaciones. Como ha expresado el dominico sudafricano Albert Nolan, los misioneros «vinieron con todas sus divididas tradiciones, confesiones y asociaciones misioneras, pero la división fundamental que nos legaron fue la de una Iglesia blanca y una Iglesia negra, una Iglesia de colonos y una Iglesia misionera»¹⁶.

El reparto de África en la Conferencia de Berlín había ligado el destino del continente al destino de Europa, lo que provocó que la convulsa historia europea de las primeras décadas del siglo tuviera profundas repercusiones en suelo africano. Los africanos se vieron forzados a combatir en una guerra que no era la suya¹⁷; la desaparición de las colonias alemanas —que ocupaban las actuales Togo, Camerún, Tanzania y Namibia— acarreó importantes consecuencias para las misiones alemanas que, en su mayor parte, se vieron forzadas a abandonar el continente. Pese a ello, las misiones protestantes y católicas crecieron de forma significativa e n los años inmediatamente posteriores a la guerra europea¹⁸.

De la década posterior a la gran guerra, Ch. Groves afirma: «Fue un época que trajo mucho cambios en el movimiento ecuménico, pero tras todos ellos latía la inequívoca reivindicación africana de una vida más plena en el nuevo orden mundial»¹⁹. La celebración de la Conferencia de Jerusalén (1928) del recién fundado Consejo Misionero Internacional, trasladaba esos deseos al ámbito eclesial y misionero. Con una representación mucho mayor que en Edimburgo, las denominadas ‘Iglesias jóvenes’ expresaron sus reivindicaciones de una mayor auto-

donde se planteó la propuesta de crear una federación de Iglesias de África del Este, que recibió la posterior desaprobación de la Conferencia de Lambeth. Cf. CH. GROVES, *The Planning of Christianity in Africa*, vol. 3, 292-295.

15. Cf. D. CRAFFORD, «The *ecumene* in Africa»: *Missionalia* 8 (1980) 3.

16. A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, Santander 1989, 27.

17. Se calcula que dos millones de africanos sirvieron en la primera Guerra mundial. De ellos una quinta parte murió, la mayor parte víctimas de la disenteria que diezaba a las tropas coloniales en los trópicos. Cf. L. DE SEBASTIÁN, *África, pecado de Europa*, Madrid 2007, 157.

18. Cf. CH. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, Vol. 3, o.c., 121.

19. CH. GROVES, *The Planning of Christianity in Africa*, vol. 4, 82.

nomía, y de una misión centrada en la iglesia local, recogidas por la Conferencia en la formulación del principio del ‘partenariado’.

La crisis económica mundial que estalló en 1929 y que se prolongó durante la siguiente década tuvo de nuevo efectos negativos en el continente: reducción de fondos y un recrudecimiento de la cuestión racial. Sin embargo, desde la perspectiva eclesial, es en este tiempo cuando empieza a surgir una Iglesia auténticamente arraigada en suelo africano²⁰. Esta nueva realidad se vio reflejada en la Conferencia de Tambaran (1938) del Consejo Misionero Internacional, en el que la mitad de los más de treinta delegados africanos procedía de las iglesias locales. Tambaran significó, además, la superación de un concepto geográfico de misión que distinguía entre países cristianos y no cristianos. Por otro lado, el clima prebélico que se vivía en Europa y el ascenso de los regímenes totalitarios impulsaron un replanteamiento de la teología misionera. La Conferencia de Oxford (1937) de Vida y Acción, celebrada con el telón de fondo del ascenso del nazismo, propició un redescubrimiento de la misión profética de la Iglesia.

La fundación del CEI marcaba el paso a una nueva etapa del movimiento ecuménico, al compás del nuevo contexto mundial. El final de la Segunda Gran Guerra había inaugurado una realidad totalmente diferente. El movimiento ecuménico, que toma buena nota de dichos cambios, vive una etapa caracterizada por una profunda toma de conciencia de las realidades contemporáneas, y de los problemas y tareas de ese mundo que mostraba una nueva vitalidad, con rápidos cambios sociales, ideologías en conflicto, revoluciones nacionales y raciales, emergencia de naciones independientes y movimientos de liberación social y, en el ámbito eclesial, marcada por el fortalecimiento de las denominadas ‘Iglesias jóvenes’, fruto de la labor misionera, y por el reconocimiento de que la responsabilidad misionera pertenece primariamente a la iglesia local. Todo ello va a cristalizar en una nueva conciencia misionera caracterizada por el redescubrimiento de la naturaleza misionera de la Iglesia, que alcanzará plena expresión con la integración, en 1961, del Consejo Misionero Internacional en el CEI. Dicha integración conduce a una mayor interacción entre unidad, misión y servicio. El problema de la unidad reclamaba ahora una perspectiva misionera. Y, bajo la convicción de que la unidad implica el testimonio ante el mundo, la misión va a ser interpretada como un servicio a la unidad de la humanidad. La integración del Consejo Misionero Internacional en el CEI en la Asamblea de Nueva Delhi (1961) significó un replanteamiento de la relación evangelio-cultura. Si en la Conferen-

20. Para una visión más amplia de esta cuestión, véase el capítulo de Gh. Groves titulado «The emerging Church» en: *Ibid.*, 195-235.

cia de Tambaran (1938) habían sido las Sociedades Misioneras las que habían determinado el sentido, método y consecuencias de la misión cristiana, la asamblea de Nueva Delhi dibujaba un nuevo contexto. Al significativo dato de trasladar la celebración de la asamblea fuera del contexto occidental, se sumaban la admisión como miembros del CEI de un buen número de Iglesias del Tercer Mundo. Por otro lado, la nueva sensibilidad cultural que demandaba un mayor respeto a la pluralidad cultural y reclamaba la legitimidad de la expresión del evangelio a partir de los diversos marcos culturales, situó el debate en una nueva fase. La cuestión central era ahora la relación entre universalidad y particularidad: ¿qué relación media entre la identidad cristiana y las identidades culturales y nacionales?. Tal es la cuestión central que se plantea en Nueva Delhi. Pero, más allá de esto, su integración significaba, como hemos dicho, proclamar que el problema de la unidad reclamaba una perspectiva misionera. Por aquel entonces, el continente africano bullía en plena fiebre descolonizadora.

La primavera del ecumenismo africano y la revitalización misionera

La década de 1960 fue un tiempo de euforia en el continente africano, marcado por la descolonización y la independencia política. África vivió entonces una suerte de ‘primavera ecuménica’ y una fuerte revitalización misionera. En paralelo al proceso descolonizador, en muchas de las nuevas naciones se formaron consejos nacionales de Iglesias²¹. Y al tiempo que las colonias europeas se convertían en naciones soberanas, las misiones cristianas se transformaban en Iglesias africanas. Varias negociaciones de unión dieron en esos años resultados positivos. Así vieron la luz la *Church of Central Africa Presbyterian*, fruto de la unión entre presbiterianos y reformados; en Zambia se formaba en 1965 la *Church of Zambia*, resultado de veinticinco años de negociación entre congregacionistas, anglicanos, metodistas y reformados; y en el Zaire, varias Iglesias fueron forzadas por el entonces presidente Mobutu Sese Seko a formar la *Church of Christ*. La participación de las Iglesias africanas en organismos ecuménicos internacionales aumentó considerablemente, lo que permitió que su voz y los problemas que aquejaban al continente figurasen en las agendas ecuménicas.

El ecumenismo daba, además, un nuevo paso adelante con la creación de organizaciones nacionales, regionales y continentales, que permitían coordinar los esfuerzos ecuménicos. En un contexto de fuertes resonancias panafricanis-

21. Como ha explicado J. Amanze, en el contexto africano, religión y política se han reforzado mutuamente. Cf. J. N. AMANZE, «100 Year of Ecumenism in Africa», 11.

tas, en el que la unidad continental se experimentaba como un anhelo compartido, se funda en 1963 el *All Africa Conference of Churches*, coincidiendo en el tiempo con la Organization of African Unity (OAU). Como afirma Mercy A. Oduyoye, «la unidad continental se mascaba en el ambiente, y el movimiento ecuménico fue una de las formas de promoverlo»²². El Concilio Vaticano II fue otro de los grandes acontecimientos que se vivieron en esta época, que provocó el inicio de una fecunda cooperación entre la Iglesia Católica y las Iglesias Protestantes en el continente africano.

Al compás de aparición de los desarrollos teológicos de los años 60 (teologías radical, de la esperanza, política, de liberación, etc.), en la IV Asamblea del CEI celebrada en Upsala (1968), se producía a una reformulación de la misión en clave de *humanización*²³. El giro quedó plasmado en la fórmula «el mundo dicta el orden del día», emblema de la Asamblea, que condensaba el profundo cambio histórico en la relación entre la Iglesia y el mundo y expresaba una honda convicción: que la Iglesia pertenece al mundo de la acción. El redescubrimiento de la dimensión misionera de la Iglesia orientaba ahora hacia un involucramiento directo en la sociedad y proyectaba una comprensión centrifuga de la misión. Upsala conectaba estrechamente la misión de la Iglesia con las necesidades de los hombres y los movimientos históricos de la sociedad. La acción social pasaba a ser considerada parte de la misión de una Iglesia que camina ahora horizontalmente en la historia del mundo. El CEI optaba así por una decisiva y masiva solidaridad ideológica con todos los movimientos de emancipación que agitaban el mundo, haciendo de su afirmación de la solidaridad de los cristianos con la humanidad el acontecimiento más importante de la Asamblea.

La Asamblea incorporaba la nueva orientación teológica marcada por la teología política y las teologías de liberación integrando, de la mano de la teología política, una comprensión escatológica de la historia que atribuía una tarea mesiánica a los hombres en esa misma historia y perfilaba una Iglesia convertida en

22. M. A. ODUYOYE, «Africa», en: J. BRIGGS-M.A. ODUYOYE-G.TSETSI (eds.), *A History of the Ecumenical Movement*, vol. 3, Ginebra 2004, 472.

23. «Hemos resaltado la humanización como meta de la misión porque creemos que más que cualquier otra comunica en medio de nuestro período histórico el significado de la meta mesiánica. En otra época el objeto de la tarea redentora de Dios pudo describirse mejor en términos del hombre volviéndose hacia Dios (...) La pregunta fundamental giraba en torno al verdadero Dios y la Iglesia respondió a ella apuntando hacia él. Se daba por sentado que el propósito de la misión era la cristianización, llevar al hombre a Dios por medio de Cristo y su Iglesia. Hoy día la pregunta fundamental es mucho más la del verdadero hombre, y la preocupación dominante de la comunidad misionera tiene que orientarse hacia la humanidad en Cristo como meta de la misión». CONSEJO ECUMÉNICO DE IGLESIAS, *Upsala 1968*, 123.

encarnación histórica de esa ‘mesianismo escatológico’ en el mundo a la que asignaba la tarea de tomar parte activa en la lucha por la humanización del mundo. La vida y misión de la Iglesia debían ser repensadas en el contexto de las situaciones humanas que agitaban a la humanidad en la situación histórica presente. Upsala daba la bienvenida al nuevo programa de una teología política que proponía la práctica del cristianismo como medio para transformar el mundo y consideraba la acción social como parte de la misión de la Iglesia, reabriendo un viejo debate que había acompañado al movimiento ecuménico desde sus inicios, referente al significado de la misión cristiana. Una convicción se iba abriendo paso progresivamente: la existencia de un vínculo indisoluble entre la unidad de las Iglesias y su misión en el mundo, que se concretó en el Programa Unidad de la Iglesia y renovación de la comunidad humana. Todo estaba preparado para una implicación más profunda del movimiento ecuménico internacional en combatir el racismo.

El combate contra el racismo, un capítulo en la historia ecuménica africana

El racismo, una preocupación permanente del movimiento ecuménico

Puede afirmarse sin equívoco alguno que el compromiso en la lucha contra el racismo había sido una constante en la historia del movimiento ecuménico desde que éste diera sus primeros pasos a comienzos del siglo XX. Uno de sus más insignes pioneros, el británico J.H. Oldham, había puesto la primera piedra con su famosa obra *Christianity and the Race Problem*²⁴. Le habían seguidos las Conferencia de Vida y Acción (Estocolmo, 1925) del Consejo Misionero Internacional (Jerusalén, 1928), con sendos pronunciamientos sobre la cuestión racial, que cristalizaron en la Conferencia de Fe y Constitución (Oxford, 1937). Con el telón de fondo del ascenso del nazismo y en un contexto de profunda crisis social, política y teológica, la Fe y Constitución hizo suyas las tesis de la teología dialéctica y proclamó la necesidad de una revisión de la política misionera de las Iglesias en la siguiente dirección: para el mundo es fundamental la existencia de una comunidad que sea universal en su naturaleza esencial, trascendiendo las diferencias de raza y nacionalidad. La Iglesia debía mostrarse ante el mundo como una comunidad supranacional y suprracial²⁵. En ese momento, el objetivo esta-

24. J. H. OLDHAM, *Christianity and the Race Problem*, London 1924.

25. En el Informe *The Church and Community* incluía una sección denominada «The Church and race, en la que se afirmaba: «The assumption by any race or nation of supreme blood or destiny must be emphatically denied by Christians as without foundation in fact and wholly alien to the

ba puesto en el antisemitismo imperante en Alemania. Pero la atención no iba a tardar en orientarse hacia el continente africano.

En 1960 un suceso concentró repentinamente la atención del CEI hacia Sudáfrica. Por aquel entonces el continente bullía en plena efervescencia descolonizadora. Pero Sudáfrica, gobernada desde 1948 por los nacionalistas afrikáners, caminaba en la dirección contraria, culminando ese sistema de racismo institucionalizado denominado *apartheid*. En marzo de 1960, la población negra de Sudáfrica se manifiesta en contra de la leyes racistas promulgadas por el gobierno. En Sarpheville, la represión policial ocasiona una verdadera matanza, con un trágico balance: sesenta y ocho personas, todas ellas de raza negra, pierden la vida. Varias muertes engrosaron todavía más el número de víctimas en los disturbios que se produjeron en los siguientes días. El suceso conmocionó a la comunidad ecuménica y provocó que el CEI convocara una Consulta sobre la cuestión racial y los problemas que atravesaba el país. La reunión, a la que asistieron miembros del CEI y representantes de todas las Iglesias sudafricanas miembros del CEI, tuvo lugar en el barrio de Cottesloe en diciembre de ese mismo año. La conclusión fue clara: ningún cristiano podía ser excluido de ninguna Iglesia por motivos de raza o color de su piel, pues el racismo no tiene cabida en la Iglesia. Tan clara como sus efectos: las dos Iglesias Reformas Blancas sudafricanas, miembros del CEI desde su fundación, abandonan este organismo.

La matanza de Sharpeville mostró a la comunidad ecuménica la necesidad de un compromiso mayor de la comunidad ecuménica internacional en la lucha contra el racismo. Los pronunciamientos se sucedieron: la Asamblea de Nueva Delhi (1961) declaraba sin ambages: «allí donde exista discriminación, opresión y segregación, las Iglesias deben identificarse con la raza oprimida en su lucha por alcanzar justicia». Nairobi denunció el racismo como «un pecado contra Dios y contra los seres humanos».

El progresivo agravamiento de la situación en muchos países, y la ineficacia de la lucha marcaban una nueva exigencia: era tiempo de pasar de las declaraciones a los hechos. Lo que estaba en juego era nada menos que la credibilidad del testimonio cristiano. Es entonces cuando el CEI pone en marcha el denominado Programa de Lucha contra el Racismo, dando inicio a una de las etapas más controvertidas de la vida del CEI.

heart of the Gospel (...) Against racial pride, racial hatreds and persecutions, and the exploitation of other races in all their forms, the Church is called by God to set its face implacably and to utter its word unequivocally, both within and without its own borders». *The Churches Survey their Task (Report of the 1937 Oxford Conference on Church, Community and State, London 1937, 231.*

África en el centro de la controversia ecuménica: el Programa de Lucha para Combatir el Racismo (1970-1981)

El teólogo alemán Konrad Raiser ha reconocido que pocos acontecimientos habían marcado la vida del CEI como la lucha contra el racismo, especialmente en Sudáfrica. Sin duda el que fuera secretario general del organismo ecuménico durante algo más de una década (1993-2003) tenía en mente, cuando pronunció estas palabras, el cuestionado *Programa de Lucha contra el Racismo* que el CEI puso en marcha en 1970²⁶.

Desde el comienzo, el Programa instó a las Iglesias a reconocer su implicación en la perpetuación del racismo institucionalizado y a emplear todos los recursos a su alcance para apoyar a las organizaciones que lo combatían, más que a las que trabajaban por aliviar sus efectos. Y, si había un caso claro de racismo institucionalizado, era Sudáfrica. El país gobernado por los nacionalistas *afrikáners* que se presentaba, además, ante el mundo como defensor de la ‘civilización cristiana occidental’, pronto se convirtió en uno de sus principales destinatarios. De hecho, el nuevo proyecto pronto fue catalogado como un movimiento eclesial anti-*apartheid*²⁷. La controversia llegó con el establecimiento de un Fondo para apoyar a los movimientos de liberación —entre los que se encontraban el ANC de Sudáfrica y la SWAPO de Namibia—, provocando uno de los más agrios debates en la historia del CEI, en torno a la pregunta por la licitud del apoyo económico a grupos que empleaban la lucha armada²⁸. Porque por aquel entonces, el partido en el que militaba Nelson Mandela, convencido de la ineficacia de la lucha pacífica, había creado su brazo armado, la denominada «lanza de la nación» (*Umkhonto we Sizwe*) destinada a organizar actos de sabotaje. La reacción del gobierno de Pretoria no se hizo esperar. El Primer Ministro Vorster les acusó de proporcionar recursos económicos para la compra de armas a organizaciones terroristas y de apoyar a movimientos ‘ilegales’ de liberación, al tiempo que tachó al organismo ecuménico como una organización comunista. Su llamamiento a las Iglesias sudafricanas abandonar dicho organismo fue contestado por el *South African Council of Churches*, cuyas Iglesias ratificaron su decisión de permanecer en el CEI. La brecha entre ambos se ahondó aún más cuando el gobierno

26. Una visión de los primeros años del PCR en: E. ADLER, *A Small Beginning (An assesment of the first five years of the Programme to Combat Racism)*, Geneva 1974.

27. Cf. B. SJOLLEMA, «Eloquent Action», en: P. WEBB (ed.), *A Long Struggle*, 15.

28. Las organizaciones habían asumido el compromiso de emplear los fondos con fines humanitarios, aunque se determinó que se asignarían sin un control de la forma en que se emplearan. Cf. E. ADLER, *A Small Beginning*, 15.

sudafricano dificultó con todo tipo de trabas el intento de organizar una consulta en el país.

Mientras los acontecimientos discurrían por esta escarpada senda, en el ámbito teológico el problema del racismo se analizaba ahora en el marco del programa *Unidad de la Iglesia y renovación de la comunidad humana*, iniciado tras la Asamblea de Upsala, que situaba la búsqueda de la unidad doctrinal en el contexto de los grandes problemas de la humanidad, apuntando a una unidad llamada a trascender todas las barreras, incluidas las raciales. Se alzaron entonces voces que preguntaban si esta interpretación del movimiento ecuménico en clave secular-antropológica y ético-social no quedaba lejos del ser auténtico de la Iglesia. Y si, a la postre, no sería una traba para lograr la unidad de la Iglesia en vez de promocionarla. La comisión *Misión y Evangelismo*, heredera de la labor del *Consejo Internacional Misionero*, había abordado por su parte aquellas dimensiones del racismo relacionadas con la tarea misionera, provocando un debate de trasfondo eclesiológico, del que emergía la pregunta por las implicaciones prácticas que debían derivarse de la naturaleza misionera de la Iglesia, y si la Iglesia respondía a su auténtica naturaleza implicándose tan fuertemente en cuestiones políticas.

El debate nos sitúa en el corazón de una problemática ecuménica que puede sustanciarse como sigue. Ya desde su fundación en 1928, el movimiento *Vida y Acción* había conminado a las Iglesias a ofrecer un testimonio común en cuestiones éticas fundamentales, bajo el convencimiento de que las divisiones, también en las opciones éticas decisivas, dificultaban la misión profética y el servicio al mundo. La dificultad que el movimiento ecuménico había experimentado a la hora de dar un testimonio inequívoco a la Iglesia Confesante alemana en la década de 1930, mostró la dificultad de convocar a las Iglesias y al movimiento ecuménico en un testimonio común. Por ello, tras la Segunda Guerra Mundial, el CEI asumía en Ámsterdam el compromiso de luchar por un orden mundial justo. El *Programa de Lucha contra el Racismo* era, en el sentir de muchos, una respuesta a aquella consigna lanzada por *Fe y Constitución* ya en 1952, de actuar juntos en todas las cuestiones, salvo en aquellas en las que profundas diferencias de convicción nos conminen a actuar separadamente²⁹. Algunas Iglesias cuestionaron, sin embargo, la legitimidad eclesiológica del Programa.

Frente a aquellos que veían un peligro acechante de reduccionismo moral, se abría paso una visión eclesiológica de factura protestante que afirmaba y enfati-

29. Cf. O. TOMKINS (ed.), *Faith and Order: The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden: August 18-25, 1952*, Faith And Order Paper no. 15, Londres 1953, 5-6.

zaba el carácter ético de la Iglesia y estrechaba la vinculación entre ética y eclesiología. Esta perspectiva se mostraba en sintonía con la definición de Iglesia formulada en Upsala (la Iglesia como signo de la unidad futura de la humanidad) y orientaba hacia la concepción de la Iglesia como ‘comunidad moral’ que cristalizaría una década después.

El malestar en la comunidad ecuménica era evidente. Las declaraciones del Primer Ministro sudafricano hablando de terrorismo, guerrillas, asesinatos y comunistas, alarmaron a la comunidad internacional. La noticia de la asignación de un Fondo por parte del CEI para apoyar a estos grupos saltó a las páginas de la prensa mundial. Algunas Iglesias pedían explicaciones a Ginebra. El CEI, por su parte, consideraba que el mundo occidental desconocía casi por completo la situación que se vivía en los países del sur de África. La pregunta era si ahora no se había ido demasiado lejos. El apoyo a la violencia y la asignación de fondos sin control provocaban serios interrogantes en el mundo occidental.

Paralelamente, el CEI abanderaba diversas campañas en orden a lograr que las grandes compañías paralizaran sus inversiones en Sudáfrica y los bancos sus préstamos al gobierno, así como para frenar la emigración a Sudáfrica promovida por el gobierno de Pretoria. La polémica estaba de nuevo servida. Algunas Iglesias y grupos consideraban errónea la decisión del *Programa para Combatir el Racismo* de promover un boicot económico que, desde el interior del país, impulsaba el entonces presidente del *South African Council of Churches* Desmond Tutu³⁰. De nuevo surgía el desacuerdo ante la doble alternativa de luchar por una reforma interna del sistema o forzar su desmantelamiento. Porque, a la postre, ¿cuál era la mejor estrategia para luchar por la dignidad y la justicia de aquellos que estaban siendo oprimidos por el racismo blanco?; ¿debía optarse por la revolución o por la evolución? La convocatoria de la V Asamblea, destinada a celebrarse en el continente africano, estuvo precedida de una fuerte controversia motivada por esta pregunta.

II. EL FUTURO DEL ECUMENISMO EN ÁFRICA

La apuesta del movimiento ecuménico por el continente africano: la Asamblea de Harare del CEI (1998)

En 1998, tuvo un acontecimiento de extraordinaria relevancia para el ecumenismo en África: la celebración de la VIII Asamblea del Consejo Ecuménico de

30. Cf. E. ADLER, *A Small Beginning*, 46-50.

Iglesias (CEI). No se trataba de una Asamblea cualquiera, sino de aquella que conmemoraba el cincuentenario de un organismo que, hoy por hoy, sigue siendo el máximo exponente del movimiento ecuménico internacional. No era la primera vez que el CEI celebraba una asamblea en el continente africano. En 1975 había tenido lugar en Nairobi la V Asamblea. Pero la elección de un país africano había sido entonces algo accidental: la situación política de Indonesia obligó a última hora a cambiar la sede. Ahora, sin embargo, se trataba de un deseo expreso. El Comité Central rechazaba la invitación de las Iglesias suizas de conmemorar el cincuentenario en Ginebra, la ciudad que lo había visto nacer, y optaba por un convulso país africano como sede de la Asamblea. Su entonces Secretario General, el alemán Konrad Raiser, justificaba así la opción:

«Era una señal de que la Asamblea no debía ser sólo una ocasión de mirar hacia atrás (...) sino una oportunidad de discernir los desafíos actuales con que se enfrenta el movimiento ecuménico y de mirar hacia el siglo XXI. Y no hay duda de que el futuro del cristianismo y del movimiento ecuménico se forjará sobre todo en regiones como África y América Latina y no tanto en las regiones septentrionales cristianismo histórico. Todo permite pensar que a comienzos del siglo XXI África será el continente con mayor población cristiana. Al mismo tiempo, es en África donde se manifiesta con mayor claridad el desorden actual del sistema mundial, y la marginación y fragmentación de sociedades enteras (...) La decisión de celebrar en Harare la VIII Asamblea fue una expresión de nuestra determinación de no cejar en nuestra solidaridad con las Iglesias y la población africana en su búsqueda de nuevos cimientos en los que sea posible afirmar su identidad y reconstruir formas viables de vida comunitaria»³¹.

La historia del continente en las últimas décadas arrojaba un sombrío balance. La euforia que vivieron los pueblos recién independizados, no tardó en transformarse en frustración al ver frustradas sus expectativas. Las nuevas naciones se vieron incapaces de hacer frente a la grave situación de crisis económica que atravesaban muchas de ellas. Guerras civiles, gobiernos corruptos, nuevas dictaduras, o la terrible lacra del sida, azotaban al continente³². En ese desolador contexto, la comunidad ecuménica formulaba un renovado compromiso con las

31. K. RAISER, «Informe del Secretario General», en: N. LOSSKY (ed.), *Faisons route ensemble (Rapport officiel de la Huitième Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises)*, Ginebra 1999, 84.

32. Luis de Sebastián se ha referido a las diez plagas que lacran la vida del continente: el subdesarrollo, la enfermedad, la guerra, el hambre, el maltrato de la mujer, la falta de democracia y viabilidad política, la corrupción de los gobernantes, la explotación, la deuda externa y la marginación y la indiferencia. Cf. L. DE SEBASTIÁN, *África, pecado de Europa*, 213-249.

Iglesias y los habitantes del continente, al tiempo que redescubría, en vísperas del tercer milenio, la dimensión reconciliadora de la misión cristiana, como veremos a continuación.

Los retos del ecumenismo en África

1. *La Iglesia como comunidad reconciliadora en un continente dividido*

Baste uno de tantos testimonios para situarnos ante la dramática situación que vive hoy el continente:

«En muchos países africanos, tras la independencia se experimentó una profunda desilusión. Golpes de estado, guerras civiles con numerosas pérdidas de vidas y propiedades, violencia y tensiones sociales, corrupción y ausencia de libertades individuales y libertad de prensa, provocaron en mucha gente un sentimiento de desesperanza en el futuro de África. En el ámbito económico las perspectivas eran todavía peores. Los países africanos sufrían los duros efectos de unas relaciones comerciales desiguales, de la ausencia de expertos en tecnología y agricultura, de la ausencia de líderes políticos y empresarios capacitados para desempeñar su labor y por la crisis de la deuda. El resultado final de todo ello era hambre, pobreza, colapso de los servicios sociales básicos, de la salud, la educación y las infraestructuras generales»³³.

En el contexto de un continente fracturado por numerosas heridas, el movimiento ecuménico ha puesto el acento en la llamada a ejercer un ministerio profético de reconciliación. D. Crafford ha insistido en la importancia que cobra el ecumenismo en una situación por otro lado más fácil para su desarrollo. Insiste este autor cómo, en el contexto de los movimientos de liberación, las Iglesias se vieron forzadas a tomar partido, lo que produjo una fuerte polarización que dificultó enormemente la tarea ecuménica. El contexto actual posibilita más la tarea ecuménica. «Las Iglesias —afirma— pueden ahora hablar con una voz única contra la injusticia, la inmoralidad y la explotación de la humanidad y el medio ambiente»³⁴.

El teólogo Robert Schreiter se ha referido a la emergencia de este nuevo paradigma misionero centrado en la reconciliación y la sanación, que si bien ha florecido en diversos continentes, en África se ha mostrado como un paradigma

33. D. CRAFFORD, «Ecumenism in Africa and the Future of the Continent», o.c., 2,

34. *Ibid.*, 2.

esencial para el futuro de la misión cristiana³⁵. Schreiter destaca tres elementos como recursos principales que atesoran las Iglesias cristianas en aras a ejercer esa tarea reconciliadora: los ritos, las imágenes neotestamentarias de reconciliación, y la cruz. En una tierra donde lo ritual sigue teniendo un amplio lugar, sin duda el primero de esos elementos adquiere un especial significado. Consciente de la importancia de los rituales para acceder a lo más recóndito de nuestra existencia y expresar sentimientos intensamente experimentados pero difícilmente formulables, afirma:

«Los ritos adquieren una importancia extrema a la hora de abordar los diferentes estadios del proceso de reconciliación, ya que su virtualidad representativa los capacita para dar expresión a aquello para lo que no tenemos palabras (...) La Iglesia no debería infravalorar la capacidad que tienen los ritos para subrayar los momentos de transición en el proceso de reconciliación y para dar expresión a sentimientos tan dolorosos y profundos que no se sabe de qué otra manera podrían ser sobrellevados. Dentro del cristianismo, esta recuperación de lo ritual resultará seguramente más fácil para las tradiciones católica y ortodoxa que para aquellas otras que derivan de la Reforma. Pero tanto unas como otras —cada cual según le dicte su discernimiento de la realidad— no tendrán más remedio que hacer uso diario de los ritos»³⁶.

Sudáfrica constituye, sin duda, uno de los mejores ejemplos de la contribución eclesial a esa necesaria misión reconciliadora. Cuando tras las primeras elecciones democráticas del país, Nelson Mandela estableció la Comisión Verdad y Reconciliación, encargó su la presidencia al arzobispo anglicano Desmond Tutu, que tiñó la Comisión de un particular cariz jurídico-espiritual. Varios teólogos cristianos contribuyeron en la elaboración de las bases de la Comisión, inyectando en ella la comprensión bíblica del perdón. La Comisión Verdad y Reconciliación constituyó un intento de avanzar hacia la curación de la nación. Para ello, la Comisión proyectó un proceso de perdón a escala nacional, que ayudara a reali-

35. Cf. R. SCHREITER, «Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission»: *International Review of Mission* 94 (2005) 74-83. El documento *Towards Common Witness to Christ Today: Mission and Visible Unity of the Church*, publicado por la Comisión Misión y Evangelismo del CEI como uno de los textos preparatorios a la celebración del centenario de Edimburgo, apunta en la misma dirección: «The growing consensus among theologians from many eclesial traditions that the mission of the church in 21st century must be a mission of healing and of reconciliation is presented as an approach to mission that can both express the unity that is already present in the church's mission and also prepare the way for a greater unity to come». El documento en: *International Review of Mission* 399 (2010) 86-158. La cita en p. 106.

36. R. SCHREITER, *Vilencia y reconciliación*, Santander 1998, 111-112.

zar la necesaria transición de la represión y la injusticia a la democracia y la libertad. Pero no como un acto transaccional entre individuos aislados, sino como un proceso en el que estaba implicada toda la sociedad sudafricana, en lo que se tornó una prolongada conversación nacional sobre los conflictos y la violencia del pasado y la forma de dejar todo eso atrás y seguir caminando hacia el futuro. Los testimonios revelaron las injusticias que se habían cometido en ambos bandos de la lucha, creando un profundo sentido de culpa colectiva y una voluntad de perdón.

Desmond Tutu insertó en el corazón del proceso de reconciliación la concepción antropológica africana, y que posibilitó ir más allá de un concepto retributivo de justicia, para buscar una justicia restaurativa, en la que lo central no es tanto la retribución o el castigo cuanto restaurar las relaciones rotas, alcanzar la curación, el perdón y la reconciliación. Parte de la herencia cultural africana, el *Ubuntu* expresa esa comprensión antropológica que afirma que existe una relación de interdependencia entre todos los seres humanos y entre éstos y la creación, que ‘ser humano’ implica, en definitiva, aceptar la humanidad de los otros. Formulado en zulu mediante el axioma *Umuntu ngumuntu ngabantu* (una persona es persona a través de los otros), expresa que ser humano es pertenecer a una comunidad, porque es en relación con los otros como alcanzamos la plenitud como seres humanos, que todas las personas estamos interconectadas, en una relación de interdependencia. De nuevo debemos a Desmond Tutu una de sus definiciones más conocidas:

Quando dices a alguien: «Tú tienes Ubuntu», entonces es que eres generoso, hospitalario, amistoso y compasivo. Compartes lo que tienes. Es como decir «mi humanidad está inexorablemente vinculada a la tuya» (...)Decimos «una persona es persona a través de los otros». No decimos «pienso luego existo», sino «soy porque pertenezco, porque participo, porque comparto». Una persona con ‘Ubuntu’ es una persona abierta y disponible a los otros, que afirma a los otros, que no se siente amenazada porque los otros estén capacitados y sean buena gente, ya que él o ella tienen plena confianza en sí mismos, siendo conscientes que pertenecen a una totalidad y que, por el contrario, ésta degenera cuando los otros son humillados o empujados, cuando son torturados u oprimidos³⁷.

37. D. TUTU, *No Future Without Forgiveness...*, o.c., 31.

La Iglesia como fundamento de la reconstrucción moral y política del continente

En vísperas de la Asamblea de Harare, el entonces presidente del CEI para África, pedía a la comunidad ecuménica una nueva mirada sobre el continente, que fuera más allá de los discursos de ‘liberación’ y el ‘desarrollo’ y se implicara en la reconstrucción de África, explorando sus propios recursos morales y espirituales. El CEI asumió el reto comprometiéndose a promover esfuerzos ecuménicos encaminados a acompañar a las Iglesias africanas en un proceso de discernimiento espiritual que contribuyese a modelar el futuro del continente y de su gente³⁸. K. Raiser formulaba la tarea del siguiente modo:

«Lo que se necesita es una reconstrucción ética del estado como institución pública cuya legitimidad se base en su responsabilidad hacia el pueblo y sus necesidades. Tal reconstrucción debe fundamentarse en una afirmación ética y espiritual de la dignidad humana y en la santidad de la vida. Porque ni los discursos tradicionales de ‘liberación’ o ‘desarrollo’, ni la propagación de un ‘renacimiento africano’, son capaces de conseguir un cambio radical de paradigma que permita pasar del dominio del mercado y de las luchas sobre la ‘etnicidad’ a un redescubrimiento de la ética comunitaria de la tradición africana. Este imperativo ético clarifica la vocación de las Iglesias y de la comunidad ecuménica el África»³⁹.

Desmond Tutu ha reivindicado en numerosas ocasiones el papel de las Iglesias como conciencia moral de los gobiernos. En un contexto como el sudafricano, en el que muchas Iglesias habían mostrado un compromiso inequívoco en la lucha contra el *apartheid*, Tutu ha recordado el papel de las Iglesias.

África, una tierra de esperanza en medio de la desesperación

Cuando uno mira hoy los datos que arrojan las estadísticas sobre el continente, encuentra pocas razones para la esperanza. Samuel Kobia se ha referido, sin embargo, a la necesidad de traspasar el denominado ‘afro-pesimismo’ que estrangula y lastra las iniciativas encaminadas a transformar la situación que afloran en el continente. Quizás ningún país africano como Sudáfrica ha sido capaz

38. El Comité ejecutivo del CEI expresaba entonces: «En la medida en que las Iglesias y los pueblos africanos luchan por crear una nueva cultura social y política, el movimiento ecuménico asume el reto de impulsar la esperanza y la visión de una comunidad humana viable para todos los habitantes del África». Citado en: N. LOSSKY, *Faisons route ensemble*, o.c., 84.

39. K. RAISER, en el Prólogo a la obra: S. KOBIA, *The Courage to Hope*, viii-xix.

de materializar las potencialidades de todo el continente. Cuando todo hacía prever una dramática contienda, Sudáfrica, liderado bajo dos grandes hombres - Desmond Tutu y Nelson Mandela- sorprendió al mundo con una transición pacífica hacia la democracia.

El gran escritor sudafricano J.M. Coetzee ponía en boca de una de las protagonistas de sus obras estas duras palabras que describían la realidad de su nación cuando el apartheid daba sus últimos coletazos:

«El matrimonio es el destino. Nos convertimos en aquello con que nos casamos. Los que nos casamos con Sudáfrica nos convertimos en sudafricanos: gente fea, huraña, aletargada. El único signo que hay en nosotros es un breve vislumbre de colmillos cuando nos irritamos. Sudáfrica: un viejo sabueso malhumorado, dormitando en el umbral, retrasando el momento de morir. ¡Y qué nombre tan poco inspirador para un país! ¡Esperemos que lo cambien cuando empiecen de nuevo!»⁴⁰.

Hoy podemos decir que el país empezó de nuevo con la excarcelación de ese gran líder político y moral que es Nelson Mandela. Y fue su clérigo más famoso —Desmond Tutu— quien tuvo el privilegio de bautizarlo con un nuevo nombre: «la nación del Arcoíris». Respondiendo al llamamiento de S. Kobia, quisiera terminar con un testimonio que nos ayude a mantener la esperanza en el futuro del continente africano. Tras haber presidido durante más de dos años la comisión Verdad y Reconciliación, Desmond Tutu concluía afirmando: «Dios debe tener sentido del humor. ¿Quién en su sano juicio podría haber imaginado a Sudáfrica siendo ejemplo de algo que no fuera el horror más espantoso?». Y es que nadie hubiera imaginado hace algo más de una década que el proceso desde el sistema de *apartheid* a un régimen democrático iba a constituir uno de los ejemplos más sorprendentes de transición pacífica. Por ello, hoy, puede exclamar satisfecho:

Si alguna vez hubo un caso esperanzador, somos nosotros. Y lo que Dios pretende es que otros puedan mirarnos y obtener coraje. Dios nos señala como un posible faro de esperanza, un posible paradigma y dice: «Mirad a Sudáfrica. Tuvieron una pesadilla llamada ‘apartheid’. Y ha terminado (...) vuestra pesadilla también terminará. Ellos tenían un problema que parecía irresoluble. Pero lo han resuelto. No hay problema que en algún momento no haya sido considerado irresoluble. También hay esperanza para vosotros». Nuestro experimento ha tenido éxito porque Dios lo ha querido, no para nuestra gloria y engrandecimiento sino para bien del mundo que Dios ha

40. J.M. COETZEE, *La edad de hierro*, Barcelona 2004, 82.

creado. Dios quiere mostrar que es posible la vida tras el conflicto y la represión, que porque existe el perdón el futuro es posible⁴¹.

Carmen MÁRQUEZ BEUNZA
Universidad Pontificia de Comillas- Madrid

41. D. TUTU, *No Future without Forgiveness*, New York 1999, 282.

ECUMENISMO Y MISIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

1. INTRODUCCIÓN

En primer lugar quiero agradecer a Dios creador nuestro, fuente e inspiración de la misión, por la bendición de estar acá entre ustedes en este IV Congreso de Ecumenismo, que conmemora del primer centenario de la Conferencia de Misión de Edimburgo. Una gratitud muy especial al profesor Juan Pablo García Maestro, coordinador del mismo, por la generosa invitación que me formulara para abordar el tema desde la perspectiva latinoamericana y caribeña.

Los congresos de ecumenismo que se celebran cada dos años en la ciudad de Madrid, son una contribución importante para el fortalecimiento de las relaciones entre las iglesias en la capital de España. Particularmente éste tiene una dimensión internacional, ya que cuenta con participantes de varios continentes.

2. TRASFONDO HISTÓRICO

La Conferencia Mundial de Misión, que se efectuó en Edimburgo, Escocia en el 1910, convocado bajo la urgencia de una visión, a saber, la de «la evangelización del mundo en esta generación», marca el comienzo del movimiento ecuménico contemporáneo. Aunque entre los delegados se encontraban misioneros norteamericanos sirviendo en América Latina, el continente latinoamericano estuvo excluido, ya que se consideraba «cristiano» o «evangelizado», debido a la fuerte presencia católico-romana.

Como los referidos misioneros que trabajan en América Latina no estaban de acuerdo con esta tesis, al considerar «pagano» el continente, organizaron en Nueva York, en marzo de 1913, una Conferencia de Misiones Extranjeras de América del Norte. Se formó así el Comité de Cooperación para América Latina (CCLA),

el cual tendría la responsabilidad de coordinar congresos de misión en el continente latinoamericano.

El primero en organizarse fue el Congreso de Acción Cristiana en América Latina, que se llevó a cabo en la ciudad de Panamá, en febrero de 1916, el cual todavía fue considerado «extranjero» ya que fue concebido y coordinado por los misioneros y ejecutivos de las juntas extranjeras de misiones.

Posteriormente el CCLA planeó otros dos congresos, uno en América del Sur y el otro en la región del Caribe. El primero se organizó en Montevideo, Uruguay en marzo de 1925, pero aún no refleja una auténtica identidad latinoamericana, ya que el Congreso siguió patrocinado por las juntas misioneras de Norteamérica. Sin embargo, se puede afirmar que fue un puente entre el Congreso de Panamá y el Congreso de La Habana.

El Congreso Evangélico Hispano-Americano de La Habana se celebra del 20 al 30 de junio de 1929, como se expresa anteriormente, para las iglesias protestantes del Caribe. Como su nombre lo indica, este Congreso abre un nuevo capítulo en la búsqueda de la identidad protestante latinoamericana al ser planeada y organizada por latinoamericanos.

El presidente del encuentro, Gonzalo Báez Camargo, expresa en este sentido: «En Panamá dominaron los anglosajones... En Montevideo los latinoamericanos tuvieron un papel mucho más importante... En La Habana el papel de los norteamericanos fue como el de los latinoamericanos en la reunión de Panamá».

La importancia entonces del Congreso de La Habana es que reúne por vez primera a los protestantes latinoamericanos como protagonistas de la misión, caminando con pies propios, sin la tutela norteamericana, tal como se había dado en congresos anteriores. Como ocurre con la conferencia de Edimburgo a nivel mundial, en Latinoamérica para muchos, el Congreso de La Habana marca el comienzo de la unidad latinoamericana para la misión y crea así las bases para una obra misionera protestante latinoamericana presente hasta nuestros días.

Es a partir del Congreso de La Habana, que comienzan a organizarse los consejos de iglesias y seminarios en los diferentes países latinoamericanos. Algunos historiadores igualmente marcan este congreso como el origen del Consejo Latinoamericano de Iglesias.

3. CELEBRACIÓN DEL ANIVERSARIO 80 DEL CONGRESO EVANGÉLICO HISPANO-AMERICANO DE LA HABANA

Del 22 al 26 de junio de 2009 celebramos en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba, el aniversario 80 del Congreso Evangélico Hispano-

americano de La Habana, bajo el lema: «Hacia una misión y evangelización transformadora de las iglesias evangélicas latinoamericanas a comienzos del siglo XXI». Por tanto, esta reunión proveyó un espacio de reflexión sobre las dificultades y desafíos de las iglesias en el cumplimiento de su misión integral hacia el siglo XXI desde nuestras identidades protestantes latinoamericanas.

Nos reunimos unas 110 personas, representantes de iglesias y organismos ecuménicos de 19 países de América Latina y el Caribe, invitados por el Consejo de Iglesias de Cuba (CIC), el Centro Memorial Martin Luther King, Jr., el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), representando iglesias evangélicas y pentecostales, familias confesionales, movimientos y organizaciones ecuménicas, centros de formación teológica y de investigación en América Latina, además de intelectuales evangélicos de renombre, así como numerosos visitantes.

El evento fue una contribución más que los/as latinoamericanos/as aportamos a todo el proceso para celebrar el Centenario de la Conferencia Mundial de Misión que se efectuó en Edimburgo en junio de este año. De este modo no sólo se superó la ausencia de latinoamericanos como ocurrió en el 1910, sino que se enriqueció el proceso incorporando las experiencias misioneras y misionológicas del continente.

Considerando los logros y las dificultades de las iglesias latinoamericanas en términos de misión integral (unidad evangelización/diaconía), teologías contextuales y las formas creativas de ser iglesia (comunidades pentecostales, etc.), los métodos novedosos de estudiar la Biblia (como la lectura popular de la Biblia), el protagonismo del laicado en la tarea misionera, la participación como sujetos históricos de sectores que tradicionalmente han sido marginados (como las mujeres, o los indígenas, o los negros) entre otros, se aprecia una contribución significativa al proceso de Edimburgo 2010.

Esta conmemoración en Cuba fue una oportunidad propicia para analizar cuáles han sido los frutos de los esfuerzos de estas ocho décadas desde el Congreso de la Habana que buscaron crear una identidad evangélica propia, de signo latinoamericano. Esta perspectiva abrió un abanico de preguntas a ser estudiadas y debatidas en la conmemoración, relacionadas con la vitalidad y las dificultades de la iglesia latinoamericana.

El proceso de conmemoración del centenario de la Conferencia de Edimburgo, convocado bajo el tema: «Hacia 2010. Misión para el siglo XXI», ha propuesto un «Proceso Descentralizado de Estudio y Diálogo: Misión en Humildad y Esperanza», con los siguientes temas: fundamentos para la misión; la misión cristiana entre otras religiones; misión y poder; educación y formación teológica; misión

y unidad – eclesiología y misión; espiritualidad misionera y discipulado auténtico; mujeres y misión; reconciliación y sanación; contextualización, inculturación (evangelio y culturas). Este proceso a nivel internacional ha servido como una guía para nuestra reflexión en Cuba el pasado año. Pero además, se enfatizaron además temas como la espiritualidad y la identidad misioneras y la formación y el discipulado para la misión y la evangelización. Se subrayó la necesidad de incorporar en las discusiones un análisis crítico de los modernos instrumentos de comunicación y tecnología (Internet y TV) para la misión evangelizadora.

Por tanto, nos trazamos en esta conmemoración los siguientes objetivos, que fueron cumplidos con creces:

- Realizar un análisis del contexto latinoamericano en el cual la iglesia cumple su misión.
- Continuar analizando críticamente la misión y la evangelización evangélica en América Latina en los últimos 80 años.
- Reflexionar sobre las potencialidades, dificultades y desafíos de las iglesias latinoamericanas para el cumplimiento de su misión evangelizadora y transformadora.
- Llevar un aporte latinoamericano al proceso de celebración del Centenario de Edimburgo en el año 2010.

El evento fue realmente histórico, el cual produjo un mensaje final y un largo documento de trece páginas que resume los principales puntos debatidos. Se ha publicado un libro que puede encargarse en las oficinas del CLAI que recoge estos documentos y todas las ponencias presentadas.

Dios me concedió la oportunidad de participar en un panel en el cual desarrollé tres puntos los cuales quiero retomar y actualizar para este tema en nuestro IV Congreso de Ecumenismo sobre «Ecumenismo y Misión, con motivo del Primer Centenario de la Asamblea de Edimburgo», desde una perspectiva latinoamericana y caribeña.

¿Qué entendemos por la misión de Dios?

Cuando hablamos de misión y evangelización, ¿a qué nos referimos? En el evento de Matanzas, trabajamos con el documento «Misión y Evangelización en la Unidad hoy», que fue redactado en el año 2000 por la Comisión de Misión Mundial y Evangelización (CWME, por las siglas en inglés) del CMI, publicado como un documento de estudio que posteriormente sería utilizado durante la preparación de la Conferencia de Misión Mundial y Evangelización que organizamos en Atenas, Grecia en el año 2005.

En el mismo se expresa: «Algunos cristianos e iglesias perciben los términos «misión» y «evangelización» como si fueran diferentes, aunque interrelacionados, y los utilizan en consecuencia; para otros, su significado y su contenido son virtualmente idénticos. En el presente documento se hace cierta diferencia.

- a) «**Misión**» conlleva una significación holística: la proclamación y participación de las buenas nuevas del Evangelio mediante la palabra (*kerygma*), la acción (*diakonia*), la oración y el culto (*leiturgia*) y el testimonio cotidiano de la vida cristiana (*martyria*); la enseñanza como formación y fortalecimiento de las personas en sus relaciones con Dios y los semejantes, y la sanación como integridad y reconciliación en *koinonia*, en comunión con Dios, comunión con el prójimo y comunión con la creación como un todo.
- b) «**Evangelización**», si bien no excluye las diferentes dimensiones de misión, se centra en la formulación explícita e intencional del Evangelio, incluyendo la invitación a la conversión personal a una nueva vida en Cristo y al discipulado (www.oikoumene.org).

A partir de nuestro tema que nos ocupa, sobre «Ecumenismo y Misión desde América Latina» y de estas definiciones que acabo de ofrecer, quisiera referirme a tres desafíos para la misión y evangelización, desde una perspectiva ecuménica latinoamericana y caribeña:

3.1. Rescatar el carácter holístico y liberador de la misión de Dios

Con frecuencia hablamos del carácter holístico o integral de la misión y la evangelización, pero muchas de nuestras estructuras de las iglesias y los movimientos ecuménicos en el Norte reflejan la mentalidad dicotómica, es decir, una de ejercer la misión y evangelización por un lado y la diaconía, desarrollo, emergencia, justicia, paz e integridad de la creación por otro. Justificadamente, entiendo cómo hermanos y hermanas de la tradición pentecostal o «evangelical» cuestionan la manera que el CMI enfatiza la agenda social aparentemente divorciada y aún a expensas de la misión de Dios.

Justamente ahora, cuando estamos reorganizando el trabajo diaconal de las iglesias en el CMI y cuando estamos acompañando el lanzamiento de la nueva Alianza ACT (Acción Conjunta de las Iglesias), que es resultado de unir ACT-Internacional (emergencia) y ACT-Desarrollo, insistimos en la necesidad de reconocer la unidad y complementariedad entre diaconía y la misión de Dios, entendiéndolo la primera, la diaconía, como una expresión concreta de la misión

integral, tal como la proclamamos y practicamos entre las iglesias de América Latina y el Caribe. Ciertamente, esta es una contribución muy valiosa sobre el tema, de las iglesias del Sur, particularmente de las de nuestro Continente, lo cual respalda nuestro trabajo a nivel global.

En una conferencia organizada en Buenos Aires, Argentina de febrero de este año, para conmemorar «cien años de la 1era. Conferencia Misionera Internacional de Edimburgo 1910» convocada por la Red de Misiones Mundiales/ Comibam Argentina, la Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas (ASIT), el Programa de Entrenamiento Misionero Bi-vocacional y Ministerial (PEMByM) y la Escuela Ministerial de Plantación de Iglesias (EMPI), el profesor C. René Padilla, en un interesante tema titulado: «IMPERIALISMO Y COLONIALISMO EN EDIMBURGO. Cambios de paradigma en el desarrollo de la misión» expresó lo siguiente, en relación con este punto: «Cuando la iglesia se compromete con la misión integral, incluyendo la comunicación del evangelio por medio de todo lo que *es*, *hace* y *dice*, comprende que su meta no es llegar a ser grande numéricamente, ni rica materialmente, ni poderosa políticamente. Su propósito es encarnar los valores del Reino de Dios y dar testimonio del amor y la justicia revelados en Cristo Jesús, en el poder del Espíritu para la transformación de la vida humana en todas sus dimensiones, tanto a nivel personal como a nivel comunitario».

Pero la misión de Dios no es sólo integral, sino liberadora. En este sentido recordamos el primer sermón de Jesús en Nazaret proclamado con el profeta Isaías, que anuncia: «buenas nuevas a los pobres; sanar a los quebrantados de corazón; pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos; poner en libertad a los oprimidos; predicar el año agradable del Señor» (Luc. 4, 18-19); aún cuando el concepto de la «opción preferencial por los pobres» y la práctica de liberación al parecer han pasado de moda, a pesar de tener más pobres en la región, a causa de la globalización neo-liberal. Recordamos esa bella expresión de unos de los cantos de la Misa Popular Salvadoreña, escrita en 1986, que dice «¡Benditos los que en su nombre el Evangelio anuncian, la buena y gran noticia de la liberación!»

En la declaración final de la referida conmemoración en Matanzas, Cuba, expresamos:

«Vivimos en el ojo de una crisis de civilización de proporciones planetarias. En palabras de Miguel D'Escoto, “las cosas casi no pueden ser peor”. La verdad es una víctima privilegiada bajo el imperio. La cultura dominante oculta bajo un velo de mentiras una realidad de colonización de cuerpos y almas. La vida de millones y millones de hombres y mujeres está amenazada por cuatro crisis globales íntimamente relacionadas: la crisis ambiental, la crisis alimentaria, la crisis energética y la crisis económica y financiera.

Frente a esa situación, el testimonio de Jesús nos recuerda que la fe en el Dios de la vida es incompatible con la participación en un sistema esencialmente injusto; y la gracia de Dios nos abre espacios vitales de comunión y comunidad. Más allá de “enfoces” y “debates”, estamos llamados a resistir al imperio, y a hacerlo desde nuestras particularidades, recursos y visiones específicas.

En América Latina y el Caribe siguen estando en juego la soberanía nacional y el control de los recursos básicos. Pero nunca antes, de la independencia a esta fecha, ocurrió semejante concentración de gobiernos que apuntan a una mayor justicia social, a una mayor equidad, en una etapa en la que vastos sectores históricamente relegados aspiran y protagonizan luchas decisivas por una vida digna. Estamos ante la emergencia de algo nuevo, aunque sea difícil discernir con claridad sus perfiles y sus consecuencias. Pero existe un riesgo muy grande en querer construir una sociedad justa en estructuras injustas: lo nuevo que se levanta tiene que ser diferente» (pág. 3-4).

En este sentido apreciamos mucho las palabras de Emilio Castro (ex secretario general del CMI) cuando dice, «para las grandes masas del pueblo, la evangelización no es una cuestión de apologética, sino de vida o muerte», y cita a Gustavo Gutiérrez quien afirma que en América Latina el pueblo es «pobre y creyente»; o al decir del Arzobispo D. Tutu, cuando al visitarnos en Ginebra el día 8 de mayo de 2008 expresó: «Cuando la vida es dura, uno realmente comprende el sentido del evangelio».

Fue también el Arzobispo Tutu quien en otra ocasión expresó: «Cuando los misioneros vinieron a África, ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Ellos dijeron, ‘oremos’. Nosotros cerramos los ojos. Cuando los abrimos, nosotros teníamos la Biblia y ellos tenían la tierra». El proceso de conmemorar cien años de misión de forma ecuménica, también nos llama, por tanto, a ser humildes, a arrepentirnos y a reconocer que misioneros en el pasado —y aún en el presente— han legitimado la opresión y la explotación.

El evangelio de nuestro Señor Jesucristo es liberador y ha inspirado a tantos/as héroes y mártires de nuestra gran Patria latinoamericana. Recordamos, sólo para citar un ejemplo, la célebre frase de Dom Elder Cámara cuando expresó: «Cuando doy de comer a los pobres, me llaman un santo, pero cuando me pregunto porqué son pobres, me llaman un comunista».

3.2. Compartir la misión de Dios en unidad, ecuménicamente

Este segundo desafío toca directamente el tema de nuestro Congreso. Recordamos también la muy conocida oración intercesora de Jesús por sus disci-

pulos, pidiendo al Padre que sus discípulos fueran «uno para que el mundo crea» (Jn. 17,21), de modo que el trabajo por la «unidad visible» del Cuerpo de Cristo no es un fin en sí mismo, sino que tiene un propósito, el de proclamar en unidad, las buenas nuevas del reino. La experiencia que hemos tenido en el movimiento ecuménico es que muchas personas se quedan tan sólo en la primera parte del versículo, de «ser uno», pero ven el aspecto de la conversión, lo ven como algo secundario o reservado para los/as hermanos/as pentecostales.

Este texto de San Juan es una invitación a la confesión, un llamado a reorientar nuestros caminos: afirmar la riqueza de nuestras diversidades y arrepentirnos por nuestras divisiones. Sin temor confesemos la tensión innecesaria que cultivamos entre unidad y evangelización. Con frecuencia llegamos a establecer una opción falsa: o somos iglesias ecuménicas/unidad o somos iglesias evangelísticas. Dos elementos inseparables de nuestra misión los hicimos irreconciliables.

En este contexto aprecio altamente la frase de Philip Potter, otro ex secretario general del CMI (citada por Emilio Castro) que «la evangelización es la prueba de un ecumenismo auténtico». El desafío es entonces ¿cómo evangelizar ecuménicamente y en diálogo?

El documento «Misión y Evangelización en la Unidad hoy», citado anteriormente, comienza reconociendo que el «movimiento ecuménico tiene sus orígenes en el movimiento misionero: la búsqueda contemporánea de la unidad de la Iglesia se inició en el marco de la empresa misionera. Los misioneros fueron de los primeros en buscar medios y estilos de testimonio en la unidad, reconociendo que el escándalo de la división de los cristianos y la rivalidad entre denominaciones obstaculizaban la eficacia de su mensaje».

Esta cita es una clara alusión a la referida conferencia mundial de misión y evangelización, que se efectuó en Edimburgo hace un siglo. La pregunta relevante es entonces, ¿cómo evangelizar ecuménicamente cuando hay un incremento del confesionalismo y del denominacionalismo, cuando decrece la voluntad ecuménica, cuando para muchas iglesias hay más énfasis en la «conversión» o el proselitismo, que en la convergencia o el testimonio común, cuando hay más resta, división y competencia que suma, multiplicación y colaboración? (casos, entre otros: Cuba, China, Oriente Medio, Europa Central y Oriental: ¿vienen «misioneros» o «mercenarios»?)

3.3. Vivir una espiritualidad ecuménica para co-laborar en la misión de Dios

Finalmente quiero referirme a la necesidad de profundizar en una espiritualidad que esté enraizada en nuestra fe cristiana, la cual es «la garantía de lo que se

espera, la certeza de lo que no se ve» (Heb. 11,1). Esto nos capacita para ver más allá de lo «natural», para «esperar contra toda esperanza» (Rom. 4,18). Se trata de una visión para una misión que nos haga ver «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Apoc. 21,1), un reconocimiento de que no sabemos lo que nos reserva el futuro, pero sabemos quién sostiene el futuro de toda la creación. Esto es lo que nos distingue de otros esfuerzos en la esfera secular (estados, ONGs, sociedad civil, fundaciones, etc.) que se preocupan por la transformación de este mundo, para lograr una superior justicia para la creación.

En este contexto, quiero también citar al Cardenal Walter Kasper, Presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad Cristiana, quien introduce la importancia de una espiritualidad que ayude al movimiento ecuménico a «volver a sus raíces». Apunta en su Manual de Ecumenismo Espiritual (publicado en 2006) que «se describe el ecumenismo espiritual como *«el alma de todo el movimiento ecuménico»*. Según Concilio Vaticano Segundo, el movimiento ecuménico ‘ha sido inspirado por la gracia del Espíritu Santo’. Se trata de un proceso espiritual que se lleva a cabo en signo de fiel obediencia hacia nuestro Padre, siguiendo la voluntad de Cristo y guiados por el Espíritu Santo. Por lo tanto, el trabajo del ecumenismo tiene su origen en los fundamentos de la espiritualidad cristiana y requiere algo más que la diplomacia eclesiástica, el diálogo académico, el compromiso social y la cooperación pastoral...»

La fiesta de Pentecostés, que marca el comienzo de la iglesia como tal, es un recordatorio de la importancia que tiene el Espíritu Santo para la misión de Dios. En Hechos 1,8 leemos: «Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes, recibirán poder y serán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra». Nuestros/as hermanos/as de la tradición Pentecostal, con un ministerio tan relevante en América Latina y otros países del Sur, son fieles exponentes de esta máxima bíblica, de ahí les viene el nombre, de ahí que son misioneros/as y evangelizadores/as por definición y por obra y gracia del Espíritu Santo. Esto es algo que compartimos con orgullo en el movimiento ecuménico mundial como un don de las iglesias latinoamericanas, que no siempre como iglesias «protestantes o históricas», estamos prestos a reconocer.

Hace un cuarto de siglo se preguntaba Frei Betto en La Habana, ¿Qué significa, teológicamente, adoptar una espiritualidad? Significa adoptar un *modo de seguir a Jesús...* La espiritualidad de Jesús era la *vida en el Espíritu, dentro del conflicto histórico, en comunión de amor con el Padre y con el pueblo*. Una espiritualidad que era resultado de su apertura al don del Padre y de su compromiso liberador con las aspiraciones de vida de los oprimidos... Prefiero decir que Je-

sús tenía una *espiritualidad del conflicto*, o sea, un vigor en el compromiso con los pobres y con el Padre, que le daba una inmensa paz interior...»¹.

Y decía Jon Sobrino, «tener una misión es lo que da sentido a la vida de Jesús. Más aún, no es Jesús el que tiene una misión —aunque con ella, a grandes rasgos comienza—, sino que es la misión la que va moldeando la vida de Jesús, su vida externa claramente, pero también su vida interna, su ponerse delante de Dios»... Vivir con espíritu es entonces hacer, hacer por amor y con amor... Sin un hacer amoroso, sin la disponibilidad al menos a poner signos y propiciar praxis, cualquier espiritualidad es sospechosa»... La misión sigue siendo hoy central en toda espiritualidad, pues es la forma de mantener la primacía del amor en la vida cristiana, y lo es específicamente en América Latina, que ha concentrado la misión de la Iglesia en la liberación de los pobres... y sobre ella ha edificado la teología de la liberación... Sin la práctica de la liberación no tendría ningún sentido la espiritualidad, hoy, en América Latina»².

Sobrino cita a Gustavo Gutiérrez, diciendo: «hay que contemplar a Dios y hay que practicar a Dios», y añade, «esta experiencia de Dios, el encuentro con Dios en la historia y su puesta en palabra en la oración, tiene una dimensión estrictamente personal y también comunitaria... El seguimiento de Jesús es caminar hacia Dios y caminar con Dios en la historia. A ese caminar es al que invita Dios, y ese caminar es la espiritualidad»³.

La espiritualidad no es meramente la participación en ciertas prácticas espirituales (orar, leer la Biblia, alabar), es recibir el discernimiento del Espíritu, es prepararse para leer las señales de los tiempos, para ejercer un testimonio liberador, como resultado de una relación de diálogo con el Dios de la vida, el Dios de los pobres y de los que sufren. Parafraseando al teólogo Karl Bath, quien sugirió que para ser fieles testigos del evangelio, se trata de sostener la Biblia en una mano y el periódico en la otra, la espiritualidad es ese puente que nos inspira a realizar una misión que está conectada con el texto bíblico y el contexto en la cual ésta se lleva a cabo.

Uno de los nueve temas que el proceso de estudio descentralizado «Camino hacia 2010. La misión en el siglo XXI» promovió para conmemorar el centenario

1. Ed. BETTO, FREI, «Fidel y la Religión. Conversaciones con Frei Betto». *Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado*, La Habana, 1985. Conferencia pública en el convento de los dominicos sobre «La espiritualidad de Jesús» - 14 de mayo de 1985, pp 62-71.

2. Ed. ELLACURRÍA, IGNACIO y SOBRINO, JON, «Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación». Editorial Trotta, Madrid, 1990. Editores: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Tomo II, artículo: *Espiritualidad y seguimiento de Jesús, de Jon Sobrino* – sección 2: «Misión: santidad del amor», tomo II, p. 462.

3. Ed. ELLACURRÍA, IGNACIO y SOBRINO, JON, *op. cit.*, pp. 463-476.

de la conferencia de Edimburgo es «la espiritualidad en la misión y un auténtico discipulado». En la guía de este estudio se afirma: «abordar la espiritualidad en la misión requerirá la expresión de una motivación y una dinámica para la misión que se arraigue en la identidad trinitaria de Dios y esté orientada por la visión del reino de Dios».

Naturalmente, la mística o la espiritualidad ecuménica para la misión requiere además nutrirse de otras espiritualidades como la de los pueblos indígenas, la cual plantea una relación holística o integral entre el Dios de la vida, el ser humano y la tierra, o de otras religiones.

4. CONCLUSIÓN

Uno de los grandes patriarcas de la Iglesia Latinoamericana, el pastor presbiteriano cubano, Rev. Rafael Cepeda, quien ya está en la presencia del Señor, prefería optar por la noción de **co-misión**, en lugar de misión. Con esto interpretaba —tal como lo entiendo y ciertamente comparto— los últimos versículos del capítulo 28 del Evangelio según Mateo, no en términos de realizar «nuestra» misión, por nuestra cuenta, sino cumplir una misión en co-laboración con el Dios de la historia y realizada en compañerismo con nuestros/as hermanos/as, por los valores del reino. De aquí otra vez la importancia de una espiritualidad ecuménica para la misión. Como dice San Pablo en I Corintios 3,9: «Porque nosotros somos colaboradores de Dios» («compañeros de trabajo de Dios» VP) para que se haga realidad la visión del movimiento ecuménico en el convulso mundo hoy.

Como expresábamos en el documento final de Matanzas (junio de 2009): «Nuestra comprensión de la misión ha cambiado desde Edimburgo. Primero con el reconocimiento de que la misión comienza por Dios y que la Iglesia no tiene una misión, sino que la misión de Dios tiene una Iglesia. Asimismo, que la misión es siempre una calle de dos vías por medio de la cual se comparte lo que recibimos de Dios. La cultura occidental —cuna de la violencia, el racismo, la contaminación masiva y una desigual distribución de los bienes— no tiene ni puede reclamar superioridad moral o espiritual sobre otras culturas».

Philip Potter, en su informe a la VI Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), celebrada en Vancouver, Canadá (24 de julio – 10 de agosto, 1983), expresó: «El movimiento ecuménico es el medio por el cual las Iglesias que forman la casa, el *oikos* de Dios, están tratando de vivir y de testimoniar ante todo el mundo para que la totalidad de la *oikoumene* pueda convertirse en el *oikos* de Dios, gracias a Cristo crucificado y resucitado con el poder del Espíritu, dador de vida». Al cabo de más de un cuarto de siglo, creo que esta definición de Po-

ter, sigue siendo una desafío para todos/as nosotros/as, quienes pretendemos ser fieles al envío de Dios al mundo de hoy.

Y concluyo citando la Carta de Atenas a las iglesias, que se publicó a finales de la Conferencia Mundial de Misión y Evangelización, en el año 2005, a la cual me refería más arriba. La misma en una de sus partes expresa: «San Pablo habla de la nueva creación anunciada por Cristo y posibilitada por el Espíritu Santo. ‘Dios estaba en Cristo’, dice, ‘reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación. Así que somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogara por medio de nosotros; os rogamus en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios’ (2 Cor 5,19-20). Es esta ‘nueva creación’ la que sostenemos que es la finalidad de nuestro empeño misionero...»

¡Oramos a Dios para que nos continúe usando en este empeño! Amén

Carlos HAM

Pastor de la Iglesia Presbiteriana
Reformada de Cuba. Secretario
Ejecutivo para Diaconía de América
Latina - Caribe, en el Consejo
Mundial de las Iglesias

MESA REDONDA

ECUMENISMO Y MISIÓN EN ESPAÑA

1. El desafío que supone la celebración del Centenario de la Primera Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (1910-2010) para el ecumenismo de la Iglesia española, desde la perspectiva de la Iglesia católica romana.

A través de los conferenciantes que han precedido a esta Mesa redonda, hemos podido constatar la importancia y la relevancia de este magno acontecimiento cristiano mundial en los inicios del siglo XXI.

El tema que se me ha pedido para esta comunicación es: *El desafío del Centenario de Edimburgo 1910-2010 al ecumenismo de la Iglesia española desde la perspectiva católica romana.*

Comenzaré por decir que existe una gran diferencia entre la situación de la Iglesia católica romana en 1910, ante el acontecimiento de la Primera Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, y la situación ante el Centenario en 2010. En 1910 no se invitó a ninguna organización misionera ortodoxa oriental ni católica, ya que solo participaron asociaciones relacionadas con el cristianismo protestante. En 2010, la Iglesia católica romana ha sido invitada y ha estado activamente comprometida en el evento a través de sus representantes, bien desde el Comité General, bien desde las Comisiones Asesoras y grupos de Trabajo.

1. EDIMBURGO 2010 LLEGÓ AL ÁMBITO CATÓLICO ESPAÑOL EN UN CLIMA DE DESINTERÉS GENERALIZADO

Al iniciar la celebración de clausura del Centenario, Benedicto XVI envió a Edimburgo un mensaje de saludo, expresando el deseo de que este significara la renovación del compromiso de un trabajo realizado humildemente, bajo la acción del Espíritu, acogiendo, juntos de nuevo todos los cristianos, la herencia apostólica común.

«Envío mis saludos a todos los reunidos durante estos días en Escocia para el Centenario de la Primera Conferencia Misionera de Edimburgo, acontecimiento que reconocemos dio a luz al movimiento ecuménico moderno. Que todos nosotros renovemos nuestro compromiso de trabajar con humildad y con paciencia, bajo la guía del Espíritu Santo, para vivir, juntos de nuevo, nuestra herencia apostólica común».

Sin embargo, esta llamada y sus buenos deseos a penas han tenido eco, oficialmente, en nuestra Iglesia católica romana española. Esto puede explicar el que para la mayoría de los católicos en España el acontecimiento de Edimburgo 2010 haya pasado, como decía en mi último artículo de Pastoral Ecuménica sobre la celebración del Centenario¹: «sin pena ni gloria». Sin embargo, para una minoría, este evento ha significado un momento de renovación del compromiso con el movimiento ecuménico y una oportunidad para reflexionar sobre el tema de la Misión Cristiana ante los desafíos que presenta el fenómeno de la mundialización en el nuevo siglo. Más adelante, hablaré con más detalle de esta minoría.

En estos últimos años, me ha llamado poderosamente la atención la constatación de un cierto clima de desinterés generalizado en España ante el movimiento ecuménico; primero, ante la III Asamblea Ecuménica Europea de Sibiu, y ahora, ante el Centenario de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo. ¿Qué ha sido del impulso recibido después del Vaticano II y de los trabajos realizados, con tanto fervor, por aquellos pioneros del ecumenismo español de la primera hora, tanto católicos como protestantes?

Creo que haciendo un análisis más profundo, la desafección por este tema es reflejo de un empobrecimiento espiritual, también generalizado, fruto de múltiples debilidades acumuladas, y que es signo, a la vez, de algo más hondo que no solo afecta a la cuestión ecuménica sino que cuestiona también la vivencia de la fe en esta hora de la historia. Quizás, nuestro horizonte limitado por nuestras fronteras y temores, va debilitando y desvitalizando la fe de un cristianismo que no sabe mirar más allá de su propia realidad española, y se niega a reconocer los retos que la mundialización le está planteando en su propio territorio nacional.

¿Por qué me hago esta reflexión? Quizás, porque cuando uno palpa el movimiento ecuménico a nivel europeo y universal, el aparente «*inmovilismo del movimiento ecuménico*» tiene otra lectura. Yves Marie Blanchard, en el reciente Congreso Ecuménico Internacional de la IEF, celebrado este verano en Lyon²,

1. *Revista Pastoral Ecuménica*, n.º 82 (septiembre-octubre-noviembre-diciembre 2010).

2. Ver artículo *Revista de Pastoral Ecuménica*, n.º 82 (septiembre-octubre-noviembre-diciembre 2010).

planteaba que el «aparente inmovilismo» del movimiento ecuménico, si es que hay inmovilismo, decía, responde a que el ecumenismo está siendo víctima de su propio éxito, es decir, ha pasado de esa primera etapa, inmediata al Concilio Vaticano II, de encuentros amistosos, cordiales, fraternos y de reconocimiento mutuo, que acortaron las distancias entre unos y otros, a un segundo momento más difícil y comprometido, marcado, más bien, por el desafío teológico, que le exige abordar en profundidad las razones de nuestras separaciones; desmontar aquello que, aun siendo diferente entre nosotros, no tiene por qué ser razón para dividirnos, o, en el caso contrario, descubrir las raíces profundas de lo que es causa de división, invirtiendo las mejores energías para construir caminos de búsqueda conjunta, sincera y arriesgada hacia la verdad y la unidad. Este camino no pretende la unidad en la uniformidad institucional sino que busca hacer visible la verdadera unidad en Cristo.

Quizás, España no se encuentra en estos momentos en esa segunda fase a la que hacía referencia el Padre Blanchard, y por eso, después de estas últimas décadas de aridez en la vivencia ecuménica, necesite salir de sí, para reencontrar de nuevo el camino de la confianza, la valoración y el reconocimiento mutuos, para recrear espacios de fraternidad y de verdadera amistad ecuménica.

Los cristianos católicos, no podemos echar balones fuera. Nuestra jerarquía católica, sin duda, tiene una parte de responsabilidad de la que se le pedirá cuenta, pero, nosotros, cristianos y cristianas de a pie, tenemos también una responsabilidad en el tema, de la que también se nos pedirá cuenta; como dice la Escritura: «Sí, os aseguro que se pedirá cuenta a esta generación»³.

En el último encuentro de Centros y Entidades Ecuménicas, celebrado en mayo de 2010, en Barcelona, pudimos comprobar que nuestras relaciones ecuménicas no pasaban por los mejores momentos. Que los centros adolecían de falta de vida y visión de futuro. Seamos sinceros. Si no somos capaces de generar un nuevo impulso vitalizador y esperanzador en la vocación ecuménica en esta hora de la mundialización y de la secularización, el movimiento ecuménico en España poco a poco se extinguirá, y, de ello, se nos pedirá cuenta.

¿Dónde están en España esos focos donde teólogos de distintas confesiones, preocupados por la búsqueda de la verdad y la unidad, se reúnen para trabajar juntos, desde perspectivas teológicas, las cuestiones que subyacen, como raíz, en el fondo de nuestras divisiones y rivalidades? No se trata de situarnos en el plano de los dogmatismos, sino de colocarnos en el punto óptimo, en la profundidad y en la misma fuente de vida de nuestra fe que es Cristo.

3. Lucas 11, 51.

¿Dónde están los canales a través de los cuales pueden llegar al pueblo de Dios los avances y los logros de los diálogos bilaterales y multilaterales que está llevando a cabo nuestra Iglesia católica con otras Iglesias? ¿Podemos decir, en verdad, que esto es sólo responsabilidad de la Iglesia jerárquica, o, también es responsabilidad de los Centros y de las Entidades Ecuménicas? Aunque también es verdad que la simple transmisión de acuerdos y logros no bastaría si estos no van acompañados de un testimonio transparente de fraternidad y unidad profunda en Cristo. Las personas no necesitan discursos, necesitan testigos.

2. DESDE MI PERSPECTIVA COMO CATÓLICA, ¿QUÉ HA SIGNIFICADO LA CELEBRACIÓN DEL CENTENARIO DE EDIMBURGO 2010 PARA EL CRISTIANISMO DEL FUTURO?

En este segundo momento de mi comunicación, presentaré algunos subrayados de lo que a mí me ha resultado más significativo. Desde esos subrayados, indicaré, en un tercer momento, algunos de los retos que pienso plantea Edimburgo 2010 a nuestra Iglesia católica romana en España.

Edimburgo 2010 ha querido revisar y redescubrir el modo de comprender y vivir la fe y la Misión Cristiana ante los nuevos retos de la mundialización. Esto ha exigido abrir su horizonte cristiano hasta el extremo: sin exclusiones de raza, género, edad, cultura, confesión, lengua origen, pobreza o riqueza, procedencia (del norte o del sur).

El espléndido movimiento mundial que ha generado Edimburgo 2010 ha puesto de manifiesto **dos nuevos paradigmas** que han de orientar el futuro caminar ecuménico y el rostro de la Misión Cristiana en este momento de la historia: ***La multiculturalidad y pluralidad religiosa, y la sanación y liberación.***

Edimburgo 2010 ha roto nuestros esquemas de comunidad cristiana, ha movilizado a cristianos del mundo entero pertenecientes a una multitud de culturas y etnias, provenientes de todos los estamentos sociales y de diferentes modos de confesar la fe en Jesucristo, y los ha puesto en diálogo, en búsqueda creativa del rostro con el que estamos llamados a ofrecer al mundo el testimonio de Cristo, y la Misión que Él nos ha confiado. Con la aportación de todos, se ha recogido un rico caudal de materiales, amalgamados con matices universales de reflexiones, experiencias, deseos, búsquedas y testimonios.

Edimburgo 2010 ha abierto ante nosotros un nuevo horizonte de esperanza, intuido proféticamente por el Director Internacional del Proyecto, el Dr Daryl Balia, quien soñó que la celebración del Centenario desde un movimiento cristiano mundial nos iba a regalar ***una nueva visión cristiana que nos ayudaría a respirar y vivir una vida nueva en la Iglesia mundial.***

Cuando uno se acerca al inmenso trabajo realizado a través del *Proceso de estudio*, toma una nueva conciencia del potencial evangelizador que puede ofrecer al mundo la comunidad de cristianos, si somos fieles a la Vocación y Misión recibidas de Jesús para esta hora de la historia. Esto nos exige, a cada uno de los cristianos, conversión y re-centramiento, por el Espíritu, de nuestra vida y nuestra Iglesia en Cristo y en su Evangelio.

Estamos ante un mundo atravesado por la injusticia, la pobreza, el dolor, la violencia y un progresivo proceso de marginación y exclusión. Edimburgo ha escuchado y acogido la voz de las minorías étnicas, y de todos los empobrecidos. Un signo de que el Reino de Dios ha llegado y está entre nosotros es: que a los pobres les ha sido anunciado el Evangelio, y la humanidad es sanada y liberada desde el Amor cercano y servicial revelado por Jesús, como transparencia del Amor del Padre. Por eso, el rostro de la Misión Cristiana necesita, para el hoy y para el futuro próximo, otro nuevo paradigma que la transforme en ***fuerza de reconciliación, sanación y liberación en nuestros contextos plurales***.

Los cristianos del mundo entero estábamos invitados a formar parte de este inmenso movimiento celebrativo y de búsqueda de visión futura, impulsado por la presencia del Espíritu en la historia. Algunos hemos querido escuchar su voz, e intentamos sumarnos a su onda expansiva.

A través de los eventos locales, de cursos, encuentros ecuménicos de oración, reflexión y celebración sobre el tema de la Misión Cristiana y el testimonio de Cristo, una minoría española, de la que hablé al principio, ha querido, modestamente, pero consciente de su trascendencia, poner la trama de un tejido que está llamado a crecer y a desarrollarse con consistencia. Es importante subrayar que esta minoría de católicos, no han hecho el camino solos; han caminado junto a otros hermanos cristianos de otras confesiones, conscientes de que el camino no podía ser recorrido de otra manera.

Me limitaré a nombrar aquellos acontecimientos y grupos que he podido conocer directamente; mi limitación personal y la del factor tiempo, no me han permitido acercarme a todo lo que se haya podido realizar en España, aunque, en verdad, no sé si habrá habido mucho más.

Actividades y encuentros en Madrid

- * Encuentros Ecuménicos de Guadarrama, organizados por el Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad y de un comité interconfesional, durante los veranos 2009 y 2010.

- * Cursos de Formación del Centro Misioneras de la Unidad (2009-2010, 2010-2011) sobre los temas: *Misión y Unidad y Testigos del Ecumenismo*.
- * Semana de Oración por la unidad de los cristianos, en la que se tuvo de fondo el tema del Centenario. Los textos de este año fueron preparados por un Comité interconfesional de Edimburgo.
- * El grupo ECUDIR (Grupo para el diálogo Ecuménico e Interreligioso) de la Institución Teresiana, quiso unirse a esta celebración, consciente de su importancia. Para ello, invitó, en la Sede de Avenida del Valle, a todos aquellos que estuvieran interesados, a participar «on line» en el acto de clausura del Centenario, celebrado en la ciudad de Edimburgo, en el histórico salón de actos de la Iglesia de Escocia. La conexión on line permitió que el momento de la clausura se convirtiera en un espacio cercano de celebración y de fiesta en comunión con cristianos del mundo entero reunidos esa tarde en Edimburgo. Junto a miembros de la Institución Teresiana participaron otros grupos de diferentes comunidades cristianas, entre ellas: Asociación Ecuménica Internacional (IEF), Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad, Foro Ecuménico Pentecostés, Carmelitas Misioneras, Iglesia Evangélica de Lengua Alemana, Cruzadas de la Iglesia, Justicia y Paz, Comunidad de Ultra et Suseia, y cristianos pertenecientes a otros grupos y parroquias⁴.
- * Encuentro de Septiembre 2009 del Foro Ecuménico Pentecostés (FEP). En él se hizo una presentación de la 1.^a Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo a cargo del Pastor Juan Larios. El Foro se ha mantenido atento al proceso vivido durante todo el año de celebración del Centenario. La preparación de la Vigilia de Pentecostés de 2010 estuvo impregnada del espíritu transmitido por la convocatoria de Edimburgo, centrado en el lema mismo del Centenario: *Testimoniar a Cristo*.

En las jornadas de convivencia del FEP⁵ de Septiembre 2010, Inmaculada González, hizo también una exposición sobre el proceso del Centenario «desde dentro del mismo proceso», y sobre el documento final: «Llamamiento común».

- * La IEF (Asociación Ecuménica Internacional), en su encuentro de abril, celebrado en Madrid, ofreció una conferencia sobre el Centenario de Edimburgo a cargo también del Pastor Juan Larios.

4. Ver *Revista Pastoral Ecuménica*, n.º 82 y *Vida Nueva*, n.º 2.712, de 19 al 25 de junio 2010.

5. FEP Foro Ecuménico Pentecostés.

- * La Revista de Pastoral Ecu mica ha tenido como preocupación de fondo en los números de este año la celebración del Centenario. Los últimos números recogen 6 largos artículos sobre Edimburgo 1910 y Edimburgo 2010.
- * También el boletín digital de INFOEKUMENE y la revista de Vida Nueva han recogido puntualmente reflexiones y artículos sobre el proceso y la celebración de clausura del centenario.

Fuera de Madrid

- * Hemos podido participar en el Encuentro de Centros y Entidades Ecu micas que tuvo lugar en **Barcelona** el 1 y 2 de mayo de 2010. En él se acordó tener como tema de reflexión para su próximo encuentro, lo vivido y recogido en la Conferencia de Edimburgo 2010.
- * En **Tenerife** se han realizado dos sesiones radiofónicas sobre El Ecuemenismo y Edimburgo, en el Programa del Apostolado del Mar: *Stella Maris*, y un encuentro ecuménico de oración, desde la pastoral del Mar.
- * También Valencia tuvo presente, en el mes de enero, la celebración del Centenario de Edimburgo en la ruta ecuménica de San Vicente.
- * Y por último, nos encontramos hoy ante este IV Congreso Ecu mico, titulado «*Ecumenismo y Misión. Centenario de Edimburgo*».

Por lo tanto, seríamos injustos si, ante las dificultades por las que pasa el movimiento ecuménico español, neg ramos estos pequeños manantiales que han sabido acoger el soplo del Espíritu en medio de los cristianos del mundo.

3. A LA LUZ DE TODO LO EXPUESTO,  CU LES SERÍAN LOS RETOS QUE EL CENTENARIO DE EDIMBURGO PLANTEA A LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN ESPAÑA?

Me resulta difícil dirigirme sólo a los católicos, porque me es imposible vivir el compromiso ecuménico de manera unilateral, pero, intentar  hacer un esfuerzo distinguiendo para ello tres ámbitos en los que est n presentes los cristianos católicos.

a) La Iglesia Institucional

Con todo cariño y respeto, me gustaría decir a nuestra jerarquía que me parece muy importante la preparación de la Jornada Mundial de la Juventud con un

plan de pastoral específico, diseñado por la Conferencia Episcopal Española, con el que invita a los jóvenes a «*entrenarse en la misión*», «*arraigados y edificados en Cristo*», y que me gustaría que se les ofreciera este entrenamiento, sin miedo, desde un horizonte mundial de multiculturalidad, multirreligiosidad y multiconfesionalidad cristiana. El cristiano de hoy y del futuro, o sabe vivir su fe desde estos parámetros, o apenas podrá dialogar con la realidad como cristiano, desde la vivencia de su fe.

Por otra parte, me gustaría decirle también que *no olvide evaluar el Plan de Pastoral 2006-2010*, en el cual, la Iglesia católica española planteó, para estos cuatro años, un plan de pastoral en clave eucarística, en el que, en la III parte: «*De la comunión eucarística al servicio de la caridad*», ante la nueva realidad social y religiosa, pedía cuidar y trabajar dos ámbitos especialmente a través de: c) n.º 36. *El diálogo ecuménico* y d) n.º 37 y *el diálogo interreligioso*.

Los emigrantes no son solo personas que hay que saber acoger y ayudar en sus necesidades. Hay que reconocerlos, también, como fuerzas vivas en la Iglesia, y portadores de la buena nueva del Evangelio. Algunos vienen con modos diferentes de confesar y celebrar la fe, pero llegan como seguidores del mensaje y de la misión de Jesús.

El n.º 36 dice así:

La celebración eucarística, sacramento de comunión, llama a la unidad. La situación actual de división entre cristianos y la imposibilidad de la plena comunión eucarística exige todos los esfuerzos posibles para volver a reunirse en torno al único altar. «Todos sentimos el dolor de la separación que impide la celebración común de la Eucaristía» El ardiente deseo de celebrar juntos la única Eucaristía del Señor debe animar al compromiso por restaurar la unidad dañada. Sólo desde la unidad de la Iglesia, la Eucaristía puede ser percibida en la plenitud de su significado. En el comienzo de siglo necesitamos contar con una reflexión sobre la actual situación de las relaciones interconfesionales para programar distintas acciones que promuevan también, entre nosotros, la unidad de los cristianos y el diálogo interreligioso.»

¿Dónde están esas acciones concretas? ¿Qué evaluación y perspectiva se ha hecho de este punto?

b) Los Centros y Entidades Ecuménicas

Me remito a lo que he expresado al principio de esta comunicación, deseando que todos los cristianos católicos presentes en los Centros y Entidades Ecumé-

nicas, colaboren y ayuden a tener presentes, en las programaciones futuras de estos ámbitos ecuménicos, los acuerdos asumidos por los participantes en la reunión de mayo 2010.

La rica experiencia compartida entre todos exigía hacer propuestas concretas que marcaran el horizonte al futuro del Ecumenismo en España. Estas se sintetizaron en:

1. Puesto que se ha perdido, hay que recuperar a nivel nacional una estructura de diálogo a través de la coordinación de Centros y Entidades ecuménicas.
2. Aprovechar el informativo *Infoekumene*, del Centro Misioneras de la Unidad, como canal de comunicación y de información entre los Centros y Entidades Ecuménicas.
3. Mantener viva la vocación ecuménica, profundizando en las raíces de la espiritualidad cristiana y ecuménica.
4. Cuidar, a través de la formación, la preparación de las generaciones futuras.
5. Poner la fuerza en la oración: «*Si uno reza de verdad, los muros de la separación caen; nuestro Señor reza con nosotros y en Él no hay divisiones*»⁶.
6. Crear espacios que den voz y participación al cristiano de base.
7. Colaborar en las cuestiones sociales urgentes.
8. Continuar un ritmo bianual de reuniones, en las cuales, se elabore un documento conjunto que exprese nuestra fe y nuestras posturas comunes como cristianos.
9. La convocatoria de estos encuentros se hará a través de los Centros Ecuménicos.

Además de estas líneas de acción se tomaron dos acuerdos:

- 1.º Que en el próximo encuentro de Centros se reflexione sobre las aportaciones del Centenario de Edimburgo 2010, centradas en el tema de la Misión, y en el modo de ser testigos de Cristo en el siglo XXI.
- 2.º Haciéndonos eco de la llamada de la Asamblea de Sibiu, trabajar por hacer posible en España el reconocimiento oficial del Bautismo para todos los cristianos. Este tema habría que incluirlo en el próximo encuentro.

6. Joan Botan.

Al concluir el encuentro de Barcelona, los asistentes tenían conciencia de haber escrito una página importante en la historia del ecumenismo hispano. Se podía percibir, en todo lo vivido y compartido, como «el paso del testigo» de la generación pionera del ecumenismo a la generación presente, pero este paso exige un nuevo vigor profético y una renovada tensión espiritual inspirada en el impulso del Espíritu regalado a lo largo de la celebración del Centenario de Edimburgo.

Las palabras del P. Fernando Rodríguez Garrapucho fueron la mejor síntesis del encuentro: *«Tenemos ante nosotros una tarea que tiene más sentido que nunca: mantener viva la llama de uno de los dones más grandes que el Espíritu Santo ha dado a la Iglesia en los últimos tiempos: la llamada a trabajar por la unidad, y a vivir en la unidad de Cristo».*

c) Los cristianos y Entidades Ecuménicas que se dejaron afectar e interrogar por el acontecimiento del Centenario de Edimburgo

El acercamiento a la celebración del Centenario de Edimburgo ha supuesto para aquellas personas que se dejaron interpelar por él, un cambio de paradigma y de comprensión del movimiento ecuménico actual. El nuevo paisaje de la comunidad cristiana mundial exige un cambio de mentalidad en cada uno de nosotros, superando, en adelante, el reducir el movimiento ecuménico cristiano al camino realizado sólo por las iglesias que hemos llamado hasta ahora tradicionales: católica romana, protestante, anglicana y ortodoxa. A partir de Edimburgo 2010, es necesario que nos abramos a un nuevo horizonte mucho más amplio, que acoge y reconoce, como compañeros de camino, a millones de cristianos pertenecientes a movimientos evangélicos y pentecostales y a las Iglesias libres de África, seguidores todos de Jesucristo, que confiesan con Él la fe en el Dios Uno y Trino.

Edimburgo nos ha manifestado un rostro nuevo de la Misión y del testimonio de Cristo, marcado por la multiculturalidad y la multiconfesionalidad. Ante esto, en nuestra realidad concreta española, ¿estamos dispuestos a dar respuesta a los siguientes interrogantes?

- ¿Qué visión tenemos, en el contexto español, de nuestra Misión como cristianos?
- Ante los continuos y rápidos cambios y transformaciones de nuestra sociedad, ¿qué es necesario cambiar en el modo de vivir nuestro compromiso cristiano?
- ¿Cuál sería el próximo paso a dar después de este tiempo de reflexión y diálogo con cristianos del mundo entero?

- ¿Qué estamos llamados a hacer con otros hermanos cristianos?
- ¿Seríamos capaces de trazar juntos un plan de acción para este tiempo de post- Edimburgo?
- ¿Dejaremos caer en el olvido, silenciándola, la voz profética del «Llamamiento común» recibido de Edimburgo 2010?⁷
- ¿Seremos capaces de compartir nuestra visión, sueños y planes con otros cristianos del mundo, creando una red cristiana amplia que, poco a poco, vaya traduciendo en hechos concretos el *Llamamiento común* de Edimburgo?

La nueva visión del cristianismo que ha ofrecido el Espíritu Santo a nuestra generación a través del Centenario de Edimburgo, ¿será capaz de transformarnos y de ayudarnos a respirar en la Iglesia la fecundidad de una vida nueva, capaz de repensar creativamente la transmisión de la fe y la Buena Nueva del Evangelio en los nuevos contextos sociales, culturales, y espirituales?

Soy consciente, al concluir esta comunicación, de que Edimburgo 2010 sólo habrá merecido la pena si todos nosotros, como seguidores de Jesús, llamados por Dios a ser agentes del Amor que transforma, somos capaces de avanzar juntos en nuestra tarea de llevar esperanza y sanación a nuestro mundo, marcado por el dolor, la injusticia, la opresión y la exclusión, haciendo posible el sueño de Dios, la realización de su Reino: Reino de paz, de justicia, de solidaridad, servicio y Amor hacia cada persona y hacia toda la creación.

13 de noviembre de 2010

Inmaculada GONZÁLEZ VILLA
Asociación Ecu­mérica Internacional

7. Consultar el texto completo del «Llamamiento común» en la *Revista Pastoral Ecu­mérica*, n.º 81 (mayo-agosto 2010), p. 9.

EL ECUMENISMO EN LA COMUNIÓN ANGLICANA EN ESPAÑA

Es evidente que los ecos de la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo 1910 siguen resonando en la actualidad en lo que a la Iglesia se refiere, aunque quizás no con la intensidad que debieran. Mucho, y en general para bien, hay que reconocerlo, han cambiado las cosas desde entonces hasta hoy en lo referente al diálogo ecuménico, de hecho, este mismo congreso que celebramos y en el que participamos diferentes familias cristianas, hubiese sido impensable no muchos años atrás. No obstante somos conscientes de los obstáculos que aun nos impiden llegar a la consecución de esa ansiada, para muchos cristianos y cristianas, *unidad visible* de la Iglesia, pero lo somos también de que todos ellos pueden ser salvables si los abordamos, juntos y de buena fe, desde la caridad evangélica, como algo que puede ayudarnos en la consecución de esa unidad.

Procurar la unidad entre los cristianos no es algo que haya partido o parta del capricho de unos pocos y pocas, sino que forma parte de la mismísima voluntad de nuestro Señor (Jn 17,21) que no busca otra cosa que la reconciliación de la humanidad consigo misma y con Dios, o como lo recoge el evangelista Juan: *que estén unidos para que el mundo crea*. Pero ¿cómo creará el mundo ante la predicación de un Cristo dividido? ¿Qué esperanza podemos ofrecer los cristianos a un mundo que se destruye a sí mismo en sus propias contradicciones y divisiones, si nosotros somos incapaces de compartir siquiera *un mismo pan y una misma copa* ofrecidos por un mismo Señor?

Pues bien, es precisa y principalmente en el contexto de la misión donde, entonces, hace cien años, como ahora, nos jugamos no ya nuestra credibilidad como mensajeros y mensajeras de un «*mundo nuevo*» sino la mismísima credibilidad del Dios de Amor. El Señor exige a la Iglesia fidelidad a su evangelio en una sociedad plural y compleja, dominada por la injusticia y por profundas y dolorosas diferencias que llevan consigo un indescriptible sufrimiento en no po-

cos casos. Nuestro país, obviamente, es parte integrante de ésta realidad. Son muchos los cambios que se han producido en los pocos años que llevamos de convivencia democrática, la fuerte influencia de los medios de comunicación, para bien en algunos casos, para mal en otros, los nuevos entornos laborales, nuevos patrones de relaciones sociales, nuevos modelos de familia, fuerte disminución del sentimiento religioso, etc., y también, hay que reconocerlo, son muchas las personas que han abandonado la fe, presas de un fuerte desengaño y descreimiento debidos, probablemente, tanto a un inadecuado testimonio cristiano como a la falta de respuestas acordes con los tiempos que vivimos; es justamente aquí, en esta realidad, donde somos llamados a proclamar el mensaje del Evangelio que, lejos de levantar muros de tropiezo y abrir abismos que nos separen, nos exhorta a tender puentes y construir auténticos espacios de encuentro y diálogo para hacer del Evangelio de Jesucristo una realidad creíble y deseable; pero obviamente el escándalo de la división sigue siendo uno de los problemas que impiden que lo sea.

Esto es una realidad, nuestras divisiones y la muy deficiente comunión intereclesial constituyen un importante y decisivo inconveniente para la misión en nuestro país, por tanto el trabajo por la unidad entre las diferentes iglesias cristianas debería ser hoy una prioridad que fuese mucho más allá del «ecumenismo de papel». Esto no quiere decir que la reflexión intereclesial sea innecesaria, todo lo contrario, lo es y mucho, tampoco que todo se reduzca a la producción de documentos conjuntos; se ha recorrido un largo y productivo camino en este sentido y hemos de reconocer que la «tarea ecuménica» ha ido calando, aunque muy poco a poco, entre nosotros, prueba de ello son la celebración ininterrumpida de la semana de oración por la unidad de los cristianos, encuentros ecuménicos, congresos, la implantación de seminarios sobre ecumenismo en diferentes entornos, etc., pero todos y todas los que de una u otra forma estamos involucrados en esta vocación sabemos que no es, ni mucho menos, suficiente.

Ya hace algunos años, el propio Cardenal Kasper llamaba la atención acerca de los signos de cansancio, desilusión y estancamiento en cuanto al movimiento ecuménico se refiere, aunque bien es verdad que él leía estos signos desde la esperanza, viéndolos más como verdadero triunfo que como derrota. Aun así hemos de ser sinceros y aceptar que en la actualidad el ecumenismo, al menos en nuestro país, sigue dando señales de una agonía que parece no tener fin. En realidad, y creo que todos y todas lo pensamos, aunque no lo digamos, el ecumenismo en España «no goza de mucho interés»

Pero no vamos a quedarnos en la desesperanza. Hemos de seguir adelante con las herramientas que tenemos e impulsar nuevos compromisos de conoci-

miento mutuo y convivencia. Edimburgo 1910 supuso, entre otras muchas cosas, la toma de consciencia de la importancia de proclamar «juntos» el Evangelio de Jesucristo, esto se entendió que estaba por encima de las diferencias doctrinales y teológicas, y, a través de esta proclamación, rescatar a un mundo sumido en la desesperanza; ahora, cien años después, la cuestión es «cómo» dar testimonio de Cristo en este mundo nuestro marcado por diferencias perversas y abismales y gobernado por un endiosado relativismo que se desmarca cada vez más de la «oferta» cristiana. Es evidente por tanto que no podemos seguir viviendo anclados en los recuerdos ni dejarnos llevar por sentimentalismos improductivos, hemos de «trascender» el pasado, aunque esto no signifique que debamos olvidarlo, ni mucho menos. Edimburgo 1910 hizo lo que tenía que hacer en su momento, nosotros, hoy y aquí, tenemos el nuestro y hemos de ir mucho más allá. En este sentido, si hay algo de lo que debemos concienciarnos es que nuestra sociedad necesita, urgentemente, ver una Iglesia unida proclamando un solo Evangelio, pero con la certeza de que esa unidad no se alcanzará jamás sacrificando la identidad de cualquiera de las familias cristianas sino, por el contrario, enfatizando y aceptando la rica diversidad eclesial con sus diferentes formas y maneras de vivir y expresar la fe en nuestro Señor Jesucristo, de otra forma el ecumenismo está abocado al fracaso.

En este punto, en mi opinión, el anglicanismo tiene mucho que aportar al entender que ninguna iglesia cristiana debe pretender la verdad y pureza únicas y absolutas puesto que en todas ellas subsiste la auténtica iglesia de Jesucristo, aunque también con las propias imperfecciones. Es parte de la ética anglicana reconocer y aceptar a cada confesión cristiana el derecho a expresar su fe de acuerdo con su historia y su cultura; en realidad, es en este mismo espíritu que nace la Comunión Anglicana. Esto se hace patente, de forma clara, en la gran diversidad existente dentro del anglicanismo, que prefiere vivir buscando el equilibrio, dentro de las múltiples tensiones originadas por las diferencias, a dividirse en nuevas confesiones. Creo, por tanto, que ese espíritu inclusivo del anglicanismo es una herramienta muy útil a tener en cuenta en la búsqueda de la unidad y del que todos podemos aprender.

Esto es importante para la misión de la Iglesia. Dios es Uno y Trino, unidad en relación y comunión, Trinidad en misión, es decir, conocemos al Hijo porque el Padre lo ha enviado por el Espíritu Santo. La *missio Dei*, por tanto, expresa la naturaleza relacional de Dios. Esta comunión de personas diferentes no es algo cerrado en sí y para sí misma, sino que es abierta y en movimiento continuo que comunica su generosidad. La Iglesia es, por tanto, fruto de esa generosidad, fruto de la misión de Dios, es decir, hay Iglesia porque hay misión y no al contrario;

no es la Iglesia la que tiene una misión sino Dios quien da lugar a la Iglesia para que realice su misión en el mundo. Luego la Iglesia no es un fin en sí misma sino instrumento de Dios para la realización de su misión. Nos equivocamos cuando perdemos esto de vista e invertimos el orden de prioridades.

Teniendo pues presente que Dios es Uno y Trino, unidad en la diversidad, y que la iglesia es instrumento de ese Dios Trino para llevar a cabo su misión en el mundo, hemos de preguntarnos cómo será esto posible desde la división en la que vivimos.

En un mundo tan complejo como el nuestro, las iglesias no deberían limitarse a reproducir formas tradicionales fijas, mucho menos insistir en las exclusividades, sino interrogarse constantemente acerca de sus propias realidades y actuaciones en el mundo, así como invitar al Espíritu Santo a renovar constantemente su ser e impulsarlas hacia la búsqueda de la unidad. Estoy convencido de que es la única manera de poder llegar a una sociedad que cada día prescinde más y más de Dios.

Las cuatro marcas de la Iglesia, Una, Santa, Católica y Apostólica, son un recordatorio perpetuo de su verdadera naturaleza y llamado en su vocación misionera. La misión crea unidad en la diversidad de culturas, lo tenemos claramente reflejado en el milagro de Pentecostés, y esta unidad no significa «clonación» o «unificación» de formas y expresiones, sino capacidad infinita para reproducir un sinfín de ellas. La Iglesia es, y así lo deberíamos entender, una en la diversidad; diversidad en la unidad del único Dios que es quien nos proporciona el modelo adecuado para la relación entre las diferentes confesiones. Esto, creo yo, es esencial para afrontar nuestra vocación misionera en una realidad como la nuestra.

No podremos entablar nunca un diálogo constructivo y eficaz con nuestra sociedad desde la división, esto es contradictorio en sí mismo y diabólico; o dicho de otra forma, ningún intento serio de evangelización puede partir de una iglesia dividida porque, sencillamente, no será creíble. Esto supone un impedimento serio para la misión. Es conveniente pues, sepultar ya cualquier intento de reconversión al propio credo y aceptar que ninguna confesión, por muy grande que sea y arraigada que esté, puede representar la totalidad de la *oikoumene*, esa Catolicidad de la que antes hemos hablado es mucho más que la realidad de cualquier confesión. En este sentido hemos de tener presente también el valor de la práctica de la tolerancia unos con otros, especialmente con aquellos hermanos y hermanas que son minoría. Tolerar equivale a soportar, es decir, respeto al derecho del otro a ser quien es; lo contrario es autoritarismo, violencia, y el autoritarismo imposibilita la misión.

Aceptemos de una vez por todas que la división de la Iglesia pone en entredicho el Evangelio de Jesucristo y a quienes lo anuncian. Le debemos a nuestra sociedad la demostración de que es posible vivir unidos en la diversidad, pero para ello deberemos mostrarlo nosotros primeramente. Es estúpido seguir alimentando, sea de la manera que sea, la división. La misión a la que hemos sido llamados merece el esfuerzo, por tanto podemos decir que tenemos una «deuda ecuménica» con la sociedad que ya no distingue entre denominaciones, sino que fija sus ojos en las personas, independientemente del credo que practiquen, en sus fallos y aciertos. Jesús no hizo diferencias entre sus discípulos cuando los envió al mundo a predicar el Reino, esto implica el empeño en la consecución de una predicación y convivencia en unidad. No podemos pues seguir perdiendo el tiempo ocupándolo en peleas internas por el primer puesto.

Concluyo dejando algunas preguntas ¿Cuánto consenso es todavía necesario para poder abrazarnos como auténticos hermanos y hermanas en la fe y poder sentarnos a la misma mesa? ¿No es suficiente la creencia en un mismo Dios, un mismo Señor y un mismo Espíritu? ¿No es suficiente la aceptación de una misma Biblia? ¿No es suficiente la confesión del mismo Credo? ¿No es suficientes la práctica de un mismo bautismo en nombre del Dios Trino? ¿No es suficiente la Santa Cena practicada por todas las familias cristianas? ¿Qué más es necesario?

Juan LARIOS

Presbítero de la Iglesia Española
Reformada Episcopal (IERE)

LA EVANGELIZACIÓN, EJE CENTRAL DE LA TEOLOGÍA PROTESTANTE

1. LA EVANGELIZACIÓN, EJE CENTRAL DE LA TEOLOGÍA PROTESTANTE

Ambos términos, *ecumenismo* y *misión*, nos conducen a una idea global que conecta directamente con el eje central de la teología de la Reforma sobre Misión, es decir, la aplicación de Mateo 28,16-20 que plantea la Gran Comisión, como una especie de testamento, de ir por todo el mundo y hacer discípulos a todas las naciones, misión que Jesús encomienda a sus discípulos una vez que ha resucitado y se dispone a regresar junto al Padre. Queda, de esta forma, claramente diseñado el concepto misión, que se convierte en co-misión al ser un mandamiento envolvente del conjunto de la Iglesia que no es posible eludir. Bien es cierto que la idea de misión y su correlato de hacer discípulos incluye aspectos complementarios que es preciso no descuidar, a los que haremos referencia más adelante. Hablar de misión, pues, es algo sustantivo en la teología protestante.

Por otra parte, una vez planteada y defendida por parte de la Reforma la pluralidad de la Iglesia cristiana, no sometida a una estructura monocolor, monolítica y piramidal, antes bien, abierta al soplo del Espíritu que actúa cuando quiere y de donde quiere, el concepto ecumenismo que acepta la diversidad eclesial como un don divino, se convierte en un recurso imprescindible para darle sentido a esa Iglesia que siendo Una en el Espíritu, es diversa en sus expresiones y plural en su énfasis ministeriales. Esta nueva perspectiva de la Iglesia choca con la idea desarrollada a lo largo de la Edad Media y ratificada en Trento de unidad estructural; el tema aún sin resolver es ver como se afronta esa diversidad a la hora de plantear lo que en lenguaje ecuménico se denomina como Unidad de la Iglesia.

Tanto el ecumenismo entre diferentes expresiones eclesiales dentro del Cristianismo como la misión de la Iglesia, implican la necesidad de establecer no solamente una plataforma de diálogo sino un espacio de comunión espiritual; una

comunidad espiritual que trasciende las formas, la liturgia y los sacramentos u ordenanzas, capaz de superar la comunión formal que, ésta sí, desciende al terreno del dogma y de la celebración. Y no es que la comunión en el dogma y en la celebración sean desechables o infravalorados, en la medida que sean posibles, sino que el valor primario, lo realmente sustantivo, es fomentar un clima de comunión espiritual que se sustente en el hecho central de la fe: la aceptación de Jesús de Nazaret como Señor y Redentor del género humano. En última instancia, nos vemos abocados a dilucidar entre la Iglesia de la Palabra frente a la Iglesia de los Sacramentos, que termina afectando también al ejercicio del ministerio, pastores vs. sacerdotes, o viceversa, con sus especificidades funcionales propias y las dificultades formales de establecer un mutuo reconocimiento.

Claro que ese tipo de planteamiento nos conduce a formular otra afirmación: no es posible una verdadera comunión entre desiguales. ¿Cómo armonizar una comunión genuina partiendo de elementos desiguales? Esta especie de dicotomía nos conduce a la necesidad de delimitar claramente el espacio de nuestro encuentro o, dicho de otra forma, a diseñar con precisión el alcance de las palabras, puesto que no siempre resulta coincidente el sentido que les damos desde posicionamientos diferentes. Por ejemplo, el significado que damos a la palabra «iglesia» no es coincidente en las diversas confesiones cristianas, no tiene idéntico alcance. Con todo, es preciso reconocer que conforme vamos ensanchando las cuerdas de nuestra tienda, en la medida en la que vamos abriéndonos al mundo plural, especialmente a partir de la puesta en marcha del diálogo interreligioso, la perspectiva del ecumenismo intercristiano adquiere una nueva dimensión; nos damos cuenta de que son muchas y muy importantes las cosas que nos unen, el espacio que tenemos en común.

2. LA MISIÓN EN CLAVE DE EVANGELIZACIÓN

Misión y evangelización suelen ser términos sinónimos en el lenguaje del cristianismo protestante, de tal forma que las misiones protestantes en los siglos diecinueve y veinte han hecho que las iglesias integradas en las diferentes denominaciones evangélicas hayan florecido en todo el mundo de una forma exponencial. La famosa *Conferencia Mundial Misionera* celebrado en Edimburgo, Escocia, en 1910, de la que el pasado mes de junio se ha celebrado en la misma ciudad el centenario con la presencia de 1.200 delegados procedentes de 176 sociedades misioneras de Europa y Norteamérica especialmente, además de una representación menor de Australia y Sudáfrica, supuso un hito en el compromiso misionero no solamente con el propósito de hacer balance de la labor llevada a cabo hasta

entonces, sino para establecer planes estratégicos de cara al futuro, de tal forma que la expansión misionera del siglo veinte ha estado marcada por dicha estrategia. El objetivo central de «Edimburgo 1910» fue la evangelización del mundo en «la presente generación». Un siglo después, aún retumba el reto de la resolución de la sexta comisión, sobre cooperación y promoción de la unidad, que hizo un llamamiento a la creación de un Comité Internacional de Misión. Y ese sigue siendo el reto para la gran mayoría de iglesias protestantes en este siglo XXI. El encuentro de Edimburgo 1910 es el punto de arranque para el movimiento ecuménico moderno.

Ahora bien, aún siendo el «ganar almas para Cristo» el objeto central de las misiones protestantes, el esfuerzo misionero y evangelizador desplegado por el mundo en los siglos diecinueve y veinte, fuera de su órbita histórica de mayor arraigo, es decir, centro y norte de Europa y los Estados Unidos de Norteamérica, a los que podría añadirse Australia y Canadá, no se ha conformado con la adscripción de nuevos creyentes, sino que ha llevado a cabo una decidida labor social y educativa, mediante la instalación y fomento de proyectos escolares, sanitarios y agrícolas especialmente, que ha contribuido en buena medida a paliar las grandes carencias del llamado Tercer Mundo.

La Conferencia de Edimburgo de 1910 fue, por otra parte, un decidido revulsivo para el fomento del movimiento ecuménico, propiciando una nueva visión misionera intra-protestante. En Edimburgo se coloca la primera piedra para la creación del Consejo Misionero Internacional, organizado en el año 1921, que ha tenido un papel protagonista en el impulso de las misiones a partir de entonces. Otros organismos derivados de los acuerdos de Edimburgo fueron la creación de la Comisión de Fe y Orden y la de Vida y Obra, la una interesada en la doctrina y el ministerio entre las diferentes iglesias protestantes y la otra, orientada a explorar la cooperación de las iglesias en asuntos prácticos. El desarrollo de estas instituciones llevaría a la creación en Ámsterdam del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en el año 1948.

A raíz del encuentro en Edimburgo en 1910 y de los sucesivos pasos dados en lo que a misiones y ecumenismo se refiere, el concepto «misión» cobra un sentido nuevo, especialmente en lo que atañe a la definición histórica de dividir el mundo en «países cristianos» y «países de misión», hasta el punto de que hoy en día son multitud las iglesias ubicadas en los antiguos países de misión que envían misioneros y establecen iglesias o refuerzan las ya existentes en los países que otrora les misionaron a ellos, dándose la paradoja de que es precisamente en esos lugares de más reciente implantación, donde el cristianismo está adquiriendo un mayor protagonismo y donde se ejerce un ministerio más dinámico, no solamen-

te en su extensión numérica, sino en el plano social, educativo y político. La misión cristiana ya no es patrimonio del Primer Mundo, sino que es precisamente el Primer Mundo el que se ha convertido en objeto de misión, lo que algunos denominan segunda evangelización, por parte del cristianismo emergente del llamado Tercer Mundo, especialmente el de América Latina, en el caso de España. Frente al secularismo y la indiferencia religiosa europeos se levanta una nueva espiritualidad latinoamericana, surcoreana o africana, de extracción protestante, bien es cierto que identificada prioritariamente con los movimientos pentecostal-carismáticos, con la deriva teológica que esta tendencia lleva aparejada. El concepto geográfico queda, pues, totalmente desterrado a la hora de diseñar los proyectos misioneros en la actualidad.

La propia Iglesia católica tuvo que revisar su percepción de misión, especialmente para América Latina, región continental que ya era considerada cristiana, cuando, en época del papa Pío XII, se sintió amenazada por la fuerza emergente del comunismo y del protestantismo y solicitó el envío masivo de misioneros desde Europa y Norteamérica para frenar su crecimiento. La celebración del Concilio Vaticano II y su correlato de la Teología de la Liberación, conduciría más adelante, después de un primer tiempo de entusiasmo gracias al vigor de las Comunidades de Base, a la transferencia de multitud de antiguos católico-romanos a las iglesias protestantes de diferente signo, especialmente a las de signo neopentecostal, a las que algunos se refieren como movimiento para-evangélico o pseudo-protestante, situación que continúa en la actualidad. Estas condiciones, aunque es cierto que no han impedido que existan plataformas de diálogo ecuménico entre católicos y protestantes sobre el tema de misión y evangelización que han dado como fruto algunos proyectos en común en torno a traducciones bíblicas y algunos programas socio-pastorales, crea un estado de tensión y resentimiento que hace que las relaciones oficiales no resulten nada sencillas.

3. ECUMENISMO Y PROTESTANTISMO EN ESPAÑA

Cuando a finales del año 1968 recibí en mi domicilio de Villaverde Bajo la visita del sacerdote operario diocesano Julián García Hernando poco podía yo pensar entonces que aquella visita sería el comienzo de una amistad sostenida en el tiempo en torno a lo que se convirtió en el carisma de su vida: el fomento de ecumenismo, no ya sólo entre católicos y evangélicos sino también con otras confesiones religiosas. Don Julián había sido designado director del Secretariado Nacional de Ecumenismo para fomentar el ecumenismo, dando origen a la creación del Instituto Misioneras de la Unidad, a cuyo frente ha estado hasta su fallecimiento

en 2008. Un pastor de la IEE, Luis Ruiz Poveda, se une pronto al proyecto auspiciado por don Julián y el esfuerzo unido de ambos da forma al Comité Cristiano Interconfesional, compartiendo la dirección de dicho organismo en calidad de co-secretarios. Otros pastores se identifican a título personal con el proyecto como es el caso del pastor Juan Luis Rodrigo y yo mismo, no sin tener que hacer frente a nuestras propias reticencias y a serias incomprensiones dentro de nuestra propia familia eclesial. Tanto la IEE como IERE, proclives institucionalmente a este proyecto ecuménico, apoyan decididamente las actividades del Comité y se unen a diversos proyectos ecuménicos, sin lograr por ello trasladar su entusiasmo al resto de denominaciones evangélicas. El carisma personal de su fundador hace que el Centro auspiciado por las Misioneras de la Unidad se convierta en un lugar de encuentro y fomento de las relaciones ecuménicas, superando una a una las muchas dificultades a las que ha tenido que hacer frente, procedentes tanto del sector protestante como del católico y, posteriormente, de las otras confesiones con las que se han ido estableciendo vínculos de relación.

Ciertamente, los aires de apertura que llegan desde Roma a raíz de las nuevas pautas marcadas por el Vaticano II, hacen que diversos sectores del catolicismo español se vayan abriendo a la llamada de las relaciones ecuménicas, como es el caso de Barcelona, donde en la fecha temprana de 1954 nace el *Centre Ecumenic de Catalunya* (CEC), aun en pleno nacional-catolicismo, auspiciado por un grupo interconfesional, con la presencia de algunos pastores, dando lugar a la Semana de Oración por la Unidad, cuya primera edición se produce en 1959. A través de la «Circular» y de reuniones mensuales, se ponen los cimientos para establecer una aproximación fraternal que, para los protestantes de la época, salvadas algunas excepciones, no deja de resultar algo sarcástico, ya que en la España de la década de los 50 las minorías protestantes sufrían la intolerancia de un régimen político apoyado por la Iglesia oficial, sin atisbos de que tal situación se suavizara. El CEC ha seguido creciendo desde entonces, convirtiéndose en un foco creativo de relación ecuménica.

El *Centro Ecuménico Interconfesional de Valencia* (CEIV) fue fundado en el año 1968. Su objetivo declarado: «ser un lugar de encuentro entre los españoles de las diferentes iglesias y de formación e información para sus miembros y simpatizantes». Entre sus impulsores, dos pastores bautistas: Juan Torras Vila y José Ortega Moratilla, además del pastor de la IERE, posteriormente obispo, Arturo Sánchez Galván, los sacerdotes católicos José Espicesa, Francisco Asensio, Rafael Muñoz Palacios y el laico católico Jaime Juan. Por supuesto, los dos pastores bautistas lo estaban, al igual que en Madrid, a título personal, si bien Juan Torras siempre fue un pionero, declarado y convencido impulsor del ecumenis-

mo, incluso dentro de su propia denominación, en la que tampoco consiguió despertar grandes entusiasmos por el tema. No podemos olvidar al dominico Juan Bosch Navarro, vinculado al CEIV desde 1972, fundador del *Centro Ecuménico Padre Congar*, en el seno de los PP. Dominicos, bajo cuyos auspicios surgiría la *Cátedra de las Tres Religiones*, adscrita a la Universidad de Valencia, de la que me honro en haber sido uno de sus profesores durante la mayor parte de su recorrido, gracias precisamente a la invitación que me cursó mi buen amigo Juan Bosch, ni olvidamos tampoco al pastor Antonio de Andrés, vinculado históricamente al ecumenismo en Valencia.

Por esa época temprana recibí algunas invitaciones para participar en las actividades de otro Centro Ecuménico domiciliado a la sazón en Toledo, aunque procedente de la provincia de Burgos, denominado *A la Unidad por María*. Huelga decir, con el máximo respeto al fraile dominico Manuel Bueno, su impulsor, que un protestante, y más siendo bautista, no podía sentirse muy atraído por una organización que ostentaba ese nombre tan poco proclive a establecer una plataforma de diálogo católico-protestante, y que se suponía que era el santo y seña de dicho Centro.

Con el *Centro Ecuménico Juan XXIII* de Salamanca he mantenido contactos en ocasiones específicas y tenemos muy buenos amigos entre sus impulsores; el hecho de haber obtenido mi doctorado en su Universidad, no ha sido un motivo casual. Mantenemos vivo el recuerdo de su fundador y *alma mater*, José Sánchez Vaquero. En la revista *Diálogo Ecuménico* patrocinada por el *Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII*, he publicado algunos trabajos y he sido convocado a participar en algunos encuentros y conferencias especiales.

Hay otros centros dedicados a fomentar el ecumenismo desde perspectivas especiales, como el *Centro Ecuménico «Luis Mundi»* (Fuengirola y Torre del Mar, Málaga), orientado a dar soporte espiritual a residentes extranjeros procedentes de diversos países de Europa y los Estados Unidos, especialmente; el *Centro Ecuménico «Los Rubios»* (Málaga), de origen evangélico (IEE), impulsado por el pastor de la IEE Carlos Morales, de grata memoria; el *Centro Ecuménico «Padre Agustín Bea»* en Orihuela, Alicante; y otros.

4. ECUMENISMO Y MISIÓN EN ESPAÑA

Tal y como hemos apuntado más arriba, el concepto misión cobra un sentido céntrico en la teología protestante, conectado directamente con la Gran Comisión que establece Mateo 28,16-20. Para los protestantes, la Iglesia es el medio previsto por Dios para llevar el Evangelio a las naciones: «Como me envió el Padre, así tam-

bién yo os envío» (Juan 20:21), por lo que la misión, ese tipo de misión, forma parte de la esencia misma de la Iglesia. Así, pues, cumplir la misión encomendada por Jesucristo es, fundamentalmente, proclamar el mensaje de salvación a toda criatura, «hasta lo último de la tierra». Si a esta idea añadimos el convencimiento doctrinal de que la salvación tiene que ver con una experiencia individual, intransferible, que exige una decisión personal a la que no debe sustraerse nadie, independientemente de cual sea su adscripción confesional, nos encontramos con que el meollo de la misión de la Iglesia se centre en «ganar almas para Cristo», es decir, hacer prosélitos, si tomamos el término en su acepción más pura.

El poso que ha dejado en la historia de España la existencia durante siglos de una Iglesia oficial del Estado, concomitante con políticas de represión y discriminación religiosa sufridos por las minorías religiosas de este país, sigue teniendo un peso importante en las relaciones ecuménicas, especialmente si tratamos de involucrar a las instituciones eclesiales, es decir, si pensamos en una unidad orgánica de la Iglesia. Si nos atenemos a las declaraciones oficiales de la Iglesia católica, no ya procedentes de Trento o del Vaticano I, sino derivadas del Vaticano II y de su actual magisterio, hemos de admitir que en lo que se refiere al diálogo institucional, fuera de las relaciones fraternales a lo largo del último medio siglo, encierran serias dificultades, en tanto no se adopten posturas de mayor apertura y aproximación por parte de la Iglesia mayoritaria. Pongamos dos ejemplos:

1. En primer lugar, nos referimos a lo que se recoge en el capítulo I del decreto *Unitatis Redintegratio*, donde se refiere a los «principios católicos sobre el ecumenismo», y se dice expresamente: «los hermanos separados, sin embargo, ya particularmente, ya sus comunidades y sus iglesias, no gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró y unificó en un cuerpo y en una vida nueva y que manifiestan la Sagrada Escritura y la Tradición venerable de la Iglesia. Solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos. Creemos que el Señor entregó todos los bienes de la Nueva Alianza a un solo Colegio Apostólico, a saber, el que preside Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la Tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de Dios».

2. El segundo ejemplo, sin que se agote con ellos la línea oficial de la Iglesia católica, tiene que ver con la *Declaración Dominus Iesus*. Ya en el Concilio Vaticano II quedó patente, por una parte, el sentido diferenciador señalando a los no católicos como «hermanos separados» (declaración que supuso un gran avance con respecto a la postura anterior de considerarlos herejes) y, por otra, el sentido

excluyente, no sólo al negar el título de iglesias a las procedentes de la Reforma, sino al afirmar que la Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia católica «gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él». En su apartado cuarto dedicado a «Unicidad y unidad de la Iglesia», se insiste en que «las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio».

Y, en lo que a España se refiere, es evidente que los avances llevados a cabo en el terreno fraternal en el último medio siglo han sido notables, pero al margen de resentimientos históricos, es necesario restañar las heridas del pasado para propiciar la convivencia fraternal. Las iglesias evangélicas hace tiempo que esperan gestos institucionales capaces de neutralizar los efectos perniciosos de un pasado excesivamente presente en nuestra historia.

Quiere esto decir que, puesto que es imposible la igualdad entre desiguales, el planteamiento de una unidad orgánica de las iglesias, es algo absolutamente impensable en el momento actual. No parece posible desde la perspectiva de la Iglesia católica, sin olvidar que tampoco las iglesias de la Reforma en general vislumbran posibilidades para poder llevar a cabo en una fecha previsiblemente cercana algún tipo de unidad institucional.

5. LA MISIÓN POSIBLE. CONCLUSIÓN

Existen, sin duda, muchos puntos de confluencia entre las diferentes manifestaciones eclesiales que dan lugar a la Iglesia de Cristo. Edimburgo 1910 por una parte y el Vaticano II por otra, han marcado un hito importante en la historia del reencuentro entre las iglesias cristianas, propiciando desde plataformas diferentes el respeto mutuo y la búsqueda de los espacios comunes.

Nos identificamos plenamente con la idea de que existe una sola Iglesia de Cristo, en respuesta a la oración sacerdotal de Jesús en Juan 17, pero discrepamos en el entendimiento jurídico del alcance de esa unidad, ya que mientras desde algunos sectores se plantea como una meta de unidad orgánica, para otros se trata de una unidad espiritual que puede darse en la pluralidad eclesial; mientras para algunos es necesario visibilizar la unidad de la Iglesia mediante una estructura piramidal sometida a una jerarquía única, para otros se trata de una unidad invisible, espiritual, que se expresa en diferentes formas eclesiales e, incluso, en variados énfasis teológicos, a partir del reconocimiento y aceptación de Jesucristo como redentor de la humanidad. Ese camino ha sido recorrido ya, en buena medida, por un buen número de iglesias protestantes, integradas en el Concilio Mundial de Iglesias.

Y en tanto se produce una mayor aproximación doctrinal o estructural dentro de la pluralidad, es posible intensificar la *koinonía* plena, en un plano de identidad fraternal que se manifiesta a partir de diferentes formas de espiritualidad, en el que las discrepancias son aceptadas como una oportunidad mediante la cual se manifiesta el Espíritu Santo para alcanzar a otros, con el propósito de que en cumplimiento de la Gran Comisión se llegue con el mensaje de Jesucristo hasta lo último de la tierra.

Es evidente que tanto el Nuevo Testamento como la Iglesia de los primeros cuatro siglos nos dejan un amplio margen para entender y aceptar el pluralismo doctrinal. Las restricciones teológicas, necesarias en muchos casos, las ponen los concilios, manejados en buena medida por intereses políticos del Imperio más que por iniciativa de las propias iglesias, que se expresan en cinco grandes patriarcados con plena autonomía entre sí, pero con una manifiesta vocación de armonizar y regular su convivencia.

Seguramente está muy lejano en el tiempo lograr una unidad plena, incluyendo en esa unidad su dimensión orgánica, pero cada vez son más amplias las zonas de encuentro fraternal, y lo son en la medida en que se acrecienta el conocimiento y el respeto mutuo y se definen y delimitan los aspectos fundamentales de los accesorios.

En lo que a la situación española se refiere, un análisis de la realidad pone en evidencia que el peso de la historia y la falta de un acto de desagravio institucional por parte de la Iglesia mayoritaria, mantienen vivos los resentimientos y la desconfianza de las minorías protestantes que, salvo pequeños núcleos, no muestran entusiasmo por avanzar en este terreno. En efecto, si se quiere ampliar el espacio de la *koinonía*, es necesario despejar las sombras de ese pasado oscuro y crear un clima de fraternidad en el que, con independencia de mayorías o minorías, se trabaje en común a favor de la libertad religiosa, de la dignidad personal y de la igualdad de oportunidades para todos. Tanto la dignidad como el respeto a las creencias y la creación de espacios de libertad y respeto no pueden estar condicionados al número de seguidores, por lo que el cultivo de ese espacio común tiene que ir acompañado de verdaderos gestos de hermandad.

Madrid, octubre de 2010.

Máximo GARCÍA
Iglesia Bautista

MENSAJE FINAL DEL IV CONGRESO DE ECUMENISMO. ECUMENISMO Y MISIÓN. CENTENARIO DE EDIMBURGO (1910-2010)

Del 12 al 14 de noviembre de 2010 se ha celebrado el IV Congreso de Ecumenismo. Alrededor de 130 cristianos procedentes de diferentes regiones del Estado español, así como de otros países europeos, latinoamericanos y asiáticos, con la ayuda de especialistas en Ecumenismo y Misionología, nos hemos congregado para reflexionar sobre **Ecumenismo y Misión**, con motivo del Centenario de la Asamblea misionera de Edimburgo.

Este Congreso ha querido ser internacional y, por lo tanto, tomar en serio la *contextualización* de la forma de vivir la relación entre ecumenismo y misión. Edimburgo 1910 se limitó a dar participación solamente a las delegaciones representantes de las organizaciones misioneras que estaban involucradas en las misiones en el extranjero, especialmente en el mundo no cristiano. Edimburgo 2010 ha roto nuestros esquemas de comunidad cristiana y ha movilizado a cristianos del mundo entero pertenecientes a una multitud de culturas y etnias, de todos los estamentos sociales y de diferentes modos de confesar la fe en Jesucristo.

- La conferencia misionera de Edimburgo 1910 ha sido considerada por muchos como un acontecimiento determinante para el nacimiento del movimiento ecuménico moderno. En la homilía de las Vísperas conclusivas de la Semana por la Unidad de los Cristianos del año que conmemora este centenario, el papa Benedicto XVI dijo: *«El compromiso por la unidad de los cristianos no es sólo tarea de algunos, ni actividad accesoria en la vida de la Iglesia. Cada uno está llamado a dar su aportación para llevar a cabo los pasos que lleven hacia la comunión plena entre todos los discípulos de Cristo, sin olvidar nunca que ésta es ante todo don de Dios que hay que invocar constantemente. De hecho, la fuerza que promueve la unidad y la misión surge del encuentro fecundo y apasionante con el*

Resucitado, como sucedió con san Pablo en el camino de Damasco, y con los Once y los demás discípulos en Jerusalén»

El lema central de la Conferencia de 2010 ha sido «*Dar testimonio de Cristo hoy*».

1. El término **testimonio** ha sustituido a **evangelización**. Es un término más frecuente en la Biblia para describir el mandato a los cristianos en general que el de evangelizar, reservado generalmente a Jesús y a los primeros apóstoles. No conlleva la agresividad que a menudo se proyecta con el término evangelización, debido a prácticas inaceptables. Hablar de testimonio entraña una visión de la misión que atañe al conjunto de la vida. El testigo difunde el mensaje no sólo mediante la palabra, sino a través de su actitud y de su vida, como lo hizo Cristo.

La Misión procede del corazón mismo de Dios, entendido como Padre, Hijo y Espíritu. La misión son los latidos del corazón de Dios. Arraigar el compromiso misionero en la dinámica de Dios es el viraje fundamental que dio la misionología a mitad del siglo pasado y es por este camino por el que hoy también debemos continuar.

2. Ante nuestras divisiones, las Iglesias nos tenemos que hacer esta pregunta: ¿Somos aún de utilidad? (Bonhöffer) ¿Cómo puede interesar una religión y un mensaje marcado por la división? Aquí la única respuesta es que tenemos que recuperar la íntima conexión entre «ecumenismo y misión». Sólo se puede afrontar el camino del futuro si se asume, se vive y se desarrolla el «dinamismo que vincula estrechamente ecumenismo y misión».

La actual circunstancia histórica obliga a todas las Iglesias en Europa a reencontrarse con la misión y, por ello, a reencontrarse a si mismas desde la misión. La crisis de la Iglesia (y de las Iglesias), podemos decir con claridad, es una crisis misionera.

El centro de gravitación del cristianismo se va situando en el Sur y en Oriente más que en Europa. Durante siglos la misión cristiana ha sido misión de los europeos. La mayoría de los cristianos en un futuro van a estar en América Latina, África y Asia. ¿No debe por ello Europa reajustar su papel en una evangelización universal, que no puede realizarse más que ecuménicamente, y que no puede ni monopolizar ni gestionar como hasta el presente?

La realidad multicultural de la Europa actual introduce una crisis que puede ser ocasión y posibilidad para la misión. Las comunidades eclesiales deben ser revitalizadas para la tarea de adentrarse en un nuevo paradigma de cristianismo.

Solamente desde una actitud misionera y ecuménica se podrá afrontar ese ambicioso proyecto.

Se requiere una eclesiología adecuada que presente a la Iglesia naciendo de la misión y al servicio de la misión, como criterio para la comunión y unidad entre todas las Iglesias. Una de las cosas que más fuertemente contribuyen hoy a la renovación del concepto teológico de la Iglesia es la teología de la misión» (Jürgen Moltmann).

Los cristianos occidentales se encuentran ahora en posición de redescubrir lo que es auténticamente cristiano con humildad y coraje; de este modo aprenden lo que sus hermanos en otros lugares del mundo han experimentado en diversos grados durante siglos: vivir en unas condiciones históricas y sociales establecidas por otros; esta situación es una experiencia misionera esencial: ser vulnerable, depender de otros y recibir interpelaciones que proceden de otras culturas.

Si el cristiano europeo descubre su ser Iglesia desde la perspectiva pascual, con su apertura misionera y ecuménica, superará el pesimismo que le inunda ante el declive del cristianismo en Europa.

3. La misión cristiana a partir de Edimburgo 2010 debe tomar en serio la importancia de la espiritualidad y religiosidad que han sido ignoradas por la misión de la modernidad occidental. Especialmente en Asia, donde abundan diversas religiosidades de larga historia, la misión cristiana no puede olvidarse de la dimensión espiritual. Para superar Edimburgo 1910, el modelo de la misión cristiana en Asia debe considerar, dialogar y aprender de la espiritualidad del movimiento pentecostal y carismático, pero con el debido cuidado de no caer en la reduccionismo espiritual. De tal manera que, para ser auténtica la misión cristiana en Asia, la espiritualidad que propugna la misión deberá ser trinitaria y provocar un cambio radical del pensamiento misionero: de la misión, entendida como dominio, a la comunión, de la conquista a la participación. Sólo así la misión evangelizadora dejará de ser una empresa meramente humana o exclusiva de la Iglesia, para convertirse en el rostro visible de la misión del Dios trino. Por otro lado, liberará de la tendencia a reducir misión a la esfera individual, a-social, a-histórica y a-política de la fe y apuntará a una visión global de la libertad.

El ecumenismo de la misión cristiana ya no puede quedarse encerrado dentro del ámbito eclesiástico y dogmático, sino que debe abrirse a un diálogo fluido con otras religiones y culturas.

4. En la ponencia sobre Misión y Ecumenismo desde África se ha recordado la gran figura del arzobispo anglicano Desmond Tutu que ante el problema

del Apartheid dijo: «Dios no es neutral. Está a favor de los pobres. Sólo la gente que sufre, que es oprimida, entiende lo que significa el evangelio, con una tarea que calificó de emocionante: la defensa de los derechos humanos.

Si alguna vez hubo un caso esperanzador, somos nosotros. Y lo que Dios pretende es que otros puedan mirarnos y obtener coraje. Dios nos señala como un posible faro de esperanza, un posible paradigma y dice: «Mirad a Sudáfrica. Tuvieron una pesadilla llamada ‘apartheid’. Y ha terminado (...) vuestra pesadilla también terminará. Ellos tenían un problema que parecía irresoluble. Pero lo han resuelto. No hay problema que en algún momento no haya sido considerado irresoluble. También hay esperanza para vosotros». Nuestro experimento ha tenido éxito porque Dios lo ha querido, no para nuestra gloria y engrandecimiento sino para bien del mundo que Dios ha creado. Dios quiere mostrar que es posible la vida tras el conflicto y la represión, que **porque existe el perdón el futuro es posible**» (E. Tutu).

5. El ecumenismo espiritual es el alma de todo el movimiento ecuménico (cfr. UR 8). El compromiso ecuménico tiene su origen en los fundamentos de la espiritualidad cristiana y requiere algo más que una diplomacia eclesial, que el simple diálogo académico o el compromiso y la cooperación pastoral. La espiritualidad ecuménica significa adoptar un modo de seguir a Jesús de Nazaret. La espiritualidad de Jesús era la vida en el Espíritu, dentro del conflicto histórico, en comunión de amor con el Padre y con el pueblo. Una espiritualidad que es resultado de su apertura al Padre y de su compromiso liberador.

6. ¿Por qué la desafección por el ecumenismo en España?

Es fruto de múltiples debilidades acumuladas, y que es signo, a la vez, de algo más hondo que no sólo afecta a la cuestión ecuménica sino que cuestiona también la vivencia de la fe en esta hora de la historia. Quizás, nuestro horizonte limitado por nuestras fronteras y temores, va debilitando la fe de un cristianismo que no sabe mirar más allá de su propia realidad española y se niega a reconocer los retos que la mundialización le está planteando en su propio territorio nacional.

Tenemos una «deuda ecuménica» con la sociedad que ya no distingue entre denominaciones, sino que fija sus ojos en las personas, independientemente del credo que practiquen, en sus fallos y aciertos. Jesús no hizo diferencias entre sus discípulos cuando los envió al mundo a predicar el Reino. Esto implica el empeño en la consecución de una predicación y convivencia en unidad. No podemos seguir perdiendo el tiempo ocupándolo en peleas internas por el primer puesto.

Tenemos ante nosotros una tarea que tiene más sentido que nunca: *«mantener viva la llamada de uno de los dones más grandes que el Espíritu Santo ha dado a las Iglesias en los últimos tiempos: la llamada a trabajar por la unidad, y a vivir en la unidad de Cristo»*. Este es el mayor reto que tenemos todos los cristianos en este siglo XXI.

En nombre de la Comisión que ha organizado este Congreso, muchas gracias a todos los que habéis colaborado, especialmente a don Mariano Perrón, delegado de ecumenismo de Madrid, a los ponentes por vuestras aportaciones y a todos que habéis asistido a este IV Congreso de Ecumenismo. Gracias de nuevo a las Misioneras de la Unidad por el trabajo que realizáis a favor de la unidad de los cristianos.

Madrid, 14 de noviembre de 2010

PÁGINA WEB
CENTRO ECUMÉNICO
«MISIONERAS DE LA UNIDAD»

WWW.CENTROECUMENICO.ORG

* * *

- ARTÍCULOS
- ENTREVISTAS
- ECUMENISMO HOY
- NOTICIAS, ETC.

