

63 Semana de Misionología de Burgos

La Misión tenemos que hacerla juntos

EDIMBURGO 1910: LA MISIÓN LLAMA A LA UNIDAD

Prof. Eloy Bueno de la Fuente
Facultad de Teología de Burgos

La Conferencia celebrada en Edimburgo en 1910 ha sido considerada un acontecimiento verdaderamente epocal, equiparable en el ámbito protestante a lo que en la Iglesia Católica fue el concilio Vaticano II. Visto en perspectiva histórica se puede decir que ambos acontecimientos han sido determinantes para la figura del cristianismo emergente: abren la perspectiva de una Iglesia que, como comunidad misionera global, afronta el mundo en globalidad, es decir, que piensa y vive el cristianismo en perspectiva mundial.

Kenneth R. Ross, presidente de la Comisión del *The Scottish Toward 2010 Council* señala que fue un momento de imaginación aquella reunión de personas para pensar en serio cómo debía manifestarse una Iglesia realmente mundial y cómo debía ejercer sus obligaciones misioneras; aún dentro de las limitaciones de su tiempo consiguieron llevar adelante el proyecto de evangelización del mundo, logrando una intensidad que no tiene paralelos.

Solamente desde este presupuesto se la puede valorar como el inicio del ecumenismo moderno. Es cierto por tanto que desde este punto de vista el dinamismo misionero ha constituido el estímulo del movimiento ecuménico que con tanta intensidad ha impregnado el siglo XX. De modo más preciso se debe señalar que ha sido la clave para comprender el ecumenismo cristiano no católico (aunque posteriormente acabaría repercutiendo también en este).

No obstante esta doble coordenada (preocupación misionera y dimensión ecuménica) sólo alcanza todo su relieve desde un marco más general señalado anteriormente: la Conferencia de Edimburgo debe ser valorada dentro de la dinámica que va a reconfigurar el cristianismo en un mundo nuevo y distinto. Edimburgo surge en el seno de tensiones que provenían del pasado y que se van a ir agudizando hasta el presente, porque son las tensiones históricas que van a atravesar todas las Iglesias cristianas hasta la actualidad.

Se ha hablado a este respecto del "error" de Edimburgo debido a sus presupuestos y opciones, que le llevaron a eludir o a dejar sin aclarar cuestiones abiertas. Ese "error" irá mostrando sus consecuencias en los decenios posteriores. Pero sería injusto atribuir ese error a los protagonistas de Edimburgo. También en este caso su error es expresión de su verdad, del mismo modo que la grandeza de todo proyecto va unida a su debilidad. En realidad su significado histórico se capta mejor si lo vemos como el punto de llegada del movimiento misionero de la época

moderna, gracias a lo cual el movimiento misionero alcanza su madurez al presentarse como un proyecto que afecta al conjunto de los cristianos.

Para comprender el significado histórico de Edimburgo en sus diversos niveles (misionero, ecuménico, epocal) analizaremos en primer lugar su contexto y trasfondo para situarlo en el desarrollo de la misión moderna y de las tensiones que arrastraba a finales del siglo XIX; después nos centraremos en la Conferencia en cuanto tal para señalar su desarrollo y asimismo sus limitaciones o insuficiencias; a partir de ahí se pueden encontrar claves que hagan comprensible la evolución posterior de la misionología en el ámbito del Consejo Mundial de las Iglesias.

1.- Contexto y trasfondo

Para comprender adecuadamente la Conferencia no debe arrancarse desde el futuro, desde las repercusiones en el desarrollo del movimiento ecuménico del siglo XX, sino desde el pasado, desde la configuración de la misión moderna como fenómeno típicamente protestante. Entre protestantismo e Ilustración se produjo un encuentro rápido e intenso desde una época temprana. La Iglesia Católica tendrá unas relaciones más tensas y un reencuentro más tardío. La Iglesia ortodoxa se incorporará tempranamente al movimiento ecuménico, pero su presencia y colaboración estará alterada por la irrupción de ideas y actitudes procedentes de las ideologías dominantes en la sociedad y que parecían chocar con su tradición espiritual.

Con la Conferencia de Edimburgo de 1910 culmina la misión del período y mentalidad ilustrada, como acertada y profundamente ha destacado D. Bosch en su magistral presentación de los cambios de paradigma en la misión (*Transforming Mission*). El cambio de paradigma ("postmoderno") que actualmente estamos viviendo resulta iluminado por el detonante acontecido en Edimburgo precisamente hace un siglo.

Desde el punto de vista protestante el influjo de la Ilustración sobre el cristianismo no puede ser simplificado ni unilateralizado. El cristianismo fue relativizado en sus pretensiones por la razón crítica, pero no por ello fue destruido o frenado: a partir de entonces se aceleró su expansión en todo el mundo. Y precisamente apoyándose en valores e instancias ilustradas y modernas. Esta simbiosis implica la interiorización por parte de los misioneros protestantes de opciones y perspectivas modernas. El cristianismo, en consecuencia, no quedó inmune a las aportaciones y a los logros de la civilización moderna sino que sirvieron para modelar su eclosión misionera.

De cara a nuestro tema interesa poner de relieve sobre todo el optimismo que alimenta la filosofía del progreso, que una de las consecuencias más fácilmente experimentable por parte de la población del nuevo tipo de razón, de la emergencia del método científico, de la implantación de sistemas políticos liberales, del crecimiento de la riqueza y de los bienes de producción, de la afirmación de lo natural sin tuteladas religiosas...

La mentalidad del progreso, implantada especialmente en Europa, el continente cristiano, ofreció a los misioneros una base material e intelectual para plantear su presencia entre los no cristianos. Existían presupuestos para que se extendiera la expectativa de un triunfo global del cristianismo, de una conversión masiva a la fe cristiana. Leibniz llegó a hablar de *propagatio fidei per scientiam*. En

1699 se fundó la *Society for the Propagation of Christian Knowledge*, que tenía como objetivo la erección de librerías y escuelas para la distribución de literatura cristiana.

En aquellas circunstancias se echaban las bases para que la grandiosa expansión del cristianismo de los siglos XVII al XIX quedara vinculada al colonialismo, es decir a la implantación de valores europeos, occidentales y modernos en el conjunto de los países del mundo. Esta vinculación se produjo de modo análogo en el ámbito católico especialmente por la vinculación de la acción misionera de España y Portugal con los poderes del Patronato. El dinamismo misionero protestante siguió otros derroteros, pero no consiguió liberarse de los condicionamientos de la civilización occidental.

El despertar misionero en el ámbito protestante, especialmente en el angloparlante, fue consecuencia de sucesivas oleadas de despertar religioso, que marcarán profundamente las características de las iniciativas de evangelización. El *Gran Despertar*, que duró en las colonias americanas entre 1726 y 1760, considerado como la "conversión nacional", tuvo como figura dominante a Jonathan Edwards, que intentó restaurar el dinamismo de la Iglesia cristiana, con una perspectiva marcadamente escatológica. En la misma época se abrió camino la *renovación* de John Wesley (1703-1791) que daría origen al metodismo, el cual superaba la distinción entre misiones internas y externas ("mi parroquia es el mundo") y conjugaba los intereses tanto seculares como espirituales.

A finales del siglo XVIII un segundo *revival* impregnó las Iglesias metodista, batista y presbiteriana, con un espíritu misionero más explícito. En el siglo XIX la causa misionera llegó a convertirse en la gran pasión de las Iglesias americanas, la "nueva ortodoxia". Es la época en la que descuella la figura de W. Carey, acompañado de otras figuras similares. Este descubrimiento de la urgencia misionera se realizó dentro del espíritu del tiempo: eran muchos los que pensaban que las empresas exploradoras de otros continentes ofrecían caminos que debían ser recorridos por los predicadores del Evangelio. De modo general el cristianismo asumía los valores establecidos: a diferencia de la sensibilidad anticlerical que se percibía en el continente, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos no se vivía ninguna tensión entre progreso y Evangelio, incluso se llegaba a valorar el desarrollo científico como signo del advenimiento del Reino de Dios. El Reino no era visto escatológicamente como un evento del futuro imprevisto e incontrolable, sino como un acontecimiento intramundano, "aquí y ahora". Se imponía la convicción de que las misiones ultramarinas de las Iglesias americanas implicaban compartir los beneficios de la civilización y el tipo de vida occidental con los pueblos depauperados.

La teología liberal y el Evangelio Social (*social gospel*) prolongarán estas convicciones insertando de modo natural en la acción misionera elementos seculares que no eran vistos en contradicción con la acción evangelizadora. No queda espacio para la crisis escatológica ni para la expectativa de la segunda venida de Cristo, como había sucedido en el primer *Gran Despertar*. El Reino de Dios era una realidad ética presente más que una irrupción que acontecerá en el futuro. Dominaba el optimismo y el progreso social. El optimismo que se respiraba en el ambiente no pensaba en crisis y en rupturas. El Evangelio Social anunciaba el cumplimiento de la promesa sin juicio, la consumación de las tendencias ya establecidas. Samuel Harris escribió en 1870 *The Kingdom of God n Earth*, para

referirse a los desarrollos que se estaban produciendo en América. En 1917 Walter Rauschenbusch, el más cualificado exponente del Evangelio Social, proclamaba confiado que el Reino de Dios es el mismo evangelio social. Había exponentes de una teología menos liberal y menos social, más impregnado de valores "evangélicos". Pero hay algo fundamental que unía ambas tendencias por debajo de sus diferencias o divisiones: todos compartían el reconocimiento de la validez y justicia de la civilización occidental, que por ello acabaría triunfando en un breve espacio de tiempo. En buena medida se podría decir que unos y otros eran más occidentales que cristianos y, por vías diversas, reflejan el triunfo de la Ilustración en el cristianismo occidental.

Dentro de este espíritu resulta sorprendente el nacimiento y la proliferación de sociedades misioneras ya desde finales del siglo XVIII en todos los países tradicionalmente protestantes. A finales del siglo XIX el despliegue imperial suscitó una nueva ola de iniciativas o fundaciones. El espíritu emprendedor de la época lo facilitaba y potenciaba. Los Estados Unidos iban adquiriendo un protagonismo cada vez mayor. El principio reformador del sacerdocio universal no es explicación suficiente. Ello hubiera sido impensable en el seno de la ortodoxia protestante, cuando la Iglesia institucional dominaba y controlaba la vida eclesial. La afirmación moderna del individuo, la tendencia a unirse para defender causas compartidas, la creación de redes de apoyo para la beneficencia y la promoción de los valores modernos, son reflejo del espíritu ilustrado.

Esta dinámica explica otra de las características peculiares de estas agencias o sociedades: no estaban delimitadas por las pertenencias confesionales, sino que eran inter-denominacionales o supra-denominacionales. En 1792 W. Carey fundó la *Baptist Society for Propagating the Gospel among the Heathen*, reducida por motivos prácticos a su propia confesión. Pero la tendencia mayoritaria apuntaba en otra dirección más marcadamente ecuménica.

Juntamente con las sociedades misioneras también asumen gran protagonismo movimientos de jóvenes y de estudiantes, así como de mujeres, que iban asumiendo la preocupación por las misiones extranjeras. Merece ser mencionado el *Student Volunteer Movement for Foreign Missions*, formado en 1888 gracias a J. R. Mott; asumió como lema "la evangelización del mundo en esta generación", propuesto antes por A.T. Pierson como estímulo misionero para movimientos juveniles que ya estaban en marcha. En 1895 el mismo Mott formó el *World's Student Christian Federation*, con gran influjo a nivel internacional y ecuménico. En 1890 había asimismo cuarenta asociaciones de mujeres comprometidas con la misión extranjera, de las que sirve como modelo la *Woman's Foreign Missionary Society* y como realización paradigmática el *World's Missionary Committee of Christian Women*.

Esta diversidad de iniciativas así como la conjugación de diversas tendencias teológicas y pastorales fue posible por el trabajo incansable de personas concretas que, a partir de una honda experiencia religiosa, potenciaban el trabajo misionero y ecuménico. Sin la mediación de figuras como J.R. Mott o J.H. Oldham hubieran sido imposibles los pasos que condujeron a la celebración de la Conferencia de Edimburgo en 1910.

El esfuerzo de mediación no puede oscurecer la tensión latente en el ambiente, lo cual permitirá entender las "limitaciones" de Edimburgo y los desarrollos ulteriores. Existía el dinamismo religioso procedente de los

movimientos de renovación espiritual, pero a la vez se abrían camino algunos cambios muy significativos que iban a marcar el futuro: se empezaba a ver a las otras religiones como no enteramente falsas; la misión no se reducía a la predicación del Evangelio sino que implicaba un abanico más amplio de proyectos de transformación de la realidad; el acento sobre la salvación se orientaba más decididamente a la salvación en este mundo; el énfasis se desplazaba de lo individual a lo social.

2.- La Conferencia ecuménico-misionera de Edimburgo

Ya W. Carey había propuesto la celebración cada diez años de conferencias de las diversas sociedades misioneras para proyectar iniciativas comunes. En la segunda mitad del siglo XIX cuajó tal sugerencia, y se fueron realizando diversas conferencias de este tipo: en Nueva York y Londres en 1854, en Liverpool en 1860, en Londres en 1878 y 1888, en Nueva York en 1890. En 1900 tuvo lugar en Nueva York la más amplia conferencia misionera celebrada hasta entonces, con participación de doscientas sociedades misioneras y casi doscientos mil asistentes de Europa y Estados Unidos. Este evento manifestó palpablemente la intensidad de la actividad misionera del siglo y la importancia de la cooperación interdenominacional. La fuerza que allí expresó la conciencia nacional norteamericana se ve en el hecho de que en la sesión de apertura intervinieron el presidente del país, su predecesor y el gobernador de Nueva York (el número de misioneros estadounidenses doblaba al de europeos).

Con este transfondo, cargado de ilusión y de optimismo, se planeó la Conferencia de Edimburgo en 1910. Se buscaba una estrategia más unitaria y coordinada y una mayor cooperación entre las fuerzas comprometidas en la misión universal. Es una expresión de madurez del movimiento misionero que alcanza su mayor relieve como algo que afecta al conjunto de los cristianos.

El aliento de esta autoconciencia se manifiesta en el lema que asumen: *La evangelización del mundo en esta generación*. Refleja la convicción de estar ante una oportunidad única en la historia de la Iglesia, dado que existen las condiciones objetivas para alcanzar un objetivo tan pretencioso. La vinculación de ecumenismo y misión se hace expresa en la autoconciencia de la asamblea, que se presenta como Conferencia ecuménico-misionera: la misión será realizada conforme a las expectativas en el caso de que se logre actuar ecuménicamente, es decir, en unidad.

Pretensiones tan claras se concretan en un amplísimo trabajo preparatorio. Se establecieron ocho comisiones, cada una con veinte miembros, que trabajaron durante dos años para elaborar voluminosas relaciones sobre los desafíos constatados. Sus amplios objetivos quedan expresados en la temática de las diversas comisiones: llevar a todo el mundo no cristiano el Evangelio; la Iglesia en el campo de la misión; educación con la mirada puesta en la cristianización de la vida nacional; el mensaje misionero en relación al mundo no cristiano; preparación de los misioneros; la "casa base" de las misiones; misiones y gobiernos; la cooperación y la promoción de la unidad. Desde estos diversos campos se fue desplegando una impresionante agenda que incluía encuentros inter-religiosos, defensa de la justicia internacional y superación del racismo, con estrategias, plazos y recursos perfectamente delimitados.

Entre el 14 y el 23 de junio se reunieron 1200 representantes de las principales denominaciones y sociedades misioneras protestantes. Fue enteramente protestante, dado que no fueron invitadas ni la Iglesia Católica ni la Iglesia ortodoxa. Los asistentes fueron sobre todo británicos y americanos, con pocos representantes de Sudáfrica y Australia y tan sólo algunos delegados de las iglesias jóvenes de China y de Japón. Dominaron los varones, a pesar del protagonismo de las mujeres en el movimiento misionero. La presencia de los delegados de iglesias jóvenes, aún siendo escasa, alcanzó una relevancia notable gracias a un signo: fueron colocados entre los representantes de Europa y América como reconocimiento de su protagonismo en plano de igualdad. Este germen comenzaría a dar frutos muy pronto, cuando se superará la contraposición entre iglesias “enviantes” (de vieja cristiandad) e iglesias “receptoras” (iglesias jóvenes, de reciente creación y por ello ajenas a la responsabilidad de la misión universal).

Fueron figuras clave el presidente, J.R. Mott, laico metodista americano, líder –como hemos indicado- del movimiento juvenil, que dirigió los trabajos de la Conferencia y que en 1946 recibiría el Premio Nobel de la Paz; como secretario actuó J.H. Oldham, escocés, líder del movimiento británico de estudiantes cristianos, que será el fundador de la *International Review of Missions* (que será posteriormente el escaparate de la misionología del Consejo Mundial de las Iglesias).

La Conferencia representa el nivel más alto del compromiso misionero occidental. Se alimentaba de un fervor extraordinario, pues la expansión parecía imparable y crecían las solicitudes desde el campo de misión de mayor número de colaboradores para “recoger la cosecha”. La misión occidental era un poder indiscutible. El calificativo “occidental” no era accidental. La acción misionera de la Iglesia contaba con enormes facilidades y posibilidades precisamente por el desarrollo de la cultura occidental cristiana.

El pensamiento y las actitudes de Mott condensan esta sensibilidad y estos presupuestos. Ya en 1900 había escrito un libro con el título *La evangelización del mundo en esta generación*. El capítulo quinto se desarrollaba bajo este epígrafe: *La posibilidad de evangelizar el mundo en esta generación a la luz de algunos recientes logros misioneros*. Y en el sexto, *Posibilidades de evangelizar el mundo en esta generación a la luz de las oportunidades, facilidades y recursos de la Iglesia* combinaba su fe en la revelación de Dios en Cristo con su confianza en los logros “providenciales” de la ciencia moderna. Una teología providencialista de la historia le llevaba a pensar que en la actualidad el mundo entero estaba abierto a la Iglesia gracias a la acción maravillosa de la Providencia durante el siglo XIX.

Mott expone detenidamente todos los medios y ventajas a los que la Iglesia puede recurrir: dispone de un amplio conocimiento de la situación y necesidades de todos los pueblos y razas, y cuenta con poderosos medios de comunicación; puede usar trenes, correo postal, prensa, telégrafo; la influencia y protección de gobiernos cristianos puede ser una inmensa ayuda para la evangelización; los medios y técnicas de la medicina puede ayudar a los misioneros en sus tareas; las sociedades bíblicas pueden contribuir a la difusión de literatura cristiana; la erección de instituciones académicas y universitarias constituye un enorme punto de apoyo; las aportaciones económicas para las misiones son crecientes. La “Iglesia nativa” era el recurso humano más prometedor para la evangelización del mundo entero. Los “recursos divinos” de la Iglesia son “inmensamente más

poderosos e importantes que todos los otros”, pero todos ellos deben ser valorados como acción de la divina Providencia que los ha puesto a disposición precisamente de esta generación.

Esta argumentación se desarrolla como interpelación a la responsabilidad de los cristianos y de las Iglesias. Deben por ello aprovechar la ocasión, dado que es posible llenar el mundo entero del anuncio de Cristo. “La victoria podrá no ser fácil, pero es segura”.

Dada la urgencia de las decisiones prácticas, se excluyeron intencionadamente los temas doctrinales. Ello se explica por dos razones de carácter distinto. Había, por un lado, que evitar puntos de confrontación para facilitar la convergencia en las acciones. No se reflexionó sobre el fundamento teológico de la misión, y la necesidad de la unión se planteó a nivel funcional, de cara a la cooperación. Lo que importaba era la estrategia de cara a la cooperación entre sociedades misioneras y denominaciones cristianas de cara a la misión universal. Por otro lado, sus promotores principales eran herederos del redescubrimiento de la Biblia y de la tarea evangelizadora, la cual resultaba evidente en los movimientos pioneros del ecumenismo que lo vivían con el fervor de compartir el Evangelio con los otros; por ello no tenían interés prioritario en deliberar sobre algo que daban por supuesto sino en planificar su puesta en ejercicio.

Los asistentes acudían no a título individual sino como delegados oficiales de sus instituciones, por lo que éstas quedaban implicadas en los criterios asumidos. La asamblea era de carácter consultivo; dada la eclesiología de los distintos ámbitos de procedencia resultaba difícil aspirar a decisiones vinculantes u obligatorias; no obstante los asistentes reflejaban un compromiso de nivel más profundo del alcanzado en conferencias anteriores.

Las repercusiones históricas del optimismo misionero fueron enormes. La Conferencia como tal no pretendía elaborar conclusiones vinculantes para todos los asistentes. Tan sólo se votó, con aprobación unánime, la constitución de Comité que prolongara e hiciera el seguimiento de aquel espíritu y de aquel proyecto. Esta decisión cambiará el panorama cristiano y misionero para el siglo XX. De hecho confluirá en la constitución del Consejo Mundial de las Iglesias en 1948, como confluencia de tres iniciativas que arrancaron, en grados diversos, de la Conferencia de Edimburgo:

a.- El Comité de seguimiento se constituirá como *International Missionary Council* (1921), para animar y coordinar las actividades misioneras de las Iglesias protestantes; durante algunos decenios mantendrá su autonomía e independencia hasta 1961, cuando se integrará en el Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) fundado en 1948;

b.- ante la ausencia de una reflexión teológica y doctrinal sobre la unidad de las Iglesias cristianas, hubo personas que intentaron colmar una laguna significativa; especialmente uno de los asistentes, Ch. H. Brent, obispo episcopaliano misionero en Filipinas, asumió como tarea vocacional superar el acento pragmático que hemos señalado; se consagró por ello a la constitución de *Faith and Order*, organismo dedicado a las cuestiones de fe y de estructura eclesial, que nacerá oficialmente en 1927 en la asamblea de Lausana;

c.- simultáneamente se iba perfilando la necesidad de un organismo que uniera a las Iglesias en las cuestiones referidas a aspectos sociales, políticos y económicos; de ese dinamismo nacerá *Life and Work*, gracias al esfuerzo de N. Söderblom, arzobispo de Uppsala; su vinculación con Edimburgo es menos directa, pero de modo indirecto se puede percibir su aliento gracias a la presencia de personas como Oldham, que aportó los contactos personales necesarios para proyectos de este tipo.

3.- La ambivalencia de un éxito

El contexto y el transfondo permiten captar el significado histórico de la Conferencia de Edimburgo, como condensación de un proyecto compartido por una multitud de iniciativas protestantes, que se veían urgidos a la unidad como servicio a la misión universal. Es comprensible que pueda ser considerada como la cuna del ecumenismo moderno, que alcanza toda su grandeza porque se despliega desde una visión universal que implica a numerosas Iglesias. Desde este punto de vista se puede decir que establece un criterio que debe ser recogido con fidelidad por el futuro Consejo Mundial de las Iglesias.

No carecen por ello de razón quienes lo valoran como el acontecimiento más importante de las Iglesias protestantes del siglo XX, equiparable al Vaticano II en la Iglesia Católica. Simboliza la consumación de una época histórica y la entrada en un estadio nuevo de la historia cristiana. ¿Qué validez se puede otorgar entonces a quienes hablan del "error" de Edimburgo? Objetivamente no se puede dejar de constatar un hecho imprevisto: lo que aparece como la consumación de una época es la vez el final de esa época. Y el nuevo estadio que se había alcanzado acaba siendo –por la fuerza de los hechos- el inicio de una época nueva, distinta de la que se había previsto.

Apenas cuatro años después de la Conferencia de Edimburgo estalla una catástrofe que implica una quiebra y una cesura en las expectativas misioneras y en los presupuestos teológicos: la Guerra Mundial que a partir de 1914 se desata en Europa y que cuestiona a todo el espacio político y económico que giraba en torno al mundo occidental. La tragedia bélica hace ver la fragilidad de los presupuestos ideológicos sobre los que se levantaba el proyecto liberal y burgués de la civilización moderna. El dinamismo del desarrollo y de la expansión colonial esconde gérmenes de violencia, de una competitividad brutal que desemboca en el enfrentamiento de la guerra. El optimismo, que era la sensibilidad dominante, pierde sus bases y su fundamento.

Esta brutal inflexión se produce también en el ámbito de la sensibilidad teológica. En realidad, como hemos indicado, la teología liberal había servido como legitimación de aquel proyecto cultural. Por eso se ha dicho que la Guerra de 1914 es la clausura de la teología del siglo XIX. Ello lo proclama la voz profética y la denuncia de Barth en su *Comentario a la carta a los Romanos*, que es el nacimiento de la teología dialéctica. Esta es la denuncia de una teología que se centraba en la divinización del hombre a expensas de la divinidad que sólo corresponde a Dios, y que desde su distancia y altura hace ver las pretensiones pecaminosas del mundo. Muchos de los admirados profesores de Barth, exponentes del protestantismo cultural, habían firmado el manifiesto de los intelectuales alemanes a favor de la expansión hegemónica alemana. La perspectiva barthiana se haría presente en el itinerario posterior (H. Kraemer en la Conferencia de Tambaran del *International Missionary Council*) y el mismo Barth ejercería un papel notable en Ámsterdam en

1948, en el momento fundamental de la fundación del Consejo Mundial de las Iglesias.

La mentalidad reinante en Edimburgo no fue consciente de la crisis latente en la cultura dominante. Se ha dicho con razón que era más futurista que escatológica: veía el porvenir evangelizador como un desarrollo en continuidad con el presente, sin dejar espacio al juicio que la Palabra de Dios lanzaba contra la seguridad humana. Ello no es óbice para reconocer la sinceridad de su compromiso con el anuncio del Evangelio. Pero permite comprender la evolución posterior de la misionología de los ámbitos ecuménicos.

Desde esta perspectiva de fondo se pueden mencionar otras insuficiencias de aquellos planteamientos misioneros. El reconocimiento de estas insuficiencias no puede ocultar un aspecto igualmente importante: había una disposición radical abierta a compensar tales insuficiencias en un breve espacio de tiempo, es decir, disposición para captar los signos de los tiempos que debían ser tenidos en cuenta en el ejercicio de la misión universal.

La concepción de la misión se movía dentro de criterios territoriales, es decir, desde una perspectiva territorial: las Iglesias occidentales, existentes en sociedades consideradas cristianas, eran las encargadas de llevar el Evangelio a otras sociedades, geográficamente lejanas, consideradas como no cristianas. Esta concepción estaba cultivada desde los presupuestos de la cristiandad: una sociedad considerada cristiana incluso en su progreso material, pretendía transplantar también su estilo de vida en culturas muy distintas.

La misión, en consecuencia, seguía unida a la mentalidad colonial. Incluso aunque no se concibiera como ejercicio imperialista, estaba impregnada de un paternalismo teñido de etnocentrismo. No se puede negar que muchos misioneros intentaron elevar el nivel de vida y luchar contra plagas como la esclavitud, pero todo ello estaba movido por una conciencia de superioridad que procedía más de la mentalidad occidental que del Evangelio. Es significativo el lenguaje utilizado para designar la acción de los misioneros: dominaba un vocabulario agresivo, de conquista y de cruzada, con metáforas militares. Los destinatarios del anuncio evangélico eran vistos como colonizados, no plenamente hermanos en la misma fe y miembros de iglesias con el mismo rango eclesiológico que las iglesias occidentales.

Era una misión realizada en sentido unidireccional: desde el Occidente cristiano se dirigía hacia el mundo no cristiano, excluyendo de modo implícito que hubiera que acoger las riquezas culturales y religiosas de las nuevas comunidades eclesiales. No se puede negar que existía el objetivo de crear comunidades cristianas autosuficientes, capaces de administrarse de modo autónomo y de asumir sus responsabilidades en la evangelización, pero seguían siendo iglesias bajo tutela, dependientes en muchos aspectos de los planteamientos occidentales.

Paradójicamente ello se percibe en el hecho de que se seguirán reproduciendo las diferencias confesionales. Una Conferencia planteada en clave ecuménica no afrontó la contradicción que significaba el hecho de la reproducción en otros contextos de las divisiones surgidas en Occidente. La ilusión de la unidad experimentada en el trabajo común no permitió ver las consecuencias negativas de su planteamiento pragmático, de haber excluido la cuestión teológica de la unidad.

Resulta fácil percibir estas insuficiencias desde la evolución posterior. Pero la misión es expresión también de su época. Las mismas limitaciones se daban en el ámbito católico. Lentamente las perspectivas irán cambiando. Es la pasión por el compromiso misionero la que provocará cambios que serán sustanciales en muchos puntos. Y resulta llamativa la flexibilidad con la que se fueron abriendo camino nuevas perspectivas. Estas, por otra parte, tampoco estarán exentas de los condicionamientos de su propia época histórica. Esta relación dialéctica, que mencionaremos brevemente, debe iluminar nuestro presente.

4.- Los desarrollos misionológicos en el ámbito ecuménico

Vista en perspectiva histórica, la Conferencia de Edimburgo dejaba abiertos dos interrogantes que debían ser afrontados para encontrar un equilibrio y una armonía difíciles de conseguir: a) la exacta vinculación entre misión e Iglesia, y los replanteamientos que ello debía implicar; b) la exacta relación entre evangelización en cuanto anuncio del Evangelio y las actividades sociales y culturales en que se apoyaba.

Este doble interrogante deberá ser planteado en un contexto social y cultural, así como eclesial, profundamente cambiado. Por eso ya no podrá resonar con la misma fuerza y convicción el lema "anunciar el Evangelio al mundo entero en esta generación". Esta convicción deberá ser traducido en otro lenguaje y en una actitud psicológica y espiritual distinta debido a tres factores: a) la conciencia eclesial deberá cargar con una profunda sensación de fracaso no sólo por no haber contribuido a frenar las catástrofes bélicas surgidas en suelo cristiano sino por no haber logrado adoptar una postura común por parte de las Iglesias (al margen de que hubiera organismos cristianos comprometidos en la causa de la paz); b) la independencia política de los países colonizados y en proceso de cristianización, lo que alteraba profundamente la situación socio-política, así como la identidad de las iglesias jóvenes, lo cual provocaba una nueva valoración de las culturas y de las religiones no cristianas; c) una experiencia nueva del mundo, de sus posibilidades y necesidades, incluso de su sentido en el designio divino, lo cual llevaba consigo una comprensión nueva de la salvación; ésta no podía ser valorada desde el punto de vista del destino individual de las almas sino desde el punto de vista de la pobreza y de la injusticia, es decir, desde las realidades y estructuras mundanas.

Teniendo en cuenta las tensiones que brotan del doble interrogante señalado y de los factores de la nueva situación histórica podemos señalar los momentos fundamentales del nuevo paradigma misionológico; los momentos que señalaremos pueden ser vistos en sentido cronológico, si bien no de modo estricto: se puede percibir una sensibilidad que se impone en un período determinado, pero es despliegue de gérmenes y dinamismos ya presentes en estadios anteriores, cuando dominaba otra sensibilidad.

En estos pasos o momentos que señalaremos se va produciendo la transición de un modelo de misión, propio de la modernidad y de la Ilustración, a un modelo que en cierta medida puede ser considerado post-moderno; es el paso de una época histórica a otra aún por explorar, que desde el punto de vista eclesial tiene también una clara expresión: de una acción misionera y evangelizadora de la que es sujeto el cristianismo occidental (a través de las Iglesias allí radicadas desde siglos) a una Iglesia mundial, que de hecho es policéntrica y multicultural; esa

Iglesia mundial es en realidad una pluralidad de iglesias, cada una de las cuales adquiere su protagonismo y es consciente de su dignidad.

a.- La afirmación de la naturaleza misionera de la Iglesia

En 1947 se celebró la cuarta conferencia misionera en Whitby (Canadá). El lema reflejaba la toma de conciencia de una nueva situación: "Testimonio cristiano en un mundo revolucionario". Los imperios coloniales estaban siendo tambaleados y surgían fuerzas totalitarias, lo cual debía ser visto como un juicio de Dios; éste lleva a la Iglesia a reconocer su infidelidad y por ello a situarse allí donde las dinámicas revolucionarias ponen en juego la salvación de la humanidad.

La situación invita a la Iglesia a un despertar a la evangelización, a descubrirse enviada a la misión. La naturaleza misionera de la Iglesia es reafirmada de modo claro. Iglesia y misión no son por naturaleza dos entidades teológicas distintas. Como criterio básico para relanzar la actividad apostólica tras el desastre de las guerras mundiales se ofrece la fórmula *Partners in Obedience*: el misionero extranjero y el pastor nativo deben trabajar juntos para mostrar la unidad de misión e Iglesia (ya las conferencias anteriores, la de Jerusalén en 1928 y la de Tambaram en 1938, habían ido superando la clásica distinción entre iglesias enviadas e iglesias receptoras).

La siguiente conferencia, celebrada en Willingen en 1952, ratificó y desarrolló estas perspectivas. Es significativo el hecho de que tuvo lugar en una ciudad alemana. Su tema inicial fue *Missionary Obligation of the Church*, aunque la relación final fue publicada bajo el título *Missions Under the Cross*. Con ello se reconocía la naturaleza misionera de la Iglesia y la incapacidad que la Iglesia había mostrado en aquella circunstancia histórica y que no le había permitido mostrarse como instrumento de salvación.

En 1948 se había fundado el Consejo Mundial de las Iglesias, que reflejaba en su autoconciencia la tradición de la que procedía, la inseparable conexión entre Iglesia y misión o evangelización. La Declaración del Comité Central de 1951 (en Rolle, Suiza) había lanzado una llamada de la Iglesia a la misión y a la unidad; la edad misionera pertenece al pasado en cuanto que la época ecuménica no puede ser vista al margen de la misión y la evangelización.

Willingen recoge la herencia barthiana, de tanto influjo en Amsterdam, para pasar de una eclesiología misionera a una teología misionera, es decir, para mostrar que la obligación misionera tiene raíces más teológicas que eclesiológicas: es la *missio Dei* la que despliega *The Total Missionary Task*, que se refiere al mundo cercano y al lejano, en actitud de testimonio efectivo y de servicio. De este modo Willingen aparece como la conferencia de mayor calado teológico y deja atrás definitivamente el tono triunfalista con que se inició el siglo XX.

La Conferencia Misionera en Accra (1957) representa la consumación de la lógica que venimos señalando y la inflexión hacia un horizonte nuevo. Es significativo que por primera vez se realiza en Africa, precisamente en el primer país que obtuvo su independencia (1957). El lema de la conferencia mostraba la intención de captar y discernir los signos de los tiempos: *The Christian Mission at This Hour*. El proceso de descolonización planteaba desafíos nuevos que no podían dejar de repercutir en la autoconciencia de la Iglesia y de su misión.

En otra dirección representa un hito: se tomó la decisión de que el Consejo Misionero Internacional se integrara en el Consejo Mundial de las Iglesias (que se haría realidad en la Asamblea de Nueva Delhi en 1961 del WCC). Esta decisión estaba sostenida y exigida por convicciones que se venían decantando desde decenios: la misión universal “es de Cristo, no nuestra”; la Iglesia es misión, por lo que no se puede hablar de ambas como de realidades distintas; no es legítimo hablar de iglesias “jóvenes” y “viejas” ni de “iglesias para otras iglesias” sino de “iglesias con otras iglesias”, responsables todas de la misión; no se puede hablar de misión en una sola dirección, pues toda iglesia se encuentra en estado de misión, siendo a la vez sujeto y objeto de la misión.

b.- La tensión de una concepción holística de la misión

La década de los sesenta va a ser escenario de una fuerte dialéctica al ampliar el concepto de misión y de salvación: al acentuar la importancia del mundo y de sus estructuras injustas por parte de los organismos del Consejo Mundial de las Iglesias se producirá la reacción de los que se denominarán como *evangelicals*, que resaltarán la prioridad del anuncio del Evangelio y de la dimensión religiosa de la acción misionera. Por ambas partes se percibirá la necesidad de una concepción holística de la misión, pero no resultará fácil la integración de ambas tendencias.

La Conferencia Misionera de 1963 celebrada en la ciudad de Méjico encierra algunas características que le dan un significado peculiar: es la primera celebrada en América, la primera después de que hayan alcanzado su independencia la mayoría de los países de misión, la primera organizada por el *Departamento de Misión Universal y Evangelización* del WCC, sucesor del Consejo Misionero Internacional. Su peculiaridad se muestra sin embargo a otro nivel más profundo, como lo muestra el cambio de tema que se produjo a lo largo de su celebración: de *God's Mission and Our Task* pasó a *Witness in Six Continents*. El cambio de perspectiva lo sintetizó en su intervención W. Visser 't Hooft, secretario general del WCC: la Iglesia no puede ser concebida más que como enviada al mundo, pues el mundo entero se ha convertido en campo de misión.

La nueva orientación va a ser calificada de secularización o politización de la acción misionera de la Iglesia. En México comenzaron a explicitarse aspectos que iban a marcar el futuro: el mundo entero, también el secular, pertenece a Dios, Señor de la historia; desaparece la frontera entre el mundo cristiano, el mundo de los no creyentes y el mundo de las otras religiones, pues todos ellos comparten un mismo mundo; hay que asumir la responsabilidad de leer los signos de la presencia de Dios en medio del mundo a la luz del Espíritu Santo; como la Iglesia de Cristo es enviada al mundo uno, deben ser abolidas todas las fronteras intra-eclesiales que dificultan compartir la misión única; los cristianos deben estar dispuestos para cruzar fronteras raciales o culturales, para vivir en otros contextos y colaborar con todos los pueblos, para superar todos los residuos de la historia colonial.

El concepto de misión nunca había adquirido un significado tan amplio. Por ello se insinuaba un riesgo que ya empieza a ser denunciado: si todo es misión, de hecho nada lo es. El cambio era tan profundo que se hizo habitual decir que hasta entonces las misiones tenían problemas pero que en la actualidad las misiones se habían convertido en un problema.

El punto álgido de la nueva orientación, y por ello de la reacción polémica, fue la Conferencia del WCC en Uppsala en 1968. Allí eclosionan gérmenes que se

venían incubando desde Willingen. Ya en 1950 J.Ch.Hoekendijk había elaborado un proyecto *The Call to Evangelism* que proponía una teología mesiánica de la evangelización: el foco de interés y la meta no debe ser la Iglesia sino el establecimiento de las promesas mesiánicas; la misión no puede ir de iglesia a iglesia o de Iglesia a mundo. Si el punto de partida es la *missio Dei* la Iglesia debe servir a Dios en el mundo participando en el *shalom* de Dios. La Iglesia no existe para sí sino como Iglesia para los otros, de modo que la agenda de la misión ha de ser establecida por el mundo, no por la Iglesia. Uppsala asume estas instancias teológicas adoptando un aliento profético al recoger con pasión los clamores y los gritos de una humanidad que aspira a la plenitud de la vida y que ofrece “nuevas áreas y oportunidades para la misión” en las grandes luchas y proyectos de la humanidad. Posteriores Conferencias, la de Bangkok en 1973 del Departamento de Evangelización sobre la salvación y la de Melbourne del WCC en 1980 sobre la venida del Reino de Dios desde los pobres ratificaron esta orientación sobre la dimensión secular y política de la misión.

Todo ello provocó que grupos protestantes tomaran explícitamente distancia de los ámbitos ecuménicos. Los sectores *evangelicals* afirmaban polémicamente su identidad. Ya en 1968 D. Mc Gavran lanzó su denuncia *Will Uppsala betray the two billion?* En 1974 se realizó un Congreso sobre Evangelización en Lausana que elaboró su *Lausanne Covenant* insistiendo en puntos dejados en la penumbra en la misionología ecuménica: la autoridad de la Biblia, la centralidad de la llamada a la conversión y al discipulado; carácter único y universal de la mediación de Cristo; la realidad del pecado; la necesidad de la relación personal con Cristo; la incorporación a la Iglesia... En definitiva, se parte del supuesto de que la agenda de la misión la establece el Evangelio, no el mundo. No se puede afirmar que esta perspectiva sea unilateral o fundamentalista. Ello se confirma en el *Manila Manifesto* de 1989. Pero se trata de una misionología distinta. Son dos melodías de difícil integración.

No faltarán sin embargo intentos de integración, de configuración de una visión holística de la misión. En cierta medida lo intentó la Conferencia del WCC en 1975 en Nairobi. El debate suscitado en el WCC condujo al documento *Mission and Evangelism: an Ecumenical Affirmation* (1982) En 1975 se había publicado con el mismo espíritu *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI, expresión del Sínodo de los obispos de 1974 sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, que reflejaba la profundización de la misionología católica. Durante este período también los ortodoxos, presentes en el WCC, habían realizado sus aportaciones para equilibrar planteamientos que consideraban unilaterales y sesgados. Entre los intentos de síntesis y las tensiones latentes y explícitas faltaba sin embargo un consenso realmente compartido por todos los cristianos conscientes de la responsabilidad en la misión universal. Nuevos desafíos y experiencias mantendrán abierto el debate.

c.- Una misión planetaria y multi-cultural

A partir de la década de los noventa se percibe una nueva inflexión que va a significar la entrada efectiva en un mundo post-moderno: el escenario es la existencia de un mundo globalizado, que no puede ser afrontado más que en perspectiva planetaria, pero a la vez poblado por grupos religiosos y culturales muy diversos, El ámbito de la misión universal no está determinado ni por el triunfalismo de la Ilustración ni por la afirmación secular de la civilización occidental ni siquiera por el reverso (los pobres) del progreso y del desarrollo: es el hecho de la

pluralidad, de la diversidad, de la diferencia, el que señala los caminos de la misión universal.

La problemática de las religiones no cristianas venía jugando un papel relativamente reducido. Apareció en la Conferencia de Tambaram, pero desde los marcos teológicos clásicos y desde la percepción de que las religiones se encontraban en una situación de debilitamiento. En Whitby y en Willingen apenas estuvieron en el debate, y en Accra sólo de modo secundario. En 1954 la Asamblea de Evanston del WCC lanzó un estudio sobre *The Word of God and the Living Faiths of Men*, pero no focalizaban los debates ecuménicos y misionológicos. W.A. Visser 't Hooft es síntoma de un cambio que se insinuaba en el horizonte: en 1974 escribe *Has the Ecumenical Movement Future?*, preguntándose si la misión habitual no debía ser sustituida por el diálogo con las otras religiones. En 1971 se había constituido en el WCC una sección encargada del "Diálogo con las creencias y las ideologías vivas". En Nairobi (1975), aunque en ambiente de polémica, los representantes de Asia pedían una imagen nueva de misión que incluyera el diálogo interreligioso entendido como "mutuo testimonio". En 1979 se publicaron las *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, donde se sostenía que diálogo inter-religioso y testimonio misionero no están en contradicción, y se proponía la imagen "compañeros de peregrinación" para iniciar una época nueva en las relaciones entre las religiones. La toma en consideración de las religiones como partenaires de una tarea compartida estaba favorecida por la constatación del debilitamiento del cristianismo occidental a causa de una secularización que se extendían en otros sectores de la población mundial.

Progresivamente se va afianzando la valoración positiva de las otras religiones y el reconocimiento de su aportación para afrontar los desafíos de una misión holística. En la Asamblea de Vancouver del WCC en 1993 se lanzó el proyecto *Justicia, Paz y Salvaguarda de la Creación*; dentro de la misma dinámica se puso en marcha el proyecto *My Neighbour's Faith – and Mine: Theological Discoveries through Interfaith Dialogue*, que se concluía con el Informe de Baar (1990), que reconocía la acción del Espíritu "más allá de nuestras definiciones", pues actúa en la vida y en las tradiciones de pueblos de otras creencias, en virtud de lo cual se puede valorar el pluralismo religioso como expresión de las vías diversas a través de las cuales Dios se manifiesta a la humanidad. Era lógico por ello que en 1989 en la Conferencia Misionera de San Antonio se admitiera como consultores a miembros de otras religiones.

La nueva autoconciencia de la misión, y por ello del ecumenismo, se refleja en la implantación de expresiones como *new ecumenism*, *wider ecumenism*, *ecumenism of religions*. Esta ampliación no podía dejar de provocar fuertes tensiones, como se hizo patente en la Asamblea de Canberra (1991) del WCC. El diálogo interreligioso y la teología de la creación se visibilizaron en la teóloga coreana Chung Hyun Kyung, que mencionó a los espíritus de los antepasados y de la naturaleza juntamente con el Espíritu "de nuestro hermano Jesús". Lo que era presentado como expresión de un esfuerzo de contextualización de la fe fue denunciado por otros (especialmente ortodoxos) como peligro de sincretismo y de desnaturalización del mensaje cristiano.

El nuevo ecumenismo que se abría a las religiones estaba apoyado por la toma en consideración de la importancia de las culturas como ámbito de diálogo y de misión. El ecumenismo se va convirtiendo en evento de interculturalidad: era

un consecuencia lógica de la misión en seis continentes; significaba la superación de una visión homogénea y monolítica del Evangelio; implicaba pasar del eurocentrismo al policentrismo; era la superación de todo resabio colonial y moderno, con lo que implican de expansión y de dominio; era un modo de oposición a la dinámica globalizadora que destruía las cultural locales; dejaba espacio al protagonismo de las iglesias locales; la Iglesia redescubría un rostro más católico y una estructura policéntrica; permitía descubrir que la "identidad" no podía ser afirmada a costa de la alteridad y de las diferencias; la reconciliación que lleva consigo la misión no es tanto la restauración de una unidad originaria perdida cuanto el encuentro de quienes son distintos y la anticipación de la reconciliación de todo el universo... La cultura en su diversidad y la curación de las llagas que atraviesan la humanidad se convertirán en tema de las Conferencias Misioneras de Salvador de Bahía (1996) y Atenas (2005).

La misión pasa a ser reinterpretada como oikumene de las diferencias, como participación en la acción en virtud de la cual Dios hace nuevas todas las cosas y transforma el universo en un hogar (oikós) en el que todos puedan encontrarse en casa, en la casa de de Dios en la que habitan todos los pueblos (Ap 21,3).

Este ecumenismo interreligioso e intercultural será presentado como "conversación global" (Kirsteen Kim), o como conversación global de teologías contextuales, en base a la presencia del Espíritu en el mundo. En la misma lógica Kyo Seong Ahn habla de un ecumenismo o de una misión como *ortopatía* que debe sustituir a la misión como ortodoxia o ortopraxis: hay que arrancar de (o aspirar a) un "justo sentir" que vive de la empatía o simpatía por el otro, por las relaciones plurales. En la ortopatía el Espíritu hace el memorial de la compasión kenótica de Cristo, a partir de lo cual se abren caminos nuevos para la defensa de la justicia y la peregrinación de la verdad.