

LA MISIÓN HOLÍSTICA DE LA TRINIDAD: EL HORIZONTE ECUMÉNICO

La tesis que planteamos en este trabajo supone la lógica subyacente al movimiento ecuménico moderno y, como resultado, la situación actual del ecumenismo en sus logros y en sus cuestiones abiertas. De modo sintético la podemos formular así: *la Trinidad es la que garantiza la unidad de las Iglesias cristianas en y desde la amplitud de la misión*. La misión de la Trinidad no puede ser más que amplísima en extensión y en intensidad; por ello reclama la participación de todos los cristianos; en esta llamada está regalando una unidad que permite seguir hablando de Iglesia a pesar de (y en medio de) las diferencias.

Lo más importante y significativo *desde el punto de vista ecuménico* es que este hecho es un punto de llegada, un logro, una aventura, un esfuerzo, a través de profundas crisis y de enormes tensiones que han llegado a poner en cuestión el mismo proyecto ecuménico, al menos en sus formas institucionales conocidas.

A los quinientos años de la Reforma, con la división que se instauró en el siglo XVI y con la diversificación de los siglos posteriores, resulta iluminador y estimulante captar la peculiar dialéctica del movimiento ecuménico en el último siglo: las controversias y tensiones no pueden apagar la exigencia

de unidad que procede de la misión¹; y a la vez nos obliga a profundizar la lógica profunda de la misión: hace ser a la Iglesia, y por ello es generadora de pluralidad y de unidad.

El marco y escenario de nuestra exposición (y de nuestra tesis) se despliega desde un doble punto de referencia: 1910 y 2010. El itinerario a recorrer arranca de Edimburgo 1910 a Edimburgo 2010 (prolongado –o condensado– en dos importantes documentos publicados en 2012 en el ámbito del Consejo Mundial de Iglesias). Nuestra argumentación se mueve en tres momentos²:

- a) arrancaremos de la Conferencia Misionera de 1910, que suscita el movimiento ecuménico moderno, en el cual hay que destacar un doble aspecto: plantea un enorme proyecto misionero (no es visto sin embargo como tarea de la Trinidad) que acabará entrando en una profunda crisis; será provocada por la evolución de las circunstancias históricas, que hará perceptibles las insuficiencias (o las carencias) teológicas;
- b) el impasse y los bloqueos suscitarán una profunda transformación de paradigma misionero, que se irá levantando sobre coordenadas teológicas fundamentales, que apenas habían jugado un papel relevante en los estadios anteriores y que mostrarán su fecundidad en la nueva situación del mundo y de la Iglesia;
- c) este nuevo paradigma se condensa en el proyecto, estricta y conscientemente ecuménico, de conmemorar el centenario de la Conferencia de 1910; el manifiesto proclamado en Edimburgo 2010 no es un hecho aislado, sino que está acompañado y es posibilitado no sólo por las grandes tradiciones confesionales sino también por el Consejo Mundial de las Iglesias, que

1 En *La misión de la Trinidad, tarea ecuménica y camino de unidad* hemos presentado la peculiar dinámica de la misión que genera divisiones pero a la vez la exigencia de unidad: *Trinidad, Comunión y Unidad*. X Congreso Trinitario Internacional, Paulinas, Madrid 2017, 171-212.

2 En *La misión en el movimiento ecuménico moderno* hemos intentado mostrar que el movimiento ecuménico moderno no se puede entender al margen de su relación con la misión universal: *La misión en el movimiento ecuménico moderno*, Diálogo Ecuménico 51 (2016) 327-376.

en 2012 es capaz de ofrecer dos documentos Juntos por la vida y Hacia una visión común que proceden respectivamente del organismo misionero y del organismo doctrinal, que hasta el presente no habían logrado una armonía suficiente; la toma de conciencia de todos estos textos tiene como núcleo la tesis que señalábamos anteriormente.

1. EDIMBURGO 1910: UN GRAN PROYECTO MISIONERO QUE ACABA EN IMPASSE

Es opinión ampliamente extendida que la Conferencia Misionera Mundial celebrada en Edimburgo en 1919 constituye “the birthplace of the modern ecumenical movement”³, y en este sentido el acontecimiento más importante del mundo protestante en el siglo XX. Esta vinculación entre misión y búsqueda de la unidad es importante para nuestra tesis, sobre todo cuando vayamos constatando la evolución desde este punto de partida.

Desde otras perspectivas esta conexión no es destacada o es relativizada. W. Visser t’Hooft, primer secretario general del Consejo Mundial de las Iglesias sólo menciona de pasada la Conferencia de 1910 al relatar los orígenes del Consejo Mundial⁴. Se aduce que no era un encuentro ecuménico en el sentido actual dado que no estaban presentes ni los católicos ni los ortodoxos y tampoco había prácticamente asistentes no occidentales. Estas razones no son convincentes, dado que un movimiento novedoso que está naciendo no debe ser valorado desde definiciones o precisiones posteriores sino desde el aliento que lo anima y desde su *Wirkungsgeschichte*. Desde este punto de vista hay que reconocer que sin el dinamismo misionero el movimiento ecuménico moderno

3 K.S. LATOURETTE, *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, en R. Rouse-S.C. Neill (eds.) *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, I, WCC, Ginebra 1993, 362.

4 *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, WCC, Ginebra 1987.

no hubiera nacido⁵ o al menos hubiera sido sustancialmente distinto, por lo que se refiere tanto a sus itinerarios y a sus objetivos como a sus crisis. Además hay que tener en cuenta que *Faith and Order* y *Life and Work* adolecían de las mismas insuficiencias (en cuanto se mueven en ambiente protestante) y sin embargo proceden del aliento de 1910 y desembocan en el acto fundacional de 1948.

Desde el punto de vista histórico, aún dentro de sus limitaciones, su significado radica en que por primer vez en la historia del cristianismo occidental comienza a desplegarse la visión de la Iglesia como una realidad global; dicho de otro modo: se establecen las bases para afrontar un mundo que se iba haciendo global y una Iglesia que se iba haciendo mundial y que por ello iban a reclamar un compromiso misionero acorde con las necesidades del momento histórico.

De cara a nuestro objetivo vamos a mencionar tres elementos esenciales de la autoconciencia de la Conferencia⁶, para perfilar el paradigma misionero que podemos calificar como *moderno* y *colonial*. Así podremos constatar las grandes convicciones que unían a los participantes y a la vez se podrán intuir las limitaciones que se harán sentir más adelante.

a.- Hay que destacar ante todo el *carácter bautismal* tanto de la Conferencia como del proyecto misionero. Este es el aspecto positivo de un hecho que, desde otros puntos de vista puede ser valorado negativamente. Los agentes, promotores y protagonistas no eran la Iglesias sino sociedades y asociaciones misioneras⁷, normalmente de carácter supra-

5 D. WERNER, *Mission. Ökumenische*, en W. Thönisen (ed), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunden*, Herder, Friburgo i.Br. 2007 878 afirma que el movimiento ecuménico del siglo XX es "sowohl ein wesentliches Resultat der Missionsgeschichte wie der Ort und Anstoss zu einer zunehmenden ökumenischen Transformation des einseitigen westzentrierten Missionsverständnisses.

6 D.A.KERR-K.R.ROSS (eds), *Introduction* a Id., *Edinburgh 1910: Mission Then and Now*, Regnum Books, Oxford 2009, 3-20.

7 Estas eran las directamente invitadas, y los criterios de participación en la Conferencia provenían de su actividad misionera cuantificable: era condición imprescindible que apoyara de hecho a misioneros extranjeros, a agentes evangelizadores en tierras lejanas, con un gasto no inferior a 2000 libras anuales; se podrían enviar un delegado más por cada 4000 libras adicionales.

inter-denominacional⁸. El origen del despertar misionero, no podemos olvidarlo, se encuentra en los diversos *revivals* que habían suscitado proyectos misioneros y conferencias misioneras, sostenidas por los movimientos de estudiantes y de mujeres. Paradójicamente las iglesias nativas sólo podían hacerse presentes dentro de las sociedades misioneras occidentales.

b.- Los bautizados se sentían movidos sobre todo por la *Great Comission* y por el *Great Commandement*, es decir, por el encargo misionero de hacer discípulos entre todos los pueblos y por el mandamiento del amor respecto a los necesitados a causa de su estado de subdesarrollo, por encontrarse al margen de la civilización. La evangelización era vista como una obviedad, como dato fundamental asumido por todos, que de hecho los unía a todos. No deja de ser sorprendente que gente tan diversa daban por supuesto que coincidían en lo que es el Evangelio y en la centralidad del Gran Mandato. Tan fuerte era la convicción y el consenso que fue asumido sin problemas como lema de la Conferencia *Evangelizar el mundo entero en esta generación*, procedente del Movimiento cristiano de estudiantes.

Desde este punto de vista, y debido sobre todo a su carácter laical, se puede decir que el movimiento misionero de este momento surgía como alternativa al modelo de cruzada de la evangelización de siglos pasados. No se origina ni se apoya en la política oficial de las potencias europeas, sino entre cristianos radicales, para quienes la fe en Cristo era más importante que las ventajas o los logros económicos, militares o políticas. Las personas vocacionadas buscaban ofrecer el Evangelio y persuadir, sin recurrir a la coerción. Vivían en contacto directo con los nativos y por ello entraron en interacción con otras culturas.

c.- Desde esta convicción se evitó entrar en cuestiones teológicas que pudieran desviar la atención del objetivo común compartido. Era momento de sueños y de grandes visiones, pero también de planificación y de opciones prácticas. Hubo

8 176 Sociedades enviaron delegados; por tanto no había representantes de Africa ni de América Latina y tan sólo 15 asiáticos.

opiniones que solicitaban afrontar las cuestiones eclesiológicas a fin de que la acción conjunta fuera expresión genuina de unidad. No obstante el aliento dominante pedía subordinar esos debates a la cooperación práctica en terrenos de misión⁹. La cooperación en las actividades evangelizadoras era prioritaria, lo cual era visto por otro lado como el mejor camino hacia la unidad¹⁰. La unidad era idea dominante en el ambiente, si bien se consideraba que el debate teológico al respecto atentaría contra la eficacia de la co-operación.

d.- El presupuesto teológico era marcadamente cristológico, centrado en el mandato misionero y en el mandamiento del amor; el creyente, en virtud del bautismo, se veía interpelado directamente por Cristo, en intentaba responder por medio de asociaciones gestionadas por laicos; las cuestiones eclesiológicas, y por ello la mediación estrictamente eclesial, quedaban postergadas; la perspectiva trinitaria queda asimismo relegada ante la primacía del señorío de Cristo.

Este transfondo teológico se concretaba en un paradigma misionero acorde con la mentalidad de la época, con fuertes analogías con el dominante en la Iglesia Católica. Es el paradigma que desde nuestra perspectiva actual calificamos como moderno y colonial y que se asienta sobre tres pilares fundamentales.

a.- Es una visión eurocéntrica¹¹ y moderna: los protagonistas eran varones blancos, representantes de Iglesias antiguas y consolidadas; eran conscientes además de la superioridad de la civilización occidental, fruto de la fe cristiana y de los desarrollos culturales y científicos de la época moderna,

9 Precisamente por ello se desarrollaría posteriormente la iniciativa que conduciría a la creación de *Faith and Order*, pero con planteamientos organizativos paralelos al proyecto misionero.

10 Uno de los discursos más significativos fue el del chino Cheng Ching Yi (de la London Missionary Society) que presentó un proyecto pionero de cooperación inter-cristiana en el campo educativo, señalando la posibilidad "to see in the near future a united christian Church without any denominational distinctions". El Rapport 8 se titulaba precisamente *Cooperation and the Promotion of Unity*.

11 J.R. Mott sostenía que "the evangelisation of the world...is not chiefly a european and american Enterprise", si bien otros pensaban que "the missionary Enterprise after all is the projection abroad of the Church at home".

que habían conducido al desarrollo y al progreso que mejoraban las condiciones de vida; las posibilidades abiertas por la industria, la tecnología, las comunicaciones, podían facilitar la actividad misionera: los misioneros podían contar con medios y recursos y los destinatarios podían experimentar los beneficios que el Evangelio aportaba en todas las dimensiones de la existencia.

La mentalidad colonial que reinaba en el ámbito político y comercial se introducía de modo natural en la evangelización. No obstante este peligro no debe ser absolutizado. Ciertamente la reserva escatológica no jugaba gran papel y consideraban que la cultura occidental podía favorecer el Evangelio, pero sin la sensación triunfal de la mentalidad imperial occidental, pues a menudo critican tanto los obstáculos que los gobiernos occidentales ponían a la evangelización como el impacto negativo de ciertos aspectos de la cultura occidental.

b.- La articulación de la obra misionera se realizaba desde criterios estrictamente geográficos. Se impuso el criterio de los “territorios de misión” para perfilar quiénes podían participar en la Conferencia y quiénes eran los destinatarios de la acción evangelizadora. Los adjetivos *extranjeras* y *lejanas* acompañaban a la idea de misión. En los estudios elaborados se señalaban con claridad las “secciones no ocupadas del mundo”, es decir, sin presencia misionera, evaluando las dificultades de acceso y la dispersión de la población.

Funcionaba un presupuesto no cuestionado: desde un mundo razonablemente (o plenamente) evangelizado (“the home Church”) había que enviar misioneros al mundo no evangelizado o evangelizado sólo en parte. En consecuencia esta tenía un planteamiento unidireccional, lo cual permitía distinguir con claridad entre iglesias que envían e iglesias que reciben, entre iglesias misioneras e iglesias misionadas. El colonialismo cultural se transformaba inevitablemente en un colonialismo eclesial y eclesiológico, aunque algunas voces ya advertían de los riesgos latentes¹².

12 Es iluminadora (y premonitoria) la carta que G. Warneck dirigió a la organización de la Conferencia: “plantear como objetivo ocupar

c.- Sobre la finalidad de la acción misionera (que repercute en la concepción soteriológica) la opinión mayoritaria asumía una distinción clarificadora: hay métodos *indispensables*, entre los que se incluye predicar y enseñar el Evangelio, el establecimiento y la edificación de la Iglesia nativa, la traducción y difusión de la Biblia para dar a conocer la revelación divina; otros métodos varían en su utilidad según las necesidades del campo misionero específico, por ejemplo la educación, la salud, la industria...

Dentro de las limitaciones inherentes a tal planteamiento, que se irán haciendo cada vez más patentes, no se pueden negar logros de relevancia histórica

Ante todo la capacidad del dinamismo misionero para generar grandes proyectos e ilusiones, capaces de convocar a las fuerzas más vivas del cristianismo; es una prueba además de que el “mandato misionero” está en condiciones no simplemente de “aparcar” las diferencias confesionales sino de ofrecer un lugar de encuentro a un nivel distinto de aquel en el que se producen las separaciones o divisiones: por debajo de las confrontaciones se encuentra el mismo Cristo que envía para crear nuevos discípulos; más allá de esas confrontaciones, el horizonte de un mundo inmenso que debe ser evangelizado. En este sentido podemos decir que es la primera vez en que se despliega una visión auténticamente universal del cristianismo, una visión de la Iglesia como una realidad global, y que ese es el horizonte dentro del cual tiene sentido hablar de misión y de unidad.

La autoconciencia de lo logrado y de la responsabilidad asumida se condensa en la única recomendación que se votó por unanimidad:

“That a Continuation Committee of the World Missionary Conference be appointed, international and representative

el mundo entero en esta generación “can easily miss the most hopeful opportunities”, pues “the greatest lesson which the foreign missionary Enterprise of our time has to learn from the history of the expansion of Christianity during the first three centuries is that the principal strength of mission lies in the native congregations”. La tarea consistía en “occupying” of ‘unoccupied’ regions”, si bien algunas voces reivindicaban “the empowerment of indigenous churches for leadership in mission”.

in character...to maintain in prominence the idea of the World Missionary Conference as a means of co-ordinating missionary work, of laying sound foundations for future development, and of evoking and claiming by corporate action fresh stores of spiritual force for the evangelisation of the world”.

No se puede minusvalorar esta decisión, que hará de la Conferencia de 1910 un acontecimiento histórico, prácticamente un evento fundador del período contemporáneo del cristianismo. El *Continuation Committee*, formado por asociaciones y sociedades misioneras inter-denominacionales, tenía como objetivo mantener y defender esta visión, que tendría que confrontarse con desarrollos y desafíos imprevistos. Los acontecimientos bélicos que asolaron Europa y el mundo entero a partir de 1914 bloquearon el proyecto. No obstante se retomó cuando finalizó la Gran Guerra, constituyéndose como *International Missionary Council*, que creó como órgano la *International Review of Missions*.

Desde estos orígenes se percibirán algunos aspectos de la ambivalencia del gran proyecto de 1910. Paralelamente se irá configurando *Faith and Order*, para tratar las cuestiones doctrinales, que celebrará su primera gran asamblea en Lausanne en 1927. El IMC centrará su atención en la misión universal en sentido propio, mientras que FO se volcará en el diálogo y la co-operación entre Iglesias europeas, pero con escasa atención al resto del mundo. En esta dualidad encontramos el doble alma del movimiento ecuménico surgido de 1910: misión y unidad se van a mover con cierto paralelismo.

Esta dualidad en tensión va a ser agudizada por otro factor. Simultáneamente se irá configurando *Life and Work*, para salir al encuentro de las cuestiones sociales, políticas y económicas; LF y FO confluirán en 1948 en el WCC, que deberá cargar con un doble foco de tensiones: en su interior, la difícil conjugación entre los problemas doctrinales y entre las urgencias seculares y mundanas; hacia fuera, la existencia de un organismo misionero volcado a la evangelización del mundo entero parecía estrechar el campo de actividad del WCC en las relaciones interclesiales. Esta dualidad no quedará superada por el hecho de que el recién nacido WCC tenga un departamento de carácter misionero, que tendrá su foco de atención en la “home mission”; y a medida que vaya

ampliando su horizonte caerá bajo la presión de las necesidades socio-económicas.

La evolución de las circunstancias históricas va a crear un escenario sustancialmente cambiado. En él se harán más patentes los aspectos negativos de las tensiones indicadas y la necesidad de buscar una articulación distinta y, en consecuencia, un nuevo paradigma. Pero más interés tiene en este momento constatar que son los pilares del paradigma anterior los que son cuestionados de raíz: tanto el “colonialismo cultural y político” como el “colonialismo eclesial y eclesiológico” muestran sus insuficiencias y sus lados oscuros.

Las seguridades y las pretensiones del proyecto moderno han mostrado su fracaso, también en sus manifestaciones misioneras. El movimiento misionero que culminó en Edimburgo 1910 vivía de las ilusiones de la modernidad, del optimismo ilustrado, de la autosuficiencia del cristianismo occidental, de la superioridad de la civilización europea. La primera guerra mundial sin embargo había mostrado una consecuencia terrible de aquella lógica: el desarrollo industrial alimentaba los nacionalismos expansionistas; los países necesitan colonias y mercados, en una competitividad feroz, que desembocan en la confrontación bélica. Karl Barth fue el portavoz de una lectura teológica y profética de la historia que denunciaba la arrogancia de la autodivinización humana y simultáneamente la desviación de una teología que buscara la alianza con los poderes mundanos.

La nueva guerra mundial que estalló en 1939 agravó la magnitud de la catástrofe que podía provocar la prepotencia humana. Ello no podía dejar de repercutir en la autoconciencia eclesial: ¿no quedaban deslegitimadas para la evangelización las Iglesias cristianas que habían sido incapaces de frenar tanta violencia surgida en países cristianos?, ¿no habían quedado ellas mismas contaminadas por las divisiones mundanas?, ¿no era su obligación más urgente pedir perdón para poder servir de este modo a la reconciliación entre las naciones enfrentadas?

Las guerras y sus consecuencias repercutían por otras vías en el proyecto misionero cristiano. El mundo había quedado dividido en dos bloques enfrentados que luchaban por

la hegemonía: ¿cómo debía situarse la Iglesia en la “guerra fría”? Las misiones habían padecido la devastación y la escasez, por lo que había que afrontar el enorme proceso de reconstrucción, sin que se pudiera recurrir a los mismos presupuestos. En China los cambios políticos estaban colocando las misiones en riesgo de desaparición, anulando los enormes esfuerzos que se habían desplegado.

En aquellos decenios se encontraban ya en gestación avanzada dos fenómenos que iban a marcar el futuro. Por un lado la reivindicación de independencia por parte de muchas colonias, lo que iba a desembocar en el proceso de descolonización y la consiguiente reivindicación de las culturas tradicionales, lo cual iba a acentuar la sensación de numerosas iglesias de encontrarse bajo tutela. Por otro lado los fermentos secularizadores iban a acelerar el proceso de des-cristianización de los países de vieja cristiandad, lo cual iba a debilitar las Iglesias enviantes e incluso iba a configurar nuevos retos o espacios misioneros. Ya las asambleas del IMC en Jerusalén (1928) y Tambaram (1938) iba a descubrir y afirmar que todas las iglesias deben implicarse en la evangelización del mundo y asimismo que el paganismo establece unas fronteras entre lo cristiano y lo no cristiano que atraviesa el corazón de todos los cristianos y de todas las iglesias. Se va tomando conciencia del nacimiento de una nueva figura del cristianismo en el momento en que va difuminando la antigua cristiandad¹³. A ello hay que añadir la creciente importancia que iban a adquirir las realidades temporales no sólo para la teología sino también para la salvación, y en consecuencia para la actividad misionera.

Las primeras conferencias o asambleas del IMC posteriores a las dos guerras mundiales pretenden situarse en

13 La asamblea de Jerusalén fue más visiblemente ecuménica porque había delegados y no occidentales en paridad; a la vez se iba percibiendo que Iglesia y misión no eran magnitudes autónomas que pudieran existir de modo paralelo; se tomaba nota de que la tarea misionera sólo podía ser llevada adelante por toda la Iglesia universal, por lo que se fue elaborando la categoría *partnership*. En Tambaram se va haciendo experiencia la familia mundial de iglesias, todas las cuales deben ser protagonistas en la evangelización mundial, con lo cual se acabará cuestionando la distinción clásica entre iglesias enviantes e iglesias receptoras.

el nuevo escenario. Ni el mundo ni la Iglesia son como en 1910. Se requiere un nuevo modo de presencia y por ello paradigma misionero. En la ciudad canadiense de Whitby (1947) tuvo lugar una reunión poco numerosa con el objetivo de buscar vías para la reconciliación, y en ella se acuña la fórmula *Partnership in Obedience*, que marca la superación de la “tutela eclesial”, del “colonialismo eclesiológico”: el misionero extranjero y el pastor nativo deben trabajar en fraternidad para expresar y realizar la unidad de misión e Iglesia. En Willingen, significativamente una ciudad alemana, se convoca la conferencia en 1952 con el tema inicial *Missionary Obligation of the Church*; pero, no menos significativamente, la relación final fue publicada bajo el título *Missions Under the Cross*: se admitía como innegable la naturaleza misionera de la iglesia¹⁴, pero a la vez se reconocía y se confesaba la propia incapacidad para actuar en aquella circunstancia histórica como instrumento de salvación. La conferencia misionera de 1957 se celebró en Accra, que encierra un doble valor simbólico: tiene lugar por primera vez en Africa, precisamente en la primera colonia que había alcanzado la independencia. Su lema *The Christian Mission at this Hour* expresa la disposición a discernir los signos de los tiempos, en este caso el proceso de descolonización, cargado de incertidumbres y de promesas.

2. A TRAVÉS DE LAS CRISIS PERO MÁS ALLÁ DE LAS CRISIS: HACIA UN NUEVO PARADIGMA

Con las tensiones latentes hubo que afrontar los nuevos desafíos, que eclosionaron con fuerza a partir de la década de los sesenta. Nos vamos a fijar en los tres principales, para constatar cómo se llegó a una crisis radical de la acción misionera e incluso del mismo WCC. Es entonces cuando va aflorando ese nuevo paradigma en el que la Trinidad va a

14 En la declaración *Missionary Calling of the Church* se afirma que “there is no participation in Christ without participation in His mission to the world. That by which the Church receives its existence is that by which it is also given its world mission ‘as the Father has sent me, even so send I you’”.

adquirir una relevancia central cómo “responsable” última de una misión holística en la que están llamadas a participar todas las Iglesias en comunión.

2.1. Los factores de la crisis

La década de los cincuenta fue madurando la convicción de que IMC y WCC no podían existir de modo independiente. 1961, en la Conferencia del WCC en Nueva Delhi, se selló de modo definitivo la fusión de ambos organismos. De este modo se buscaba la superación de una tensión latente. Ello sin embargo no suprimió la otra dualidad ya mencionada, sino que recibió un estímulo suplementario ante los nuevos fenómenos que desafiaban la evangelización. Nos vamos a centrar en los tres fundamentales: las urgencias del mundo, el pluralismo de religiones, la diversidad de figuras del cristianismo.

La prioridad de la agenda del mundo

Ya desde sus orígenes el WCC tuvo un departamento dedicado a la evangelización, con el objetivo de sondear nuevas perspectivas y de implicar a los laicos en la tarea evangelizadora. Había que afrontar el cambio social y cultural, especialmente en los países occidentales, por sus dinámicas secularizadoras y por la irrelevancia en la que estaba cayendo el mensaje cristiano. Como solución pareció necesario ampliar el objetivo y el contenido de evangelización. Debía tener en cuenta la situación del mundo y escuchar sus aspiraciones. Sólo así se podría recuperar el significado del Evangelio en todos los ámbitos de la vida y se podría contrapesar la tendencia a expulsar la fe cristiana del espacio público.

Portavoz y abanderado de esta perspectiva fue J.C. Hoekendijk, responsable del citado departamento, que sostenía una teología mesiánica de la evangelización: la meta de la evangelización no hay que situarla en la Iglesia o en la parroquia, sino más bien en el establecimiento en la historia de signos de los tiempos mesiánicos: paz, justicia, sanación... (que englobaba en el término bíblico *shalom*). Este planteamiento se condensa en la primera declaración presentada al Comité

Central del WCC en 1959 por el Departamento de *evangelización A Theological Reflection on the Work of Evangelism*. El reconocimiento del señorío de Jesucristo y la primacía de la soteriología mesiánica no sólo relegaban la mediación de la Iglesia sino que negaba a *esta Iglesia*¹⁵ la capacidad, e incluso la legitimidad, para llevar adelante la misión que se necesitaba. La Iglesia sólo queda justificada si actúa como *Iglesia para los otros*, y por ello participando en el envío de Dios que quiere instaurar el shalom en el mundo.

Este movimiento de ideas encontró su proclamación más solemne en la asamblea del WCC en Uppsala (1968). La Sección segunda llamaba a una renovación radical en la misión. La Iglesia pertenece a una humanidad que clama apasionadamente por una vida plenamente humana, que sin embargo está amenazada por una variedad de fuerzas destructoras más numerosa y peligrosa que nunca. Las preocupaciones de carácter material o social no pueden ser consideradas secundarias en la evangelización, sino parte esencial de la misión de Dios que tiende a una nueva creación, a la renovación radical de la realidad existente. La salvación no debe ser entendida como algo meramente espiritual, individual y ultramundano. Por ello hay que optar por nuevas áreas de acción misionera, aquellas en las que se crea la nueva humanidad y se superan los gérmenes destructores de lo antiguo: movimientos revolucionarios y de liberación, universidad y cultura, centros de poder, urbanización e industrialización, zonas periféricas y rurales, los conflictos entre razas y naciones...

En consecuencia no es la Iglesia la que debe fijar su agenda de cara a la misión. La agenda la establece el mundo. El objetivo de la misión de la Iglesia no es atraer más personas a la Iglesia. Esta tiene que ir al mundo para establecer el *shalom*. Eso es lo que hay que conseguir y lo que hay que celebrar. En Nueva Delhi se había propugnado la constitución

15 De reconocer que la Iglesia es instrumento del Evangelio en este mundo se irá insistiendo progresivamente en que es "instrumento inadecuado de evangelización porque es burguesa, carente de preparación, no es consciente de la situación del mundo y se deja absorber en un ghetto espiritual"; en consecuencia "no se puede hablar de una 'efectiva' evangelización mientras la Iglesia sea así": J.C. HOEKENDIJK, *The Evangelization of Man in Modern Mass Society*, *The Ecumenical Review* 2 (1950) 139.

de congregaciones locales en estado de misión. Ahora queda precisado el objetivo y ratificada la exigencia: si las comunidades eclesiales tienen que salir de su aislamiento, de su aburguesamiento, de su insignificancia, han de preguntarse con una nueva intensidad: ¿tenemos las estructuras adecuadas para la misión?, ¿estamos totalmente estructurados para la misión?

Con estas opciones tan netas y tajantes se originó “el gran debate¹⁶” entre dos teologías, entre dos actitudes vitales: la que comprende la misión como humanización y la que la entiende como el anuncio de salvación a quienes se encuentran perdidos por sus pecados. Ello conducía a la confrontación lo que anteriormente no era más que una tensión: la *mission* parecía mostrar la insignificancia del *evangelism*, del anuncio explícito de Jesucristo que invita a la conversión. Parecía haberse producido una inversión radical¹⁷: lo que en 1910 resultaba indispensable, prioritario e irrenunciable ahora debe ceder el paso a la agenda del mundo, más precisamente, de la lucha contra las injusticias del mundo.

El valor teológico de las religiones no cristianas

En 1910 dominaba la “teología del cumplimiento”: se admitía en otras religiones “semillas del Verbo”, que podían servir como punto de contacto para conducir a sus miembros hacia la plena revelación que se encuentra en Jesucristo. En la conferencia de Tambaram se impuso la impostación barthiana, aún dentro de una actitud de respeto, destacaba con mayor fuerza la discontinuidad y la falta de puntos de contacto, pues la revelación de Dios en Jesucristo es absolutamente *sui generis*.

La década de los setenta va desplegando un cambio de perspectiva. S. J. Samartha¹⁸, director del departamento dedicado a la Palabra de Dios y a las creencias e ideologías de los

16 R. HEDLUND, *Roots of the Great Debate*, Bangalore 1997.

17 D.O. MOBERG, *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern*, Lippincot, Philadelphia 1972.

18 S.J. SAMARTHA, *One Christ, Many Religions: Toward a Revised Christology*, Orbis Books, Nueva York 1992.

hombres, lo transformó en “sub-unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies”. El diálogo se incorporaba a los elementos constitutivos de la misión. Esta no puede prescindir de la colaboración con otras religiones de cara a conseguir los objetivos de la misión de Dios¹⁹. En 1979 se publicaron *unas Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, indicando que diálogo interreligioso y misión no se encuentran en contradicción; se recurrían a la imagen “compañeros de peregrinación” para iniciar una época nueva en las relaciones entre las religiones para conseguir el objetivo del designio salvífico de Dios.

La problemática del valor teológico de las religiones y de su capacidad salvífica ha atravesado los debates del mundo ecuménico. Oficialmente se ha buscado un equilibrio en tensión. La conferencia de San Antonio (1989) reconoció la necesidad de mantener las dos afirmaciones: a) no tenemos otro camino de salvación que Jesucristo; b) no podemos poner límites al poder salvador de Dios. Reconocía la dificultad de solucionar la tensión ya que no sabemos cómo Dios actúa en otras religiones, pero salvaguardaba la mediación universal de Jesucristo. En Salvador (1996) se retomó la teoría de san Justino de las “semillas del Verbo”.

No obstante estas tomas de postura no se impusieron como opinión universal y compartida. Muchos sostenían que el *interfaith dialogue* debía sustituir al anuncio misionero. Se abría camino por esta vía la necesidad de cruzar el “Rubicón teológico”, en la línea de la “teología pluralista de las religiones”; desde esta perspectiva se consideraba que cualquier pretensión de superioridad por parte del cristianismo desembocaría en el fundamentalismo y en el desprecio de otras religiones, lo que dificultaría la colaboración en las grandes cuestiones que afectan al conjunto de la humanidad. ¿No se anula con ello un elemento esencial de la evangelización, el anuncio de Jesucristo, la conversión, la invitación al bautismo y la pertenencia a la iglesia?, ¿puede la fe cristiana renunciar

19 En *ibid.*. 170 se formula el sentido de la misión: “God’s continuing activity through the Spirit to mend the brokenness of creation, to overcome fragmentation of humanity, and to heal the rift between humanity, nature and God”.

a la confesión de Jesús como el Hijo eterno de la Padre y como mediador universal de salvación?

La inculturación y los diversos modos de cristianismo

La necesidad de inculturación del cristianismo se hizo más urgente a medida que los cristianos no occidentales recuperaban su autoconciencia, su auto-estima y su independencia política. A la luz de la nueva situación el cristianismo podía ser acusado de extranjero, de agente del imperialismo cultural. Si, como hemos indicado, *partnership* debía sustituir a la tutela, ¿no debían las diversas iglesias ser protagonistas de su propia figura, recurriendo a las virtualidades de sus tradiciones. A estos factores hay que añadir el peligro de una ideología global que pretende imponerse en el mundo entero eliminando las culturas locales²⁰. ¿No deben actuar las Iglesias como defensoras de lo particular frente a una universalidad abstracta e imperialista, superando así la “era de no-contextualización”²¹?

Es significativa la conferencia misionera de Bangkok (1972) sobre *La salvación hoy*. Desde un punto de vista asume la posición de Uppsala de cara a la ampliación de la idea de salvación, para incorporar la lucha contra la injusticia y la opresión. Desde otro punto de vista se opone tajantemente a lo que considera imposición de un modo occidental de entender la vida y la salvación. Reivindican por ello su propio camino como Iglesias autónomas y libres. En consecuencia proclaman un *moratorium*, a fin de que no haya misioneros extranjeros y las Iglesias nativas puedan seguir su propio camino. ¿No significaría ello sin embargo un aislamiento empobrecedor, la negación de la catolicidad de la Iglesia?

El peligro se acentúa si la libertad y la autonomía pueden conducir al sincretismo. Una imagen visible de ese riesgo se presentó en Canberra cuando la teóloga coreana Chung

20 *The Princeton Proposal for Christian Document*, en C.E.Braaten-R.W.Jenson, In *One Body Through the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003, 12.

21 P. HIEBERT, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Baker Academic, Grand Rapids MI 1994 se refiere al período 1850-1960.

Hyun Kyung en la sesión de apertura invocó los espíritus de los antepasados, de los luchadores del presente e incluso de los fenómenos naturales de modo tal que parecía equipararlos con el Espíritu de la Trinidad cristiana? ¿Cuál es el límite o los criterios que permiten identificar lo cristiano?, ¿la fe cristiana y eclesial es susceptible de revestir cualquier forma cultural?

La gravedad de las cuestiones hizo que la conferencia de Salvador de Bahía (1996) fuera dedicada al tema: *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures*. Reconoce que no existe un cristianismo puro, sino que siempre existe e inculturado, e incluso que el Evangelio no puede quedar preso de una cultura, pues a la luz de Pentecostés todas las culturas son vehículos del amor de Dios. En consecuencia el Evangelio está llamado a encarnarse y enraizarse en las diversas culturas de los pueblos.

No obstante debe reconocer las cuestiones que se plantean y los peligros que amenazan. Cierta grado de sincretismo resulta inevitable, pero no es menos cierto que hay un umbral a partir del cual el Evangelio queda contaminado. Toda cultura es ambigua y puede ocultar factores de opresión y de perversión. Toda dinámica de inculturación por tanto debe ir acompañada de una actitud crítica ante esas limitaciones y riesgos. Esta recomendación sin embargo encuentra difícil concreción a la hora de tomar decisiones concretas: ¿cómo discernir el carácter cristiano de determinadas Iglesias independientes africanas?, ¿cómo graduar en la asamblea de Salvador la presencia de las Iglesias afro-brasileñas o del Candomblé?

El estallido de la crisis: ¿tensiones o contradicciones?

Como se puede ver, los nuevos desafíos y las respuestas que se iban ofreciendo ponían en cuestión no sólo el sentido de la misión, sino incluso del mismo WCC y del cristianismo mismo. Por ello frente a la tendencia hacia un “ecumenismo amplio” se levantó la voz de quienes reivindicaban la identidad, tanto de la evangelización como del cristianismo y de la Iglesia. Esta reivindicación procedía fundamentalmente de dos ámbitos: los ortodoxos y los *evangelicals*.

Las Iglesias ortodoxas habían expresado frecuentemente su malestar ante las opciones del WCC, que aparecía a sus ojos como exponente de un movimiento occidental, protestante y liberal. Sus reticencias se dirigían a los núcleos básicos del proyecto ecuménico: a) en el campo de la cristología: Cristo no puede ser separado del Padre y del Espíritu; no debe ser relativizada la encarnación, la redención y la resurrección; no puede ser difuminada su mediación salvífica universal; b) en el campo de la eclesiología: la Iglesia, aún en su fragilidad, no puede ver cuestionada su objetividad como mediadora de la salvación; su condición de “pueblo peregrino” no puede ser desvinculada de su unión con la Iglesia triunfante, del sentido pleno de la comunión de los santos; c) en el campo ecuménico: el WCC no puede relegar ni el anuncio de Jesucristo ni la búsqueda visible de la unidad a causa de la urgencia por lograr la unidad de la humanidad y la salvaguarda de la creación. Por todo ello se veían obligadas a advertir de su posible abandono del WCC, lo que efectivamente realizaron algunas iglesias autocéfalas.

Los *evangelicals* advirtieron del riesgo de una división entre cristianos equiparable a la del siglo XVI, llegando incluso a hablar de traición a la fe cristiana²². Reafirmaban la absoluta prioridad del anuncio explícito del Jesucristo (*evangelism*) como Hijo de Dios y Salvador del mundo; la fe debe ser vivida como experiencia personal de conversión y llamada a una vida personal de santidad; la autoridad de la Biblia es aceptada como expresión de la revelación de Dios. Muchos *evangelicals* se sintieron también empujados a distanciarse del WCC, dando origen a proyectos y a organizaciones alternativas, como se concretó en el “movimiento de Lausanne”.

Los debates y las discusiones no se apagaron a pesar de los intentos de mediación a los que haremos alusión. A un punto álgido se llegó en la asamblea del WCC en Harare (1998), convocada paradójicamente para celebrar el 50 aniversario de su fundación. El moderador general Arán I desplgó los interrogantes de modo claro:

22 D. McGAVRAN (ed), *The Conciliar-Evangelical Debate*, William Carey Library 1977.

“En el WCC siempre ha estado presente una crisis –una crisis de crecimiento, a mi juicio– que la ha empujado siempre a mirar hacia adelante y a caminar hacia adelante. Pero la crisis que ahora conmueve al Consejo es más profunda que cualquiera de las crisis pasadas. Tras cincuenta años de vivir juntos ¿pretendemos de verdad, como afirmamos en Amsterdam, seguir juntos y, como dijimos en Evanston (1954) actuar juntos? Es esta la inquietante cuestión con la que nos venimos confrontando continuamente desde Canberra (1991) hasta Harare... Hemos venido caminando en un proceso crítico que apunta a comprender quién somos como Consejo. ¿Cuál es nuestra naturaleza específica y nuestra auténtica vocación? ¿Cuál es la visión ecuménica común que debe guiarnos?”.

No obstante del fondo de la eclesialidad brotan exigencias que no pueden ser negadas y que por ello deben ser reactualizadas:

“Las Iglesias no pueden refugiarse en sus propias confesiones y vivir en el auto-aislamiento. Deben coexistir porque de otro modo no pueden existir de modo significativo. Deben interactuar, porque en caso contrario no pueden actuar de modo adecuado. Deben compartir sus experiencias y sus recursos, pues de otro modo no podrían crecer. Las declaraciones doctrinales consensuadas no conducirán a las Iglesias a una unidad plena y visible y a un testimonio creíble, simplemente las ayudarán “a lo largo del camino”.

Bajo el imperativo ecuménico las Iglesias deben crecer juntas de modo responsable. Crecer juntas es un proceso costoso. Requiere conversión, renovación y transformación. El ecumenismo no puede ser sin más una dimensión o función de la Iglesia. Es esencialmente signo de lo que significa ser Iglesia dado que afirma y sirve a la unidad de la Iglesia. El ecumenismo no es cuestión de elección sino el modo en que respondemos a la llamada de Dios. Ser Iglesia significa ser ecuménicos, es decir, caminar en un viaje común”.

El hecho de que, en medio del bloqueo, haya energías para reemprender la marcha a pesar de todo, nos obliga a preguntarnos por su origen, por el manantial del que brota lo más genuino de la eclesialidad y de la dimensión misionera y ecuménica de la(s) Iglesia(s). A partir de ahí se despliegan las coordenadas del nuevo paradigma.

2.2. Las coordenadas del nuevo paradigma

Precisamente en medio de estas convulsiones se despliega esforzadamente un nuevo horizonte teológico para justificar el proyecto ecuménico y misionero, que es en su raíz última la legitimación de la Iglesia misma. Paradójicamente ese esfuerzo fue posible gracias a la aportación de los sectores más críticos. Las coordenadas de ese nuevo horizonte permiten la configuración de un nuevo paradigma misionero, post-moderno y post-colonial, que debe penetrar la vida entera de las distintas confesiones cristianas. Aunque con las ambivalencias que señalaremos al final, el aliento de fondo fue siendo asumido de modo mayoritario por las principales familias cristianas.

La primacía de la *missio Dei*

El elemento inicial y principal lo ofrece el redescubrimiento de la *missio Dei*. Aunque también es susceptible de una interpretación “secular²³”, hasta el punto de ser considerada como “caballo de Troya” introducido en la fortaleza del pensamiento teológico²⁴, sirvió para superar los estrechamientos del momento y la tentación del eclesiocentrismo, sin que por ello pierda sentido la Iglesia y su función. En la lógica de la teología de Barth, expresada en 1932 en la conferencia misionera de Brandenburgo, se constata que no es la Iglesia la que tiene una misión, más bien es la misión (de Dios) la que tiene una Iglesia. En el marco de la Conferencia de Willingen (1952) se va asumiendo una auténtica “revolución copernicana²⁵”: la Iglesia de cara a su misión no vive de los recursos

23 También puede ser interpretada a la luz de Bonhoeffer para justificar la misión desde las necesidades o expectativas del mundo, sometiéndola por ello a condicionamientos ideológicos y esquivando la participación de la Iglesia. Algunos muestran también reticencias porque el consenso en torno a esa categoría puede reducirla a un significado vago e impreciso. Cf. S.H. SKRESLET, *Comprehending Mission*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 2012, 31-33.

24 H. H. ROSIN, *Missio Dei. An Examination of the Origin, Contents, and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*, Leiden 1972.

25 K. RAISER, “*That the World May believe*”. *The Missionary Vocation as the Necessary Horizon for Ecumenism*”, IRM 88 (1999) 189.

humanos o de las capacidades eclesiales; la iniciativa es *de Dios*, y sólo en sus manos tienen sentido las iniciativas misioneras de la Iglesia. No es que la Iglesia tenga una misión sino que participa en la misión de Dios. Desde este presupuesto las misiones quedan repatriadas en la misión (única y global) de la Iglesia²⁶; y se pasa de una visión eclesiocéntrica de la misión a una visión misiocéntrica de la Iglesia.

Iglesia y misión no se pueden separar, y por tanto todo en la Iglesia debe ser considerado y realizado a la luz de la misión, que no puede ser más que universal. De este modo pueden desplegarse con más nitidez afirmaciones presentes en las dos primeras asambleas del WCC en Amsterdam (1948) y Evanston (1954): la búsqueda de la unidad no debe desvincularse de la obligación misionera, que no puede quedar reducida a un grupo de especialistas.

Ello trae consigo consecuencias ineludibles, de gran transcendencia, de las que mencionaremos dos. Por un lado la inserción del IMC en el WCC, que ya hemos comentado. Por otro lado la multidireccionalidad del dinamismo misionero (que rompe la categoría “campos de misión”): “mission from everywhere to everywhere, not from the West to the rest²⁷” o misión en los seis continentes²⁸. Misión en sentido estricto es la misión de *toda* la Iglesia a *todo* el mundo.

El Dios misionero es la Trinidad

Desde su irrupción la *missio Dei* muestra su dimensión trinitaria. La declaración *Missionary Calling of the Church* de Willingen afirmaba que el movimiento misionero tiene su fuente en el Dios unitrino: “De las profundidades de su amor por nosotros, el Padre envía a su Hijo amado a reconciliar todas las cosas en él, a fin de que nosotros y todos los seres humanos puedan, por medio del Espíritu, ser hechos uno

26 Ello se expresa en que la *International Review of Missions* pasa a designarse *International Review of Mission*.

27 L. NEWBIGIN, *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today*, Londres-Nueva York 1958, 29.

28 *Witness in six Continents* fue la fórmula en que se condensó la reflexión de la conferencia de Ciudad de Méjico ya en 1963.

en él con el Padre en el amor perfecto que es la naturaleza misma de Dios". No se trata todavía sin embargo de un horizonte teológico que todo lo ilumine. Hay que dar pasos que ello sea posible. En este proceso es decisivo el influjo de los ortodoxos. Un avance significativo es la ampliación (Nueva Delhi 1961) en clave trinitaria de la *Base* que servía de fundamento al WCC²⁹. Teólogos influyentes como L. Newbigin sostienen *the relevance of trinitarian doctrine for today's mission*, pues constituye el presupuesto sin el que no comenzaría el anuncio del Evangelio³⁰.

Uno de los "hitos" ecuménicos³¹ es que, tras muchos años de reflexión sobre cuestiones eclesiales y sacramentales, se afronta "an explicit concern with the essence of the common Christian faith, the doctrine of the Trinity". En Lovaina 1971 se asume por parte de FO el proyecto conocido por su subtítulo *Giving Account of the Hope That is in Us*, para dar razón de la salvación de Dios por la que se da gracias en el culto y que ha sido recibida de los apóstoles³². Por eso el título es *Common Expression of Faith*.

La Asamblea del WCC en Nairobi (1975) pide a las Iglesias apropiarse de nuevo y confesar en común la fe cristiana que los apóstoles nos transmitieron. El trabajo del grupo de 1971 se presentó en Bangalore (1978), que por primera vez emitió una declaración ecuménica sobre la fe en el Dios Trinidad. A partir de ahí se inició el estudio *El camino hacia una*

29 La Base anterior decía: "El WCC es una asociación fraterna de Iglesias que aceptan a Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador". En Nueva Delhi se aprobará la siguiente: "El WCC es una asociación fraterna de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder juntas a su común vocación para gloria de Dios, padre, Hijo y Espíritu Santo".

30 L. NEWBIGIN, *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, Londres 1963, 84: la Trinidad "is not a kind of intellectual capstone which can be put on to the top of the arch at the very end; it is...the presupposition without which the preaching of the Gospel...cannot begin".

31 M. E. BRINKMAN, *Progress in Unity? Fifty Years of Theology Within the World Council of Churches: 1945-1995*. Peeters, Lovaina 1996, 36.

32 Tenía un fuerte carácter contextual, ya que se invitaba a participar a miembros de diversas Iglesias y en contextos diversos. No se buscaba formular un nuevo credo o confesión, sino concentrarse en la fe recibida.

expresión común de la fe apostólica hoy, que se presentaría en Lima (1982) y se prolongaría en las consultas de Chambesy y Odesa sobre *El significado ecuménico del Credo Niceno*, a lo que hay añadir el memorándum de Klingenthal sobre el *Filioque* (1979). A pesar de sus incertidumbres³³, se alcanzan afirmaciones expresamente trinitarias: la identidad cristiana se funda en la aceptación de la revelación de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo³⁴, y tanto el Hijo como el Espíritu son incluidos en el contenido irrenunciable de la fe cristiana³⁵. Este re-descubrimiento de la Trinidad ofrece los presupuestos y el camino para desplegar todas las potencialidades de la comunión y para lograr una visión a la vez holística y equilibrada de la Misión.

Lo importante es que paulatinamente la doctrina trinitaria va siendo presentada y vivida como fundamento³⁶, como meta y como protagonista de la misión³⁷ (y de la “missional unity of the Church”). Es fundamento en cuanto toma la iniciativa desde la creación, pasando por la revelación

33 En Bangalore se reconoce el alcance limitado de toda formulación doctrinal de fe (“limited in scope, expression and relevance”, por lo que “cannot itself become the object of our faith”; distingue entre la fe como compromiso personal y la formulación doctrinal; aquella es necesaria, esta es secundaria. Son afirmaciones adecuadas, pero que en el fondo relativizan en exceso la objetividad de las fórmulas y el sentido del credo.

34 I, 12 de *El significado...*; y reconoce como elementos esenciales de la revelación acogidos en común lo que *Dios* ha hecho y dicho por *Cristo* en el *Espíritu Santo*.

35 El texto presentado en Odessa sobre el credo niceno se centra sobre todo en la parte pneumatológica; aunque no niega su insuficiencia, reconoce que el credo ha ayudado a las Iglesias a confesar su fe en Dios, en el Señor Jesús y su obra salvífica, en el Espíritu, en la Iglesia y en la vida del Reino futuro (II,9); constata que no todas las Iglesias usan el credo, pero expresa los cuatro puntos irrenunciables de la fe cristiana: Fe en Dios; Encarnación y redención del Hijo; el Espíritu y la Iglesia; la esperanza cristiana.

36 Dentro del abanico de posibles fundamentaciones de la misión se va consolidando que “the central foundation for mission is the nature of the triune God and how God Works in the world”: E. WILD-WOOD – P. RAJKUMER (eds.), *Foundations for Mission*, Orbis Books, Oxford 2013, 283.

37 D.W.K. So, *Christology and Trinity in Mission*, en E. Wild-Wood – P. Rajkumar (eds.), *Foundations for Mission*, Regnum Books, Oxford 2013, 135-137.

en Israel y el envío del Hijo en el poder del Espíritu apuntando al momento “when through the Spirit of holiness the believers experience the divine communal presence of the Trinity, the believers together are moved to worship God in the splendour of his Majestic holiness and in the power of his overwhelming love”.

El Padre, el Hijo y el Espíritu sostienen y guían a los discípulos en misión. Además la unidad dinámica de amor de las Personas en la Trinidad es el modelo arquetípico para la vida de la Iglesia, que sostiene y estimula su envío por el Espíritu. Para que la doctrina trinitaria tenga realmente impacto en las prácticas misioneras de la Iglesia requiere evitar el lenguaje abstracto académico y mostrar su carácter concreto y efectivo. Para ello se debe contar la historia de Jesús desde la perspectiva de su relación con el Padre y el Espíritu y desde su identificación con la humanidad necesitada³⁸.

Cada una de las Personas divinas (evitando la genérica referencia a la divinidad, a un Dios deísta o apersonal) contribuye a una comprensión de la misión sin unilateralidades. El *Padre* aporta la experiencia de filiación y de fraternidad universal, así como un manantial de misericordia que elimina toda actitud de triunfalismo o prepotencia. El *Hijo*, en su plena integridad humana y divina, reclama un compromiso ético pero a la vez una dimensión de salvación que desborda los objetivos mundanos y la tentación humana de auto-redención. El *Espíritu*, en cuanto Espíritu del Padre y del Hijo, permite descubrir su presencia en la creación y en la humanidad sin difuminar la acción de Jesucristo, abrir el espacio para la creatividad de los carismas sin que ello destruya la institución, estimular el protagonismo de los laicos sin que ello rompa la comunión, fomentar la fantasía sin que ello anule el valor de la tradición³⁹.

38 D.W.K. So, *The Forgotten Jesus and the Trinity You Never Knew*, Wipf and Stock, Eugene 2010.

39 En el estudio compartido *Foundations for Mission*, Oxford 2013, ed. Por E. WILD-WOOD – P. RAJKUMAR, concluyen los editores que es asumido por la mayoría de los autores (p. 244).

La *koinonía*, don y tarea

El significado pleno de la Trinidad implica la centralidad de la comunión. La adecuada articulación de las dimensiones de la *koinonía* (teo-lógica, eclesio-lógica, antro-po-lógica) se convierte en uno de los pilares del nuevo paradigma. En acertada fórmula podemos decir que se produce una transición *from unity and mission to koinonía and Missio Dei*⁴⁰.

La Trinidad es arquetipo y realización máxima de la comunión en el amor que se refleja y hace presente en la Iglesia, en la *fellowship* de Iglesias. Es la perspectiva que –desde humildes indicios anteriores– se va desarrollando con gran riqueza y dinamismo desde la década de los ochenta. Ya indicamos la ampliación trinitaria de la Base. También en Nueva Delhi en la *Section on Unity* la Trinidad es presentada como clave de la eclesiología y de la misión de la Iglesia: “El amor del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu Santo es la fuente y el objetivo de la unidad que el Dios Trinidad quiere para todos los hombres y la creación. Creemos que nosotros participamos en esta unidad en la Iglesia de Jesucristo⁴¹”.

La década de los noventa se abre con la eclosión de la *koinonía* como categoría central y profundamente fecunda, con lo muestra su presencia permanente en los diálogos ecuménicos. El trabajo de FO se hizo patente en la asamblea del WCC en Canberra (1991⁴²), donde se aprobó el texto *La unidad de la Iglesia como koinonía: don y vocación*, y se manifes-

40 J. GIBAUT, *From Unity and Mission to koinonía and Missio Dei*, en J. Gibaut-K.Jorgensen (eds.) *Called to Unity – For the Sake of Mission*, Regnum Books, Oxford 2014, 77ss.

41 La repercusión eclesiológica (con sus derivaciones para la búsqueda de la unidad visible y para la aceptación recíproca de la eclesialidad) queda clara cuando se dice que se ha elegido la palabra *fellowship* (estrechamente vinculada a *koinonía*) porque define lo que verdaderamente es la iglesia: no es simplemente una institución, sino la sociedad de quienes son llamados juntos por el Espíritu Santo y confiesan en el bautismo su fe en Cristo, Señor y Salvador; tal comunidad no implica una rígida uniformidad de estructura o de organización.

42 En 1990 habían elaborado *Church and World: The Renewal of the Church and the Renewal of the Human Community*, afirmando que *koinonía* implica una relación indisoluble entre naturaleza y misión de la iglesia (n. 44).

tará de modo más amplio y solemne en su quinta conferencia en Santiago de Compostela (1992) con el lema *Hacia la koinonía en la fe, la vida y el testimonio*.

Un hermoso texto de Canberra condensa los distintos aspectos de la lógica que permite conjugar armónicamente los aspectos en tensión evitando que se conviertan en contradicción:

“El designio de Dios es recapitular la creación toda bajo el señorío de Jesucristo en el cual, por el poder del Espíritu Santo, todos son introducidos en la comunión con Dios (cf. Ef 1). La Iglesia es anticipación de esta comunión con Dios y entre nosotros. La gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo (cf. 2Cor 13, 12) habilitan a la Iglesia única a vivir como signo del Reino de Dios y ministro de la reconciliación Dios, prometida y ofrecida a todo lo creado. Objetivo y meta de la Iglesia es unir a todas las gentes a Cristo en el poder del Espíritu, manifestar la comunión en la oración y en la acción, y así apuntar a la plenitud de la comunión con Dios, con la humanidad y con todo lo creado en la gloria del Reino. n. 1787”

Ante todo, y a ello dedicaremos el apartado siguiente, ofrece la base y el contenido para una concepción holística de la misión gracias al énfasis en ver la comunión y la misión como “humanidad reconciliada” o “creación renovada”. Además justifica la tesis que venimos sosteniendo es esta exposición: todas las Iglesias están participando en la misión de la Trinidad y eso es lo que las inserta en *la Iglesia* de Jesucristo.

La *koinonía* (*fellowship*) de Iglesias⁴³ ofrece una vía de salida a la crisis de identidad del WCC. El moderador de Harare se apoya en estos desarrollos para concluir que, si bien el WCC no es aún *koinonía* en sentido pleno, en cuanto *fellowship* pueden reconocerse como “churches in their togetherness⁴⁴”. La pertenencia a la Iglesia de Cristo, y por ello la vocación a “realizar juntas su vocación común”, es más inclusiva que la pertenencia a la propia Iglesia.

43 La expresión se remonta a los orígenes del WCC, si bien no desde el principio se tiene en cuenta la potencialidad e implicaciones de su contenido trinitario y misionero.

44 Nn. 6, 49, 50.

Hacia una concepción holística de misión

Hemos visto que los focos principales de tensión procedían de que la urgencia por salir al encuentro de las urgencias del mundo (la injusticia, la pobreza, la violencia...) dejaba en un segundo lugar el anuncio explícito de Jesucristo, la invitación a la conversión, el establecimiento y la fundación de la Iglesia. Ello condujo a la fijación de los conceptos *mission* y *evangelism*. A ello se añadió el reconocimiento del valor de las otras religiones, lo que conducía al oscurecimiento de la autoridad de la Biblia, del carácter divino de Jesucristo y de su mediación salvífica universal, de la función de la Iglesia. Finalmente observábamos que la exigencia de inculturación podía conducir a una proliferación incontrolable de formas de cristianismo.

En este período no faltaron intentos de mediación para lograr una visión integradora. La asamblea de Nairobi (1975) del WCC tomó conciencia de la necesidad, buscando la conjugación del testimonio de la fe y la solidaridad con el mundo. De modo más explícito y sistemático ese esfuerzo se plasmó en el documento de la Comisión for World Mission and Evangelism *Mission and Evangelism – An Ecumenical Affirmation*⁴⁵ (1982). Como fruto de un esforzado trabajo ofrece la convergencia de las dos perspectivas, como se refleja en el título. En un planteamiento cristológico y en el horizonte de la *Missio Dei* intenta recoger la doble perspectiva: a) la centralidad del anuncio, la llamada a la conversión, el arrepentimiento y el perdón de los pecados, el culto y la plantación de la Iglesia; b) preocupación por la creación, la lucha contra la pobreza a nivel global, el protagonismo de los laicos, la oposición a los poderes opresores, solidaridad con los más vulnerables, la celebración de la vida en medio de la muerte...

Este proceso de integración se prolongará durante los años siguientes, incorporando las aportaciones de las asambleas de San Antonio y de Salvador, como atestigua *Mission and Evangelism in Unity Today* (2000). De nuevo el título recoge en unidad la doble perspectiva para salir al paso de

45 I.S. STROMBERG, *Ecumenical Affirmation on Mission and Evangelism*, IRM 90 (2001) 243-252.

quienes las consideraban como diferentes y quienes las consideraban idénticas. Bajo *mission* incluye *kerygma*, *leitourgia*, *martyria* y *koinonía* (en cuanto comunión con Dios, con los seres humanos, con la creación); y a la vez menciona el *evangelism* para resaltar el anuncio del Evangelio, la invitación a la conversión personal a la vida nueva en Cristo y el discipulado.

El carácter global y holístico de la misión no debe reducirse solamente al “contenido” de la salvación o a los “ámbitos” de la acción misionera, sino también a los agentes y al núcleo del Evangelio. Esta perspectiva se condensa en una expresión que se repetirá frecuentemente: es *toda* la Iglesia la que debe anunciar *todo* el Evangelio para dirigirse a *todos* los seres humanos y a *toda* la creación en *todas* las dimensiones de la existencia.

Progresivamente va adquiriendo primacía como categoría soteriológica *Vida*, a la que deben servir *mission* y *evangelism*⁴⁶. Ya hemos encontrado algunas alusiones, que se van haciendo más conscientes. En 1987 en una consulta sobre la comunión se señaló su conexión con la vida⁴⁷, y en 1992 E. Castro había dicho que el único método válido para el evangelism es la “conscious participation in the whole human life and its problems...is not question of apologetics, but of life⁴⁸”. En formulaciones tajantes se percibe la centralidad de esta perspectiva: Cristo vino a traer vida, no el cristianismo⁴⁹; también en posiciones más moderadas se sostienen que “the purpose of God’s mission in our world is to bring life in all its

46 C. HAM, *Unity in Mission: Evangelism and Diakonia Towards Fullness of Life*, en Regnum Books 32, Oxford, 120-137.

47 H. VAN BECK, *Sharing Life in a World Community*. Official Report of the WCC World Consultation on koinonia, El Escorial, España 1987, WCC, Ginebra 1989.

48 E. CASTRO, *A Passion for Unity*, WCC, Ginebra 1992, 37; cf. también ID., *Evangelism*, en N. Lossky (ed), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC, Ginebra 1991, 400, Desmond Tutu (25.8.2008) dijo en el Centro Ecueménico de Ginebra: “When life is rough, you really understand the meaning of the gospel”; cf. C. Ham, art. cit. 125.

49 D. BARROW, *Christian Mission in Western Society*, Londres 2001, 249; la contraposición, si no es bien matizada, puede conducir a alternativas pasadas.

fullness⁵⁰". *Vida* emerge como realidad englobante, en la que se condensa el don de la Trinidad tanto en su acción creadora como en su acción redentora, tanto en su dimensión natural como en su dimensión "sobre-natural", en último término es otro modo de expresar la comunión como don y como tarea.

3. EL NUEVO HORIZONTE ECLESIOLOGICO/MISIONOLOGICO: TRINITARIO Y HOLÍSTICO

El devenir el ecumenismo y del compromiso misionero en el ámbito ecuménico ha recorrido caminos múltiples que no parecían mostrar un itinerario coherente. Sin embargo al final del recorrido hemos descubierto una lógica, un aliento y una convicción, que da sentido al siglo que va "de Edimburgo a Edimburgo⁵¹". Vamos a mostrar por ello cómo la *Trinidad* y la *misión holística* justifican la existencia de la(s) Iglesia(s), la esperanza ecuménica y el nuevo paradigma. Mostraremos en primer lugar el significado de Edimburgo 2010, y desde esta atalaya podremos valorar el hecho de que esos mismos elementos han sido asumidos por el WCC y por los sectores (ortodoxos, *evangelicals*) que habían mostrado su protesta y su disconformidad.

50 E. MOMBO, *From Fourfold Mission to Holistic Mission: Towards Edinborough 2010*, en B. Woolnough-W. Ma (eds), *Holistic Mission*, Oxford 2010, 43-44: en la medida en que la vida es amenazada en su integridad se va creando un campo de misión; la misión holística se refleja no en números sino en la calidad de la vida de las personas.

51 S. BEVANS, *From Edinborough to Edinborough: Towards a Missiology for a World Church*, en P. Vethanayagony y otros (eds), *Mission after Christendom: Emergent Themes in Contemporary Mission*, Louisville, Kentucky 2010, 1-11 señala los cuatro cambios fundamentales: en el contenido de la misión: de evangelizar el mundo a una comprensión multidimensional de la misión; en los medios de la misión: del poder a la vulnerabilidad, de la actividad de especialistas a la *missio Dei*, de la unidireccionalidad al partnership; en el contexto: del eurocentrismo a una Iglesia mundial que participa en la *missio Dei*, de cualquier parte a cualquier parte; en la actitud cultural: de los valores de la Ilustración y de la modernidad (primacía de lo universal) a los valores postmodernos (la primacía de lo particular).

La conmemoración de Edimburgo 2010

Para honrar el significado del evento fundador de 1910 se planteó un proceso de conmemoración que finalizara en 2010. Esta conmemoración sólo podía ser fiel a su pretensión si iba más allá de la mera erudición o de la simple arqueología: recogería el testigo y la interpelación de 1910 desde las experiencias y las circunstancias actuales.

El mundo y la Iglesia son muy distintos a comienzos del siglo XXI. El cristianismo es una religión auténticamente mundial y global, pero enraizada localmente en una amplia diversidad de culturas y de regiones; las diversas formas emergentes de Iglesia se ven como participantes en la misión de Dios en direcciones múltiples. El mundo está caracterizado por la globalización y el neoliberalismo, por el pluralismo y la multiculturalidad, por la pobreza y la injusticia, por el desplazamiento del centro de gravedad...

En este contexto se inicia un complejo proceso⁵² que incorpora a múltiples participantes desde contextos diversos, con actitud de diálogo e intercambio de experiencias... Hay que subrayar dos opciones novedosas respecto a 1910⁵³: a) las reuniones y encuentros preparatorios incluían una dimensión expresa y conscientemente teológica que fue expresando una “growing convergence on ‘integral mission’” o “holistic mission⁵⁴”; b) incorporaban representantes de todas las tradiciones cristianas, es decir, aspiraban a una colaboración estrictamente ecuménica. De hecho el 6.6.2010 en el Assembly Hall de Edimburgo se hizo público el Common

52 Cf. por ejemplo el estudio sobre los fundamentos de la misión: E. WILD-WOOD – P. RAJKUMER (eds.) o.c. 283ss.

53 *Introduction. Experimenting with a Multi-Regional, Cross-Denominational, Poly-centric Study Process*, en D.BALIA-K.KIM (ed), *Edinburgh 2010. Witnessing Christ Today*, Regnum Books, Oxford 2010, 1ss.

54 R. DOWSETT Y OTROS (ed), *Evangelism and Diakonia in Context*, Regnum Books, Oxford 2015, 2; destaca el “broader scope, broad participation, broad perspectives” logrado en el proceso, frente al tema *Holistic Mission* del vol. 4 de la serie editado por B.Woolnough-W.Ma, elaborado no propiamente por el proceso Edimburgo 2010 sino de personas relacionadas con el *Oxford Centre for Mission Studies*, pertenecientes al ala conservadora, *evangelical* y pentecostal.

Call⁵⁵ en presencia de representantes católicos, ortodoxos, evangelicals y protestantes de diversas tradiciones, en el que se recogen las categorías que condensan el nuevo paradigma: Creemos

“The church, as a sign and symbol of the reign of God, is called to witness to Christ today by sharing in God’s mission of love through the transforming power of the Holy Spirit...

Trusting in the Triune God and with a renewed sense of urgency, we are called to incarnate and proclaim the good news of salvation of forgiveness of sin, of life in abundance and of liberation for all poor and oppressed...

We are called to find practical ways to live as members of One Body in full awareness that God resists the proud...

In a world of diversities in the twenty-first century...

Hearing the call of Jesus to make disciples of all people we are called as communities of faith to mission from everywhere to everywhere...

Witness by Word and action, in streets, fields, offices, homes and schools...”

La visión holística de los sectores críticos: evangelicals y ortodoxos

Es especialmente significativo que los *evangelicals* y ortodoxos comparten una visión holística de la misión y que la van manteniendo y profundizando a lo largo del tiempo, si bien subrayando sus convicciones peculiares.

Ya en la asamblea de Lausanne (1974) personajes como R. Padilla o S. Escobar destacaron las dimensiones cósmicas del Evangelio, vincularon la búsqueda de la justicia con la misión, reivindicaron la des-occidentalización de las iglesias nativas... La redacción final del *Covenant*⁵⁶ destaca el trabajo en el campo social y saluda la desaparición del dominio cultural occidental sobre las misiones⁵⁷; asimismo asume el principio “world evangelization requires the whole Church to take

55 Cf. el texto en pp. V-VI de D.A.KERR-K.R.ROSS, *Edinburgh 2010. Mission Then and Now*, Oxford 2009

56 T. ENGELSVIKEN, *Mission, Evangelism and Evangelization – From the Perspective of the Lausanne Movement*, IRM 96 (2007).

57 B. STANLEY, *Lausanne 1974: The Challenge from the Majority World to Northern Hemisphere*, *Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013) 533-551.

the whole góspel to the whole world” (n. 6). Un fino observador como D. Bosch señala que “much of what it affirms differs only slightly from WCC positions at the time⁵⁸”.

En la siguiente gran asamblea celebrada en Manila (1989) ya desde el título muestran una apertura holística *Proclaim Christ until He Comes: Calling the Whole Church to Take the Whole Gospel to the Whole World*, aunque su *Manifiesto* no consiguió suscitar el aliento y el entusiasmo esperado. No obstante los evangelicals seguían ratificando su opción holística, si bien desde la primacía de la revelación del Dios Trinidad y de la conversión al Señor muerto y resucitado, como dijo G. Vandervelde en Harare⁵⁹.

Tras la revitalización que se constató en el Forum of World Evangelization en Pattaya (2004) la asamblea de Ciudad del Cabo (2010) constituyó una reafirmación del movimiento, con asistencia de miles de líderes cristianos a nivel global. La iniciativa de la Trinidad⁶⁰ y la misión de Dios según es narrada por la Biblia⁶¹ reclama una misión que sea a la vez kerygmática y socialmente responsable en cuanto participación en la acción transformadora de Dios en el seno de la historia. En línea con ello asume los nuevos desafíos que se abren a la evangelización: el nuevo ateísmo, el hedonismo, el avance del islam, la globalización de la experiencia humana, las quiebras y fracturas del mundo...

Los ortodoxos han vivido su malestar en los ámbitos ecuménicos aportando un testimonio, cuya fecundidad hemos podido constatar, y a la vez asumiendo elementos que podían enriquecerlos para superar las propias limitaciones. Su fe trinitaria, la naturaleza relacional de la Trinidad, la dimensión cósmica de la salvación, la acción del Resucitado y del

58 “*Ecumenicals*” and “*Evangelicals*”. *A Growing Relationship*, *Ecumenical Review* 40 (1988) 465.

59 I. Sauca, *Reaffirming Mission at the Centre of the Ecumenical Movement*, IRM 88 (1999) 54.

60 “La Trinidad enmarca la misión del Padre, al que debemos conocer y amar, la misión del Hijo al que proclamamos como camino, verdad y vida, y la misión del Espíritu que da testimonio de que somos hijos de Dios”.

61 “La historia de la misión de Dios define nuestra identidad, guía nuestra misión y asegura que su meta se encuentra en la manos de Dios”.

Espíritu en la liturgia, la centralidad de la categoría *koinonía*... son elementos que orientan hacia una concepción holística de la misión.

La Ortodoxia articula una visión holística de la salvación conjugando lo horizontal y lo vertical, lo humano y lo cósmico. La dimensión escatológica de la realidad, especialmente en base a la resurrección de Cristo como inicio de la nueva humanidad y de la transfiguración de todas las cosas, la referencia a la creación entera cuya identidad debe ser salvaguardada, introduce un dinamismo misionero que debe ser desplegado con más fuerza.

En esta línea han desarrollado el concepto “liturgia después de la liturgia⁶²”, (y también antes⁶³) para extender la celebración litúrgica a la vida diaria y cotidiana del creyente en el mundo⁶⁴; la eucaristía no es una escapatoria hacia un reino puramente interior, sino que desborda los límites de la asamblea para celebrar también el “sacramento del hermano” fuera del templo, en el espacio público donde resuenan los gritos de los pobres. Es una idea que ya desarrolló Juan Crisóstomo al hablar de la liturgia que tiene lugar fuera del templo. Esa idea fue acogida por Melbourne, Vancouver⁶⁵, Canberra.

El Consejo Mundial de las Iglesias

El consenso se ha manifestado también en el seno del Consejo Mundial de Iglesias, como se constata en la publicación de dos documentos significativos en 2012: *The Church*:

62 I. BRIA, *The Liturgy after the Liturgy*, IRM 67 (1978) 86-90; y en P. Vassiliadis (ed), *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford 2013, 46ss.

63 Cf. A. VASSILIADOU, *An Orthodox Reflection on the Centenary of the Edinburgh 1910 World Mission Conference*, ibid. 187-188.

64 La frase se formuló en la consulta del WCC con los participantes ortodoxos en *Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today* (1975); cf. *Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC, Ginebra 1996; fue desarrollada sobre todo por Ion Bria, mostrando que la función litúrgica y diaconal de la Iglesia están íntimamente conectadas.

65 En el Official Report en la sección *Worship: The Perspective and the Power with which we witness*, vinculando liturgia y diakonía, pues la Iglesia es reunida para el culto y dispersa para la vida.

Towards a Common Vision de FO y *Together Towards Life* de la CWME. El significado se hace más patente si los comparamos con 1982, año en el que también los mismos organismos publicaron los importantes documentos *Baptism, Eucharist an Ministry* y la *Ecumenical Affirmation*. Dos aspectos merecen ser destacados desde nuestro punto de vista: a) en 1982 los dos organismos actuaron de modo paralelo, sin conexión entre ellos en el lenguaje y en el planteamiento, mientras que en 2012 se constata una mayor colaboración, que se refleja en los contenidos y en los objetivos; b) el BEM constituye una las piedras miliars del esfuerzo ecuménico, siendo el documento que refleja una mayor pretensión de convergencia y que más divulgación ha alcanzado; no obstante, y a pesar de estar vinculado a las grandes cuestiones eclesiológicas, no da espacio ni a la comunión ni a la misión, categorías que por el contrario impregnan tanto *The Church: Towards a Common Vision* como *Together Towards Life*.

The Church: Towards a Common Vision pretende ser un texto de convergencia, y en ese sentido un punto de llegada del trabajo ecuménico: procura recoger afirmaciones de diversas tradiciones cristianas (para superar el peligro de responder sólo a una de ellas) y se propone a las diversas Iglesias para que analicen en qué medida se ven reflejadas en él y cuáles son los caminos de conversión que deben emprender para avanzar en el camino de la unidad visible. El proceso de elaboración se inició en 1998, y en sus diversas redacciones se fue acentuando la perspectiva trinitaria y comunal, en la cual brota de modo natural la dimensión misionera y ecuménica. La eclesiología de comunión y la eclesiología de misión se armonizan de modo equilibrado, *missio Dei* y *koinonía* resuenan en ambos textos desde su núcleo más íntimo.

Es significativo que el documento, al no reflejar un consenso pleno, señala los puntos aún bajo controversia; pues bien en el capítulo primero las divergencias de hecho no existen: *La misión de Dios y la unidad de la Iglesia*. La *missio Dei* es explicitada como el designio de Dios, protagonizado en la Historia por el envío del Hijo y del Espíritu. La Iglesia es intrínsecamente misionera, desde sus orígenes, y por ello deben serlo también las “Iglesias emergentes” (aunque propongan una forma nueva de ser Iglesia comparten la tarea

evangelizadora). Estos presupuestos se prolongan de modo coherente en los siguientes capítulos, en los que van brotando los puntos de divergencia, referentes a las funciones mediadoras y ministeriales.

*Together Towards Life*⁶⁶ asume Vida como categoría englobante y holística, recogiendo la tendencia ya indicada. La vida, a cuyo servicio está la misión, tiene sus raíces en lo más íntimo de Dios: “Mission begins in the heart of the triune God. And the love which binds together the Holy Trinity overflows to all humanity and all creation” (n. 2), “Mission is the overflow of the infinite love of the Triune God. God’s Mission begins with the act of creation” (n. 19). La Trinidad es vista sobre todo desde el ángulo pneumatológico, sin que por ello quede oscurecido el papel de Jesucristo, la conversión y la pertenencia a la Iglesia. El carácter holístico de la misión viene exigido por la radicalidad y fundamentalidad de la vida:

“El Dios trino y uno invita a toda la creación a la Fiesta de la Vida, por Jesucristo, que vino para que todos tengan vida y la tengan en abundancia, por el Espíritu Santo que afirma la visión del Reino de Dios... Nos comprometemos juntos en la misión de Dios, quien recrea y reconcilia todas las cosas”.

En consecuencia

“Negar la vida es rechazar al Dios de la vida. Dios nos invita a participar en la misión vivificadora del Dios trino y uno, y nos da medios para dar testimonio de la visión de la vida en abundancia para todas las personas en el cielo nuevo y la nueva tierra”.

La vida (y por tanto la misión) es presentada en todas sus implicaciones y contexto, recogiendo las consecuencias de la globalización, el dominio del mercado, el movimiento migratorio y la configuración de sociedades multiculturales. El mundo se ha transformando profundamente en virtud de un acelerado desplazamiento hacia el Sur. También la Iglesia ha experimentado los mismos cambios y desplazamientos. De ahí la nueva figura de la misión. A diferencia del pasado, la misión actualmente debe arrancar desde los márgenes, y

66 E. BUENO DE LA FUENTE, *Juntos por la vida. Propuesta misionológica del Consejo Mundial de las Iglesias*, Pastoral EcuMénica 32 (2015) 41-62.

desde ahí caminar con los marginados; la actitud inclusiva e incluyente obliga a superar el estrecho antropocentrismo de la modernidad para incorporar la creación; hay que valorar positivamente y asumir la inserción de las iglesias en las culturas cambiantes, pues de ese modo se desarrolla la catolicidad de la Iglesia.

El riesgo de las ambigüedades

Viendo el camino recorrido debemos reconocer el enorme logro conseguido tanto desde el punto de vista ecuménico como misionológico. La fidelidad a/en la misión única de Dios implica participar en el Cuerpo uno de Cristo y compartir el mismo Espíritu, testimoniando juntos y reconociendo unos la contribución de otros a la misión de Dios aún perteneciendo a tan diferentes denominaciones y viviendo en tan diferentes lenguajes⁶⁷. Ese presupuesto ofrece posibilidades enormes: utilizar *evangelization* para evitar la persistente diferenciación entre *mission* y *evangelism* “to bring churches and missions bodies together”, de modo que es posible incluir a los católicos a la luz de la toma de postura del papa Francisco en *Evangelii Gaudium*⁶⁸.

Para seguir avanzando en esa dirección hay que evitar algunos riesgos latentes, que en buena medida prolongan las tensiones que han acompañado nuestro recorrido:

- a. La referencia a la Trinidad y a la acción de las Personas divinas puede convertirse en algo genérico e impreciso si no se logra una concreción (sacramental) en la historia que actúe como criterio de discernimiento y de legitimación, especialmente cuando se multiplican las formas de cristianismo;
- b. Aunque no se puede afirmar de modo absoluto que en el ámbito de la CWME haya estado ausente el *evangelism*, al menos hay que decir que no está presente de modo neto el significado de la conversión y de lo que realmente significa en los diversos contextos

67 D. BALIA-K.KIM, *Introduction...* 1.

68 K. KIM, *Mission as Evangelization*, en R. Dowsett y otros (ed.) o.c. 94.

eclesiales y en consecuencia los modelos que articulan la relación entre el bautismo y la educación en la fe⁶⁹; esta advertencia es más importante si tenemos en cuenta que también es un aspecto relegado en el BEM.

Desde otro punto de vista hay que recordar que no está superado el paralelismo entre las diversas líneas y dinámismos ecuménicos; concretamente en este punto hay que potenciar la recepción de las convergencias que hemos comentado por parte de los diversos diálogos teológicos; la apertura misionera de los grandes temas es mencionada, pero parece diluirse como criterio cuando la atención se centra en los puntos más técnicamente teológicos (parecen existir al margen de la misión⁷⁰ cuando la eclesiología de comunión parece bastarse a sí misma⁷¹).

Prof. Dr. Eloy Bueno de la Fuente
Facultad de Teología del Norte de España
Burgos

69 D. WERNER, *Evangelism from a WCC Perspective*, IRM 96 (2007).

70 Puede verse como ejemplo, por la diversidad de referencias que menciona, *Une déclaration en chemin: l'Église, le ministère et l'eucharistie* (2015) del Comité Ecuménico de los obispos católicos de Estados Unidos y la Iglesia evangélica luterana de los Estados Unidos.

71 G. RICCA, *La Chiesa nel recente dialogo ecumenico*, Teología 41 (2016) 82-116.