

**La teología de la misión de C. René Padilla frente a las críticas
de José Míguez Bonino y Ricardo Gondim**

Joao Paulo Soares Amorim

TESIS DE MAESTRÍA EN TEOLOGÍA

Presentada al South African Theological Seminary

Director: Dr. Alberto F. Roldán

2016

Joao Paulo Soares Amorim

**La teología de la misión de C. René Padilla frente a las críticas
de José Míguez Bonino y Ricardo Gondim**

**Tesis de maestría presentada a la Facultad Internacional de Estudios
Teológicos (FIET) en asociación con South African Theological Seminary
(SATS) como requisito parcial para obtención del título de Master.**

**Línea de pesquisa: Teología de la Misión
Orientación: Dr. Alberto Fernando Roldán**

Declaración

Doy fe de que el trabajo contenido en esta tesis es resultado de mi propio y original trabajo y que no ha sido sometido, ni parcial ni totalmente, a ninguna otra institución educativa para obtener algún grado académico.

Joao Paulo Soares Amorim

Sumario

Agradecimientos.....	6
Epígrafe.....	7
Resumen.....	8
Abstract.....	11
Introducción.....	14
1 - La trayectoria de C. René Padilla.....	19
1.1 - El contexto de la vida de Padilla.....	19
1.2 – Principales obras prácticas y escritas de Padilla.....	29
2 - Teología de la Misión de René Padilla.....	37
2.1 - Reino de Dios.....	39
2.1.1 – La Biblia y el Reino de Dios.....	40
2.1.2 – El Reino de Dios y la Historia.....	43
2.2 – Cristología.....	46
2.2.1 – Cristología, Cultura y Ética.....	48
2.2.2 – Cristología para la Misión Integral.....	58
2.3 - Misión Integral.....	63
2.3.1 - La Teología de la Misión Integral.....	66
2.3.2 – Desarrollo Histórico de la Misión Integral.....	71
2.4 - Eclesiología en vinculación al Reino.....	80
2.4.1 - El Reino de Dios y la Iglesia.....	81
2.4.2 – Requisitos para una Eclesiología para la Misión Integral.....	83

3. La Teología de la Misión de C. René Padilla frente a las críticas de José Miguez Bonino y Ricardo Gondim.....	87
3.1 Críticas de José Miguez Bonino y respuestas.....	88
3.1.1 – Reino De Dios.....	90
3.1.2 – Cristología.....	95
3.1.3 – Eclesiología en vinculación al Reino.....	99
3.1.4 - La relación entre la TMI y la Teología de la Liberación.....	104
3.2 Críticas de Ricardo Gondim y respuestas.....	111
3.2.1 – Misión Integral: El difícil equilibrio entre evangelización y acción social.....	114
3.3 – Resumen del Capítulo.....	122
Conclusión.....	125
Bibliografía.....	130

Agradecimientos

Agradezco a Dios, al Seminario Teológico Batista Nacional (SETEBAN), donde todo empezó, cuando ingresé al curso de Bachiller en Teología en el año de 2002 y concluí en el año 2006, a la Facultade Teológica Sul Americana (FTSA), donde realicé la validación del curso de Bachiller en Teología, delante del Ministerio de Educación y Cultura (MEC) en el año 2008, a la Facultad Internacional de Estudios Teológicos (FIET), por la base que me ha dado durante estos cuatro años (2012-2015) de estudio de maestría, al Dr. Alberto Fernando Roldán, por el ejemplo de maestro que es y por la orientación y atención dada en la elaboración, desarrollo y conclusión de mi tesis, al Pr. Eder José de Melo Silva, mi pastor y también doctorando de PRODOLA, por incentivar me a ingresar en la maestría en Teología de FIET y por ayudarme en la elaboración de la tesis. Por último, agradezco a la Igreja Batista Nacional Filadelfia (IBNF), iglesia en que soy miembro desde 1999, y que ha invertido financieramente desde el año 2002 en mi carrera teológica y también a la Junta Administrativa de Misiones (JAMI), junta de misiones que me ha permitido servir a Dios en Uruguay por tres años y en Perú por cuatro años. Esta junta ha sido un puente que me llevó a hacer la obra misionera en la Iglesia Bautista Es hora de volver a Dios y en el Seminario Bíblico del Uruguay en la ciudad de Montevideo, así como también en la Iglesia Bautista Cristo El Salvador, y en el Centro Bautista de Teología y Misiones (CBTM) en la ciudad de Lima.

Epígrafe

No es tonto el que da lo que no puede conservar,
para ganar aquello que no puede perder.

Jim Elliot

Hace falta algo más para que se traduzca el espíritu del Buen Samaritano en la filantropía que requiere una época que tiene a su zaga cerca de veinte siglos de cristianismo (...). He aquí una caridad mucho más difícil, más complicada y prosaica que el auxilio directo a favor de los necesitados. Muy necesario será disponer de aceite y vino que cicatricen heridas y de brazos que carguen con infortunados caminantes, pero más necesario aun es la caridad que estudie el problema que ofrecen las manos crueles manos que hieren y la insensibilidad de aquellos capaces de presenciar el dolor humano sin sentir responsabilidad alguna”

Juan Mackay

Resumen

En esta tesis, el objeto de estudio es la Teología de la Misión, una teología que busca interrelacionar tres áreas relacionadas a la misión: la Palabra (texto), la Iglesia (comunidad de fe) y el Mundo (contexto de la misión). Entre los protagonistas de esta teología nosotros podemos destacar a C. René Padilla.

Padilla es uno de los más importantes teólogos evangélicos latinoamericanos. Es protestante evangélico, forma parte de la generación de pensadores provenientes de las denominaciones tradicionales como de las iglesias independientes y que se agruparon en la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Su forma de teologizar se originó en la inconformidad con las fórmulas teológicas espiritualizadas que se habían venido utilizando por décadas en el continente y que frecuentemente ignoraban a las situaciones de miseria, empobrecimiento, corrupción, indignidad, exclusión e injusticia de nuestras sociedades. De esta manera de hacer teología nace la teología de la misión Integral (TMI), originada principalmente de las reflexiones del teólogo René Padilla, de Pedro Arana y Samuel Escobar, en las décadas de los años 50 y 60. Estas reflexiones fueron presentadas en los CLADEs, Congresos Latinoamericanos de Evangelización, realizados en Bogotá - Colombia (1969), Huampaní - Perú (1979), Quito - Ecuador (1992 y 2000).

La Teología de la Misión Integral elaborada por C. René Padilla es bíblica y contextual y puede ser dividida en cuatro temas: 1) Reino de Dios, 2) Cristología, 3) Misión Integral, y 4) Eclesiología en vinculación al Reino. El primer tema, sobre el Reino de Dios, es un tema que al ser anunciado por Jesús, no se refería tan solo a la eminencia de este Reino, sino que también a la llegada de una nueva realidad que ya se empezaba a realizar en el medio del pueblo por medio de Su persona. En el segundo tema sobre la Cristología, se perciben los defectos de la cristología latinoamericana en relación a la manifestación del "Totus Christus", del Cristo completo, muchas veces ignorado por la actual cristología católica y evangélica latinoamericanas. En el tercer tema sobre la misión integral, se declara que la evangelización va mucho más allá de salvación de almas, que se debe

preocupar por el hombre completo, pues este no es solo un hombre espiritual, sino que también es social, psicológico e intelectual. En esta tarea de cumplir con el anuncio del evangelio, la iglesia toma un rol profético, que lucha por la justicia social, derechos humanos, preservación de la naturaleza como creación de Dios y muchos otros factores. En el cuarto tema sobre la Eclesiología en vinculación al Reino, se ve una discusión sobre el uso o no de las ciencias sociales en la teología, o si solo se debe ejercer el compromiso cristiano. La "Teología de la Liberación" es una teología que trabaja con las ciencias sociales y no deja de asumir su postura social que en la mayoría de las veces es socialista y la "Teología de la Misión Integral" también denuncia la postura capitalista dominada por los Estados Unidos, pero toma una postura neutral, y prefiere ejercer su rol profético a través del compromiso cristiano.

Esta teología de la misión, a través de sus principales temas, será expuesta a las críticas de José Míguez Bonino y Ricardo Rodrigues Gondim.

José Míguez Bonino critica a la temática del Reino de Dios declarada por René Padilla cuando este dice que la única dimensión de acción del Reino de Dios en la tierra es la Iglesia, dejando de observar las otras dimensiones que también pueden servir como campos de actuación del Reino de Dios. Esta acción lleva a una postura eclesiocéntrica, una postura muy peligrosa que ha dificultado la acción eclesial en la verdad. Míguez Bonino también critica a la cristología evangélica que, en reacción al liberalismo, ha dejado de anunciar la humanidad de Cristo, preocupándose tan solo con el anuncio del Cristo Glorioso. En virtud de eso, la Cristología manifestada por la TMI es una cristología que sirve como paradigma para presentar el Cristo completo a este hombre. El último tema criticado por Míguez Bonino es la Eclesiología en vinculación al Reino. Míguez Bonino defendía la iglesia unida, pero ve este intento interrumpido después de la creación de una nueva organización teológica "más evangélica" llamada Fraternidad Teológica Latinoamericana. A pesar de las diferencias, Padilla defiende que ha sido una bendición la creación de esta organización, pues la misma ha difundido la misión integral por todo el mundo.

Ricardo Gondim critica específicamente a la Misión Integral, en el sentido del difícil equilibrio entre la evangelización y la acción social, y también del choque entre los evangélicos del norte y los evangelicales del sur, donde uno dice que la evangelización prioriza tan solo a las almas, y el otro afirma que la evangelización prioriza al hombre como un todo. Ricardo Gondim también señala cierto miedo de algunos evangelicales del sur sobre el hecho de tener una cierta postura ecuménica en ciertos momentos, preconcepto temido por la gran mayoría de los evangelicales del sur.

Así mismo, aunque después de estas críticas, defendemos la validez de la vigencia de esta teología de la misión, percibiendo las cualidades y los defectos, buscando señalar algunos cambios, con el fin de tener una mejor actuación en los campos del Señor.

Palabras claves: Teología de la Misión, Reino de Dios, Cristología, Misión Integral, Eclesiología en vinculación al Reino.

Abstract

In this thesis, the main objective of this study is the Mission Theology, a theology that searches the interrelationship of three areas related to the mission: The Word (text), the church (faith community) and the world (context of the mission). Among the main characters of this theology we can point to C. René Padilla.

Padilla is one of the most important evangelical Theologians, and is part of a generation of thinkers that can be traditional or independent churches that were grouped in a Latin American Theological Fraternity. His way of theologizing had originated from a theological disagreement arising from spiritualized formulas that had been used from decades in the continent and that had constantly ignored the misery, poverty, corruption, indignity, exclusion and injustice situations in our society. From this way of doing theology is born theology of integral mission (TMI), caused mainly from René Padilla, Pedro Arana and Samuel Escobar reflections in the 50's and 60's. These reflections were presented in the CLADEs, Latin American Congress of Evangelization, held respectively in Bogotá – Colômbia (1969), Huampaní – Peru (1979), Quito – Ecuador (1992 – 2000).

The Theology of Integral Mission developed by C. René Padilla is biblical and contextualized and can be divided into four themes: 1) God's kingdom; 2) Christology; 3) Integral Mission; and 4) ecclesiology in linking the Kingdom. The first theme of the kingdom of God is a topic that when proclaimed by Jesus , did not refer only to the eminence of that Kingdom , but also the arrival of a new reality that was already beginning to happen among the people through his Person. In the second theme of Christology , can be noticed the shortcomings of the Latin American Christology in relation to the manifestation of the " Christus Totus " the full and complete Christ , largely ignored by the Latin American Christology , both Catholic and evangelical. The third theme of integral mission, states that evangelization goes far beyond preaching aimed at saving souls, who should be concerned with the whole man, as man and his surroundings,

because this is not just a spiritual man, but also is social, psychological and intellectual.

In carrying out its mission to proclaim the Gospel, the Church takes on a prophetic role, fighting for social justice, human rights, preservation of nature as God's creation and many other factors. In the fourth theme on ecclesiology in linking the Kingdom, it is a discussion of the use or not of social sciences in theology or whether if it should only play the role of Christian commitment. The "liberal theology" is a theology that works with the social sciences and does not fail to assume their social position that most of the time is socialist and the "Theology of Integral Mission" also denounces the capitalist stance dominated by the United States, but it takes a neutral position, preferring only exercise its prophetic role by Christian commitment. This theology of mission, through its main themes, will be placed facing the criticism of José Miguez Bonino and Ricardo Rodrigues Gondim.

José Miguez Bonino criticizes the theme of God's Kingdom stated by Rene Padilla when he says that the only dimension of the action of the Kingdom of God on earth is the Church, failing to comply with the other dimensions that can also serve as performance fields of the Kingdom God's. This action leads to an ecclesiocentric position, a very dangerous position that has hindered the ecclesiastical action expected in the truth. Miguez Bonino also criticizes the Evangelical Christology, which in reaction to liberalism ceased to proclaim the humanity of Christ, concerned only with the glorious Christ. Through this, the Christology expressed by TMI is a Christology that serves as a paradigm to solve this problem by presenting the whole Christ to this man. The last theme criticized by Jose Miguez Bonino is the ecclesiology in linking the Kingdom. Miguez Bonino called for a united church, but sees this attempt stopped after the creation of a new theological organization "more evangelical" call Latin American Theological Fraternity (FTL). Despite the differences, Padilla claims that the creation of this organization has been a watershed, which served to spread the concept of integral mission worldwide.

Ricardo Gondim specifically criticizes the Integral Mission, towards the difficult balance between evangelism and social action, the clash between the

northern evangelicals and Southern evangelicals, where one says that evangelization only prioritizes the souls and the other says evangelization priority the man as a whole. Ricardo Gondim also points over a certain fear of some Southern evangelicals about the fact of taking an ecumenical approach in due time, prejudice feared by most southern evangelicals.

Therefore, even after such criticism, we defend the validity of this theology of mission, realizing the qualities and defects, seeking to note the changes, so that it has a better performance in the fields of the Lord.

Key words: Theology of Mission, Kingdom of God, Christology, Integral Mission, ecclesiology in linking the Kingdom.

Introducción

La Teología de la Misión es una teología que busca interrelacionar tres áreas relacionadas a la misión: la Palabra (texto), la Iglesia (comunidad de fe) y el Mundo (contexto de la misión). En la Teología de la Misión, observamos muchos teólogos que han sido protagonistas en esta materia de estudio.

Podemos destacar la Teología de la Misión de C. René Padilla, pues él ha sido uno de los que concordaron con ese conjunto tripartito entendiendo que la Biblia apoya a la misión en la iglesia y en el mundo. La Teología de la Misión de C. René Padilla es una teología originada en el continente latinoamericano que busca estudiar las situaciones de la pobreza, miseria, empobrecimiento, corrupción, indignidad, exclusión e injusticia de nuestras sociedades. Además de esto, es una teología que da voz y se encarna en nuestro continente desde hace cuatro décadas buscando incorporar la “misión integral” en la iglesia y en el mundo. En esta tesis, vamos a conocer la Teología de la Misión de René Padilla, a través de sus cuatro campos principales: 1) Reino de Dios; 2) Cristología; 3) Misión Integral; 4) Eclesiología en vinculación al Reino.

En el Capítulo 1, nuestra investigación empieza estudiando el contexto de la vida inicial de René Padilla principalmente entre los años 1932 y 1950, desde su contexto familiar hasta los escenarios políticos y religiosos tanto en Ecuador y Colombia que han sido los dos primeros países en que él ha estado, así como también los contextos político y religioso en general en América Latina. A continuación veremos el escenario socioeconómico en América Latina, principalmente en relación a la cuestión de los movimientos migratorios, situación en que Padilla ha convivido desde su más temprana edad. Continuamos en este capítulo tratando sobre las principales obras prácticas de Padilla basándonos principalmente en su vida académica y su liderazgo eclesiástico y al final definimos y resumimos tres de las principales obras de René Padilla consideradas por el tesista, siendo la primera *Bases bíblicas de la misión, perspectivas latinoamericanas* (Nueva Creación, 1998), la segunda obra *Missao Integral*,

ensaios sobre o reino e a igreja (Descoberta, 2005) y la tercera *La iglesia como agente de transformación: una ecclesiológica para la misión integral* (Kairos, 2003).

En el Capítulo 2 tratamos específicamente sobre la “Teología de la Misión” de René Padilla, a través de sus cuatro campos destacados: 1) Reino de Dios, 2) Cristología, 3) Misión Integral y 4) Ecclesiológica en vinculación al Reino.

En el primer campo sobre el “Reino de Dios” precisamos con las palabras de Padilla el término “Reino de Dios”, luego relacionamos “La Biblia y el Reino de Dios” a través de la Escatología del Nuevo Testamento y del Evangelio que es el mensaje del Reino de Dios en el mundo. Seguimos en el tema sobre “El Reino de Dios y la Historia”, tema en que comparamos brevemente los abordajes de las teologías de Padilla y Míguez Bonino, ya que estarán siendo más expresadas en el capítulo 3, capítulo que pone a Padilla de frente a las críticas de Míguez Bonino.

En el segundo campo sobre la Cristología, puntualizamos la “Cristología” de Padilla a través de sus palabras, relacionamos la Cristología con la Cultura, buscando definir una teología que ha nacido en este contexto cultural latinoamericano, conocida como “Teología de la Liberación” propuesta por el teólogo católico Gustavo Gutiérrez. Después de eso conformamos un análisis sobre la cristología popular latinoamericana, cristología que fue mantenida por la tradición de la iglesia católica a través de la cristiandad imperante en este continente. En seguida establecemos una relación entre la Cristología y la Ética, primero definiendo que es ética, en seguida tomamos las palabras de Padilla y del teólogo Jon Sobrino, uno de los principales cristólogos latinoamericanos, buscando en el final compararlas una con la otra a través del tema “Jesús de la Historia”. Por fin, en el último tópico de este campo, tratamos sobre “Cristología para la Misión Integral”, una cristología que afirma la integralidad de la encarnación, crucifixión, resurrección y exaltación de Jesucristo.

En el tercer campo, presentamos la Misión Integral, construyendo una definición según las palabras de Padilla, luego hablamos específicamente sobre la “Teología de la Misión Integral”, una teología que ha surgido como un camino de reflexión y práctica comprometidas con Dios y con el mundo, siendo una reflexión teológica sobre la acción de la iglesia, como anunciadora del Evangelio, en el

cuotidiano de la sociedad en que está insertada. Después de eso, tratamos sobre el “Desarrollo Histórico de la Misión Integral”, una historia que empieza desde el Congreso sobre la Misión Mundial en Wheaton, Illinois en los Estados Unidos (1966) hasta la Conferencia Mundial de Evangelización en Lausana, Suiza (1974), mostrando que el término “Misión Integral” comienza en Lausana 1974, como muchos piensan, sino que se inicia mucho antes. La “Misión Integral” tomaba su forma en cada conferencia que se sucedía, culminándose principalmente en el Pacto de Lausana. Al final de este campo de la Misión Integral, tomamos como ejemplo vívido el relato de la amistad de René Padilla con John Stott, una amistad que fue mucho más allá de las palabras.

En el cuarto y último campo reflexionamos sobre la “Eclesiología en vinculación al Reino”, buscando relacionar el Reino de Dios con la Iglesia y luego vamos a tratar sobre los “Requisitos para la Eclesiología para la Misión Integral”. Estudiar a la iglesia y su relación con el Reino de Dios siempre nos remite al estudio de la escatología, es decir, la doctrina de las últimas cosas. Con eso, la iglesia debe anunciar la venida de este Reino no solamente para el futuro, sino también para el presente. En medio de todo esto se busca estudiar la relación del Reino de Dios con la Iglesia prestando atención al aspecto soteriológico de la realidad que la iglesia vive como tensión escatológica entre el “ya y el todavía no del Reino”. Este aspecto soteriológico busca comprender la doctrina de la salvación y la mediación que Cristo hizo para salvar al hombre perdido en este mundo, pues en Cristo ya podemos disfrutar de las bendiciones de la salvación en carne, pero todavía no hemos visto la expresión consumada de ese dominio sobre la creación. Por fin, conoceremos sobre los “Requisitos para una Eclesiología para la Misión Integral”, requisitos que ofrecen un marco teórico para una eclesiología integral en que la práctica de la predicación del evangelio se da con efectos que buscan transformar la sociedad. Padilla enumera cuatro requisitos para una eclesiología para la misión integral que buscan habilitar una iglesia para la práctica de la misión integral: 1) El compromiso con Cristo, 2) Un discipulado cristiano, 3) La iglesia que vive su fe en comunidad, y 4) La iglesia que desarrolla sus dones. El objetivo principal de estos requisitos si son practicados, es la dirección que ellos

dan a la iglesia a fin de que sean comunidad de dones y ministerios; una comunidad de esperanza, fe y amor, y una comunidad que se estructura en función de la misión integral para la gloria de Dios.

El tema de nuestra tesis es “La Teología de la Misión de C. René Padilla frente a las críticas de José Míguez Bonino y Ricardo Gondim”, tema en que podemos ver la “Teología de la Misión” de René Padilla frente a las críticas de José Míguez Bonino y Ricardo Gondim. Míguez Bonino es un teólogo argentino que forma parte del protestantismo ecuménico, y Ricardo Gondim es un teólogo pentecostal brasileño que apoya tanto el ecumenismo como el diálogo interreligioso.

Por un tema de objetividad el campo de batalla a defender serán los mismos cuatro temas elegidos como puntos principales de la Teología de la Misión de René Padilla: 1) Reino de Dios, 2) Cristología, 3) Misión Integral, y 4) Eclesiología en vinculación al Reino. Míguez Bonino critica más al primero, segundo y cuarto campo mientras que Ricardo Gondim direcciona su crítica más específicamente sobre el tercer campo que es la Misión Integral.

En el capítulo 3, referimos primero a las críticas de Míguez Bonino y luego a las críticas de Ricardo Gondim. Luego en el inicio de este capítulo, hacemos un breve resumen de la vida y algunas de las principales obras de José Míguez Bonino. En la primera crítica de Míguez Bonino sobre el Reino de Dios, mostramos que Padilla explica que la iglesia es la mediadora del Reino mientras que Míguez Bonino afirma que el Reino no puede tener como escenario único a la dimensión eclesiástica, sino que el escenario del Reino de Dios es el cosmos, es toda la creación, a través de otras dimensiones como la política, cultural y económica. En la segunda crítica de Míguez Bonino sobre la Cristología, vemos una crítica a la interpretación sacerdotal de la teología evangélica en que priorizan más a la muerte y resurrección que la vida y ministerio de Jesucristo, mostrando que este énfasis tanto al sufrimiento como a la gloria de la resurrección y ascensión descuida la plena humanidad de Jesús. En la tercera crítica de Míguez Bonino sobre la “Eclesiología en vinculación al Reino”, observamos que Míguez Bonino critica a la postura de un grupo de teólogos protestantes evangélicos que

anhelaba crear una organización “más evangélica”, conocida como “Fraternidad Teológica Latinoamericana”. Míguez Bonino era protestante ecuménico, categoría que tenía como grupo principal al “Consejo Mundial de Iglesias”, un grupo que deseaba una “iglesia unida”, intento que no se logra completamente con la creación de esta organización “más evangélica”. Además de eso, aguzamos los sentidos con las definiciones de Padilla sobre lo que significa ser cristiano evangélico y cristiano ecuménico, y también constatamos la creación de la “Fraternidad Teológica Latinoamericana” con sus avances a lo largo de los años en América Latina. En medio de todo esto presentamos claramente las dos principales teologías latinoamericanas, la Teología de la Liberación, una teología católica, y la Teología de la Misión Integral, una teología evangélica, comparándolas una con la otra con el fin de establecer sus características principales.

En la cuarta crítica, vemos la de Ricardo Gondim sobre la Teología de la Misión Integral, teología que según Gondim ha tenido un impacto diminuto en América Latina. El impacto diminuto se da por un conflicto entre evangélicos del norte y evangelicales del sur, a través de una completa divergencia y distancia en lo que se producía en América Latina y Estados Unidos. Esta divergencia se consistía en torno de la “misión de la iglesia”, pues los “evangelicales del sur” insistían que evangelización y responsabilidad social eran dos componentes de un mismo mandato, mientras que los “evangélicos del norte” no cedían, pues la prioridad era la salvación eterna de las almas, y el alivio de las contingencias, que por más agudas que fueran, debían ser secundarias.

Aunque nos encontramos en medio a tales críticas, confirmamos la primera crítica de Míguez Bonino sobre el Reino de Dios, mientras que la segunda sobre la Cristología y la tercera sobre la Eclesiología en vinculación al Reino no la apoyamos. Sobre la cuarta crítica de Ricardo Gondim en relación a la Misión Integral, entendemos el conflicto entre evangélicos del norte y evangelicales del sur, pero insistimos en vigorar la Teología de la Misión de Padilla y comprobamos que ella continúa y continuará vigente para nuestros días actuales.

Capítulo 1: La trayectoria de C. René Padilla

1.1 – El contexto de la vida de C. René Padilla

Difícilmente podríamos conocer la vida de una persona sin que fuéramos a buscar primero el contexto en que ella haya vivido. A continuación estaremos haciendo un breve resumen de los escenarios familiares, políticos, religiosos y socioeconómicos de René Padilla.

1.1.1 – El escenario familiar

Carlos René Padilla nació el 13/10/1932, en Quito, Ecuador. Su familia provenía de un origen pobre, su padre era alfayate. Por la década de 1930, su familia se muda para la ciudad de Santa Fe de Bogotá (antiguo nombre de la capital Bogotá) en Colombia con fines de buscar una mejor condición de vida, donde René realiza sus estudios fundamentales.

Su familia era evangélica y vivía en una ciudad donde la presencia del catolicismo era muy fuerte, y por cuestión de persecución católica en contra a los evangélicos ellos vuelven a Ecuador, lugar donde René termina sus estudios de enseñanza secundaria. René tuvo seis hermanos y era el hijo del medio, pues tenía tres hermanos y tres hermanas. C. René Padilla considera a su padre Carlos Padilla como su primer maestro de teología, y a su madre como una mujer muy inteligente, pero que no tenía más que cuatro años de estudio. Aunque así, su padre deseaba que sus hijos siguieran su profesión de alfayate, pero su madre los incentivó a aplicarse en los estudios. Como fruto del incentivo de su madre, René revela el esfuerzo de la misma para que se pusieran a estudiar y, como resultado de eso, él es escritor y forma parte de una familia de escritores.

A los veintinueve años de edad en el año 1961, René Padilla se casa con Catalina Feser con la cual tuvo 6 hijos: Rubens, Ruth, Sara, Elisa, Margarita y René. Así como René era un gran maestro, Catalina también era una excelente maestra de teología, oficio que pudo ejercer en muchas instituciones teológicas.

Catalina pasa a la presencia del Señor en 21/11/2009, dejando huellas que impactaron no solo a René, su familia y a sus amigos cercanos a través de su ejemplo, “sino a generaciones de pastores y siervos del pueblo de Dios de toda América Latina”¹. René se queda viudo por casi 4 años cuando da comienzo a su segundo matrimonio, ahora con Beatriz en 11/05/2013 en Fundación – Magdalena – Colombia.

1.1.2 – El escenario político

Para tratar sobre el escenario político, necesitamos comentar sobre Ecuador y Colombia, países en que estuvieron directamente relacionados al inicio de la vida de Padilla (1932-1950), período en el realizó sus estudios de enseñanza primaria y secundaria, antes de irse a vivir a Estados Unidos.

1.1.2.1 – Ecuador

Padilla nació en la ciudad de Quito en 1932, pasa un período en Colombia y vuelve a Ecuador para terminar sus estudios de secundaria. En 1935, Ecuador pasa por una experiencia populista, una respuesta al caos social vivido en el país, liderada por el dirigente populista José María Velasco Ibarra. En 1939 muere el presidente Aurelio Mosquera Narváez y sube al poder Carlos Arroyo del Río, a través de elecciones fraudulentas. En 1944, una rebelión popular volvía a poner Ibarra en el poder, pero solo duró hasta 1946, cuando “una agitación social le obligó a convertir su régimen en dictadura, e Ibarra fue derrocado por un golpe de estado en 1947. La inestabilidad política seguía predominando y pocos presidentes podían acabar su mandato”².

¹ *Catalina Feser de Padilla 1932-2009*. Artículo en línea. Tomado de www.kairos.org.ar, 2015-12-02.

² Olivier Dabene. *La América en el siglo XX*. Madrid: Síntesis, 2000, pág. 98.

1.1.2.2 – Colombia

Padilla cumple su enseñanza primaria en Colombia. “En 1930, el Partido Liberal accede al poder después de cincuenta años en la oposición, desmantelando a un partido conservador dividido”³. El gobierno se alternaba entre liberales moderados: Enrique Olaya (1930-1934); Eduardo Santos (1938-1942); y liberales radicales: Alfonso López Pumarejo (1934-1938; 1942-1945), estos últimos actuando de manera más voluntarista en favor del acercamiento de la clase obrera al liberalismo.

Entre 1946-1950 el partido conservador vuelve nuevamente al poder y quien gobierna es Mariano Ospina Pérez. Durante su mandato se acentuaron las revueltas entre liberales y conservadores, de tal manera que el 9 de abril de 1948 se desató el asesinato de Jorge Gaitán, líder del partido liberal. A partir de ahí se empieza una serie de manifestaciones en contra a ese asesinato que se quedó conocida como “Bogotazo”. Entre 1948 y 1958 estalla un periodo denominado “La violencia” en que se estima la muerte de más de 200000 personas. El partido conservador estaba vinculado a grupos de autodefensa como la “Policía Chulavita” y el grupo “Los Pájaros”, que eran muy temidos por su gran influencia y crueldad.

La mayoría de los protestantes eran seguidores del partido liberal. Con eso, muchos evangélicos fueron perseguidos, hasta por fanáticos de la Iglesia Católica Romana que se aprovechaban de la oportunidad que les era dada por “la Violencia”. Padilla comenta como era la persecución religiosa en Colombia:

Hice mi enseñanza primaria en Colombia, fue expulsado de la escuela cuando estaba haciendo el tercero año por no asistir una procesión, lo cual muestra un poco de la situación que viven los evangélicos en Colombia en estos años. En la década de 30 y aún más posteriormente, en parte por causa de la persecución religiosa (...) mi familia volvió a Ecuador.⁴

³ *Ibid*, pág. 77.

⁴ Victor Rey. *Conversaciones desde la fe*. Quito: CLAI, 2004, pág. 38.

1.1.2.3 - Escenario Político en América Latina

Observando los escenarios políticos en Ecuador y Colombia, podemos percibir que René Padilla y su familia entre los años 1932 y 1950 han pasado por varias pruebas, pero al fin vencieron. Con certeza, no era aquello que ellos querían, pero infelizmente fue lo que sucedió. Años más tarde, a partir de la década de 1960, igual a lo sucedido anteriormente, en muchos países de América Latina, muchas fuerzas políticas revolucionarias se levantaban contra sus gobiernos, y en consecuencia, la elite conservadora de cada país tenía que hacer alianzas con el poder militar para contener esas fuerzas contrarias, desatando las conocidas “dictaduras militares”, es decir, “formas de gobierno autoritario en la cual, en mayor o menor grado, las instituciones ejecutivas, legislativas y judiciales son controladas por las fuerzas armadas que impiden cualquier forma de control democrático”⁵.

Infelizmente muchas personas de variadas comunidades cristianas sufrieron bajo estos regímenes llegando unas a desaparecer, otras a morir bajo el uso de la fuerza, violencia y tortura.

1.1.3 – El escenario religioso

Con la presentación del escenario político de América Latina, específicamente de Ecuador y Colombia, se nos va a facilitar explicar el escenario religioso, ahora de una manera más amplia, tratando de acontecimientos muy importantes en el siglo XX.

1.1.3.1 – Ecuador

Ecuador fue uno de los últimos países de América Latina en abrir sus puertas para el trabajo protestante por causa de la fuerte presencia del catolicismo romano. En 1930, el Congreso Ecuatoriano y el presidente Dr. Isidro Ayora,

⁵ *Dictadura Militar*. Artículo en línea. Tomado de es.wikipedia.org, 2015-04-30.

concede el permiso para funcionar la Estación Radial HCJB como “La Voz de los Andes” con su sede en Quito. Se empezaba ahí la historia de uno de los instrumentos de radiodifusión usados para la propagación de la fe evangélica más importantes de América Latina. En 2005, en un logro considerable, esa radio “después de 20 años de cooperación en el esfuerzo *World by Radio* (El mundo por la radio), sólo quedan 59 de los 372 idiomas originales que todavía necesitan programación radial cristiana”⁶.

René Padilla tuvo el honor de participar de las programaciones de esta radio. Él afirma en entrevista: “Yo empecé mi vida como predicador, aun cuando cursaba la Secundaria en el Colegio Mejía de Quito. Antes de completar 18 años de edad empecé a predicar en HCJB - la Voz de los Andes”.⁷

1.1.3.2 – Colombia

Algo destacable que también sucedió en la evangelización de América Latina ocurrió en el año 1968 en Medellín – Colombia fue la Segunda Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), un organismo que representa y agrupa a los episcopados del continente. En medio de un contexto internacional particularmente agitado (como vimos en el escenario político detallado anteriormente), con manifestaciones de todo tipo que pedían un mundo más libre y justo, el CELAM decidió comprometerse con la causa de los sectores populares de América Latina.

En los años sesenta, el papa Juan XXIII, líder de la Iglesia Católica Romana, convoca a la misma a un concilio llamado “Concilio Vaticano II (1962-65)”, con el fin de renunciar a una cristiandad de tipo medieval y dar así un paso fundamental hacia una mejor comprensión del mundo moderno. En 1966, murió en combate Camilo Torres, cuyo ejemplo se convirtió en un modelo para muchos latinoamericanos. En 1967, la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI le

⁶ *Historia de HCJP*. Artículo en línea. Tomado de www.radiohcjb.org, 2015-04-14. La Radio HCJB, la Voz de los Andes, funciona hasta los días de hoy.

⁷ C. René Padilla. *Hacia una teología evangélica latinoamericana: ensayos en honor de Pedro Savage*. San José: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1984, pág. 114.

concedió gran importancia a las luchas revolucionarias y concluyó que sin un verdadero desarrollo no podría haber paz en el mundo. Todo concordó para la realización de esta conferencia, pues en la segunda mitad de la década de 60 nacería una teología innovadora y hasta cierto punto revolucionaria conocida como la “Teología de la Liberación”⁸, que no dudaba en afirmar que la pobreza y la exclusión también constituían una forma de pecado, y llamaba a los católicos a luchar para liberarse de tales males. “Medellín 1968” marcó un hito en la historia de la Iglesia Católica Romana que según Padilla, “marcó el comienzo de una clara opción preferencial por los pobres y esto por parte de una jerarquía tradicionalmente identificada con los poderosos”⁹.

1.1.3.3 – El escenario religioso en América Latina

La realidad religiosa en América Latina era marcada por la presencia de la Iglesia Católica. En medio a eso, hubo dos eventos misioneros muy importantes en el siglo XX que han servido para repensar esta realidad religiosa en América Latina. El primero fue la Conferencia Misionera de Edimburgo (1910) y el segundo fue el Congreso Evangélico de Panamá (1916). Muchos divergían sus opiniones si América Latina todavía era una región cristianizada o no y si era vista o no como una meta de la acción misionera. La Conferencia Misionera de Edimburgo no consideró a América Latina como un continente a ser evangelizado, pues veían a la raza humana dividida en un "mundo cristiano" que incluía a Europa y las Américas y otro "no-cristiano" que comprendía a Asia, África y las Islas del Pacífico. Gonzalo Báez Camargo, biblista y periodista mexicano nos aclara:

En otros términos se agrupaban de un lado un bloque de naciones cristianas, civilizadas que enviaban misioneros, y del otro lado un bloque de campos misioneros no-cristianos, incivilizados, que recibían misioneros. Esta clasificación global pecaba de ingenua y daba lugar a flagrantes inconsistencias, como la de ubicar a América Latina en el primer bloque y excluir de Edimburgo a los

⁸ Más adelante, estaremos analizando específicamente a esta teología.

⁹ C. René Padilla. *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, pág. 9.

misioneros evangélicos que llevaban trabajando allí más de medio siglo. Los condenaban a ellos y a los cientos de miles de protestantes latinoamericanos que ya para 1910 existían, a ser una especie de parias excluidos del movimiento ecuménico.¹⁰

Seis años más tarde, en el Congreso de Panamá (1916), organizado por la Comisión de Cooperación en América Latina (CCAL), decide que América Latina debería ser considerada como un continente a ser evangelizado. Juan Kessler explica sobre este evento misionero en Panamá destacando la importancia del mismo a la misión en América Latina:

Aquel encuentro fue un hito decisivo para la tarea misionera evangélica en estas tierras. Fue precedido de un estudio cuidadoso de la situación, basado en información enviada por corresponsales misioneros de todo el continente, material con el cual funcionaron diez comisiones de trabajo. Los tres tomos que resumen los trabajos del congreso nos dan una clara idea del alcance de la misión protestante en estas tierras y de los resultados que había obtenido. El Congreso reflejó también la actitud autocrítica de las misiones participantes que reconocían los defectos de su obra y buscaban nuevas formas de cooperación y coordinación.¹¹

1.1.4 – El escenario socioeconómico en América Latina

Después de tratar de los escenarios político y religioso, vamos a dar un pantallazo sobre la situación socioeconómica de América Latina, más específicamente en relación a los movimientos migratorios. René Padilla explica que:

Varios países de nuestra América Latina democrática se han convertido en verdaderos productores de refugiados que, sin necesariamente usar ese apelativo, han tenido que huir de su país o región de origen en busca de seguridad física y/o material.¹²

Olivier Dábene comenta que “la población de América Latina pasó de 95 millones en 1925 a 157 millones en 1950 al tiempo que, si en 1929 la población

¹⁰ Samuel Escobar. *Tiempo de Misión. América Latina y la misión cristiana hoy*, Ed. Digital, 1999, pág. 24-25.

¹¹ *Ibid*, pág. 25.

¹² C. René Padilla. *Misión al extranjero*. Revista Iglesia y Misión, 1994, pág. 4 (68).

urbana representaba el 30% del total, esta proporción era del 45% en 1950”¹³. Los estudios socioeconómicos tienen la “la intención de conocer aspectos propios de una persona investigada, tales como su situación económica actual, su forma de vida, su entorno familiar y social”¹⁴. En vista de eso, estos estudios buscan denunciar la incapacidad de la economía exploratoria de proporcionar un criterio digno de bienestar y mejoría de vida. Con los desplazamientos migratorios, tanto emigratorios (personas que dejan su propio país para vivir en otro país distinto) como inmigratorios (movimiento de entrada de personas de un país para otro), se observa un retardo del crecimiento continuo y se ve un aumento de la desigualdad social. Tenemos como ejemplo el caso de la Argentina, país que René Padilla reside desde el año de 1967:

Se calcula que la inmigración europea que se llevó a cabo desde fines del siglo pasado hasta la iniciación de la II Guerra Mundial llegó a más de un millón de personas, al cual se sumó otro medio millón en el periodo de posguerra. En estos últimos años, por otra parte, han ingresado al país más de dos millones de inmigrantes precedentes de Bolivia, Paraguay, Chile y Perú, de los cuales unos 800.000 no tienen documentos de radicación.¹⁵

Raymond Bakke en su libro “Misión integral en la ciudad”, trata sobre la inmigración en Estados Unidos y explica que “todo lo que los misioneros han hecho en el exterior, ahora tenemos que hacer aquí en casa, en las ciudades”¹⁶ y que la “la misión hoy debe trabajar en ambas puntas de corrientes migratorias: en nuestras propias ciudades y en el exterior”¹⁷. Jorge Maldonado, un teólogo que ha pasado por la experiencia de la migración por unas cuantas veces explica que “todo movimiento migratorio es una transición y en el espacio tiene repercusiones sociales, psicológicas, económicas y pastorales”.¹⁸

¹³ *La América en el siglo XX*, pág. 75.

¹⁴ *¿Qué es un estudio socioeconómico, cuál es el contenido y que tipos de socioeconómicos existen?*, tomado de corporativoserca.com, 2015-12-02.

¹⁵ C. René Padilla. *Dios ama al extranjero*. Revista Iglesia y Misión, 1994, pág.13 (77).

¹⁶ Raymond Bakke. *Misión Integral en la Ciudad*. Buenos Aires: Editorial Kairós, 2002, pág. 88.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Jorge E. Maldonado. Migraciones y familia: dinámicas y procesos en las familias hispanas inmigrantes. En Alberto F. Roldán y otros (eds.), *La iglesia latinoamericana: su vida y misión*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 2011, pág. 224.

René Padilla afirma que el “problema se ha agudizado notablemente como resultado del capitalismo salvaje que, en nombre de la modernización, se ha impuesto en nuestros países los últimos años”¹⁹. El conjunto latinoamericano presenta un futuro desolador y dificultades para avanzar por un camino seguro e independiente. La pobreza de las grandes mayorías engendra atraso económico, reduce y deforma el crecimiento del mercado nacional y frustra las posibilidades de incrementar el crecimiento firme de la industria y de las demás actividades económicas. No se puede alcanzar la justicia social bajo el actual marco internacional y nacional. Esto demuestra que es cada vez más necesario analizar la realidad y la naturaleza de los males para tratar de encontrar las fórmulas que permitan, en forma precisa, resolverlos en su origen. En suma, ningún país latinoamericano ha podido encontrar el círculo virtuoso del desarrollo. Míguez Bonino comenta sobre el subdesarrollo latinoamericano:

El subdesarrollo latinoamericano es la sombra del desarrollo nordatlántico; el desarrollo de ese mundo se construye sobre el subdesarrollo del tercer mundo. Las categorías básicas para comprender nuestra historia no son desarrollo y subdesarrollo, sino dominación y dependencia. Este es el centro del problema.²⁰

Esa relación de dominación norteamericana y dependencia latinoamericana muestra la ganancia norteamericana arriba de los países subdesarrollados, lo que acaba llevando a consecuencias de pobreza y opresión a los dominados. René Padilla explica:

El empeoramiento de la situación económica de los países latinoamericanos y la consecuente pauperización de las grandes mayorías son puestas en evidencias por las cifras provistas por la CEPAL en su informe sobre la Magnitud de la pobreza en América Latina (1990). Según este, en 1980 los pobres eran 135 millones, en 1986 eran 170 millones, y en 1989 eran 183 millones, con 83 millones de indigentes. El problema que tales cifras plantean no es solo económico sino ético, especialmente cuando se las compara con las que muestran los ingentes gastos mundiales con armamentos.²¹

¹⁹ *Misión al extranjero*, pág. 4 (68).

²⁰ José Míguez Bonino. *La fe en busca de la eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, págs. 39-40.

²¹ *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, págs. 7 y 8.

A través de las líneas históricas podemos percibir que la intención norteamericana siempre fue dominar desde su inicio o favorecer a alguien en vistas de su propio objetivo. Padilla completa:

El estudio histórico de las relaciones EE.UU. – América Latina, sin embargo, muestra que la doctrina Monroe siempre ha sido usada para favorecer los poderes políticos y económicos de los EE.UU. como potencia mundial (...) La doctrina Monroe fue un autonombramiento: no se consultó a las naciones latinoamericanas sobre el tema de su seguridad frente a las naciones europeas. El gobierno de los EE.UU. simplemente dio por sentado que los países de América Latina estarían o bajo su control o bajo el control de sus enemigos.²²

Siendo así, infelizmente vivimos en una economía que beneficia a pocos y sacrifica a millones. Los dos temas tratados anteriormente que se refieren a las migraciones y a la dominación - dependencia nunca deben ser motivos de que la iglesia se quede sin poder de acción. Por el problema ser más ético que económico en sí, la iglesia debe hacer dos frentes de trabajo que busquen tratar estos problemas. El primero problema relacionado al efecto migratorio muestra que:

A lo largo de todo este proceso migratorio la iglesia tiene oportunidad de ejercer sus ministerios (kerigmático, docente, diaconal) a favor de cada vez más personas que dejan su terruño para buscar una mejor vida (...) Un trabajo pastoral adecuado con los inmigrantes conducirá a la iglesia a participar en las luchas de la comunidad más amplia en busca de justicia, paz y mejores políticas migratorias.²³

Ya el segundo problema relacionado al factor dominación – dependencia, René Padilla concluye cómo la iglesia latinoamericana debe ejecutar su misión:

La misión cristiana en las Américas requiere hoy una minoría creativa que encarne la ética del Reino, que viva por el poder de la esperanza del tiempo venidero, e invite a las personas a dejar su antigua manera de vivir y a creer que en Jesucristo una nueva creación ha irrumpido en la historia para sanar a las naciones.²⁴

²² C. René Padilla. La misión cristiana en las Américas una perspectiva latinoamericana. En Samuel Escobar (ed.), *Misión en el camino. Ensayos en homenaje a Orlando Costas* (6ª. Ed.). Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, págs. 68-69.

²³ *La iglesia latinoamericana: su vida y misión*, pág. 234.

²⁴ *Misión en el camino. Ensayos en homenaje a Orlando Costas*, pág. 94.

1.2 – Principales obras prácticas y escritas de Padilla

1.2.1 – Su vida académica

En el año de 1953, René decide estudiar en EUA en la ciudad de Illinois en el Wheaton College, para hacer filosofía y teología (1954-1957) y luego una maestría en teología concluida en 1959. Con el término de la maestría, en 1961 Padilla se casa con Catalina y se muda para Buenos Aires, Argentina. De 1963 a 1965, René se muda para Manchester, Inglaterra, con su esposa y dos hijos hasta aquel momento, para realizar sus estudios doctorales de Ciencias Bíblicas en la Universidad de Manchester en Inglaterra, bajo la orientación do Dr. F. F. Bruce. Su tesis fue intitulada “Iglesia y Mundo, un estudio de la relación de la iglesia y el mundo en la enseñanza del apóstol Pablo”. Con esta tesis, él fundamenta una rica producción teológica con sólida exegesis, vinculada a la actividad evangelizadora, docente y pastoral. Después de pasar este período en Inglaterra, Padilla se queda el año de 1966 entre Perú y Colombia, teniendo un período de este año en ambos países y en 1967 se instala definitivamente en Buenos Aires, Argentina, donde vive hasta los días de hoy.

1.2.2 – Su liderazgo eclesiástico

Junto a su período de estudios universitarios de 1954 a 1957, René se preocupa en ejercer la práctica de lo que estudiaba buscando tener experiencia ministerial a través de amistades con inmigrantes portorriqueños y mexicanos. En el año de 1958, él participa de un Congreso de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE), que más tarde en el año de 1959 él iría vincularse, y luego ser nombrado por la comunidad como secretario itinerante, con el deber de acompañar el movimiento estudiantil evangélico en Ecuador, Venezuela, Colombia y Perú. En este congreso, él pudo conocer dos grandes amigos, los peruanos Samuel Escobar y Pedro Arana.

Después de ser nombrado secretario general de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE), René se muda para Buenos Aires, Argentina. En este país, se torna director de Ediciones Certeza y de la Revista Certeza. René y su esposa Catalina también hacían parte del equipo pastoral por largos años en la Iglesia Bautista en La Lucila, Buenos Aires. En esa iglesia, René desarrolló un ministerio entre moradores de “villas miseria” y con drogadictos. Vale resaltar que hasta los días de hoy René sigue trabajando en esta misma iglesia.

El ministerio con estudiantes universitarios en Argentina y el resto de América Latina durante aquellas décadas turbulentas con muchos cambios sociales fue la fuente del pensamiento teológico de Padilla, favoreciendo con que él tuviera larga experiencia en este campo. De 1959 a 1982, trabaja en esta organización evangélica asumiendo diversas tareas, evangelizando y formando discípulos en las universidades. René atestigua de esta experiencia:

La C.I.E.E. ha sido un verdadero semillero de líderes con una espiritualidad que incluye el cultivo de una mente cristiana (...), que ha hecho un aporte singular al redescubrimiento de la misión integral en círculos evangélicos en América Latina (...) y que la C.I.E.E ha ejemplificado con su propia vida y ministerio el significado de la unidad en Cristo.²⁵

Samuel Escobar, su amigo desde C.I.E.E. hasta los días actuales, confirma:

La comunidad me ofreció también la rica experiencia de reunirnos alrededor de la Palabra de Dios con los colegas del equipo de asesores de los primeros tiempos: René Padilla, Pedro Arana, John White, Ruth Siemens, Felicity Houghton, Wayne Bragg, Mirian Luster, Douglas Stewart, Ramón Rojas. A veces de manera espontánea y a veces como fruto de un plan cuidadoso tuvimos memorables experiencias de estudio inductivo de la Biblia. (...) Los grupos de estudiantes evangélicos representaban en muchos casos experiencias de educación alternativa, ámbitos de libertad en contraste con la rigidez y el dogmatismo de la propia universidad o de ciertas iglesias.²⁶

²⁵ C. René Padilla. *Visión Global - práctica local*. Revista Iglesia y Misión, 1998, pág. 5.

²⁶ Samuel Escobar. *La Comunidad como escuela de formación integral*. Revista Iglesia y Misión, 1998, pág. 11.

En 1976, René y un grupo de asesores de CIEE, fundan la Comunidad Kairós que tiene “como propósito principal estimular a cristianos y cristianas a profundizar su fe en Jesucristo y a relacionarla con su vida práctica y con la misión de la iglesia en la comunidad”²⁷. En 1987, la Comunidad Kairós pasa a ser llamada Fundación Kairós, con los poderes de una organización no gubernamental (ONG) según las leyes de la República Argentina.

En la actualidad, C. René Padilla es su presidente emérito y su hija Elisa es integrante del Consejo de Administración. La Fundación Kairós tenía ahora una tarea más amplia: “promover el discipulado cristiano y la misión integral, entre las iglesias locales, desde una perspectiva evangélica y ecuménica con un enfoque contextual e interdisciplinario”²⁸. Lo que antes era una tarea dada para estimular cristianos y cristianas personalmente a la vida práctica en relación a la misión de la iglesia, ahora se le da de forma pluralizada, pues tienen la tarea de promover el discipulado cristiano y la misión integral no solo entre cristianos, sino entre iglesias locales, que representan el cuerpo de cristianos. Para que hubiese una misión más efectiva, era necesario una comunidad que vivenciase y encarnase esa misión, de tal manera que la comunidad y la misión complementase una a la otra. Para Padilla, la iglesia tiene que ser “una comunidad que nos ayude a crecer en nuestro compromiso con el Señor de la Iglesia y de la historia, quien nos ha llamado al servicio de su Reino”²⁹.

En 1982, René deja al CIEE, pero continúa a trabajar en el campo de la literatura juntándose a la “Misión en América Latina”, tornándose editor asociado del Editorial Caribe (una revista española). En 1984 se le nombran como secretario general de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, de la cual fue uno de sus fundadores en 1970.

Durante su peregrinación teológica, René Padilla ministró clases y enseñó en universidades y seminarios. Publicó libros y artículos, además de participaciones efectivas en conferencias y congresos. Actualmente está dedicándose a la dirección de las Ediciones Kairós y a los continuos viajes en

²⁷ ¿Quiénes somos? Artículo en línea. Tomado de www.kairos.org.ar, 2015-04-25.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ C. R. Padilla. *Comunidad y Misión*. Revista Iglesia y Misión, 1994, pág. 5.

representación a la Teología de la Misión Integral por el mundo. René Padilla es la voz de esta teología y uno de los principales representantes de esta teología latinoamericana. La contribución de Padilla en la fundación de FTL³⁰ en 1970, en el Congreso de Lausana en 1974 (un marco culminante en la elaboración de una teología latinoamericana) y en los CLADEs³¹ (Congresos Latinoamericanos de Evangelización) I a V en los respectivos años 1969 (Bogotá – Colombia), 1979 (Humpaní – Perú), 1992 (Quito – Ecuador), 2000 (Quito – Ecuador) y 2012 (Costa Rica) promovidos por la FTL (Fraternidad Teológica Latinoamericana), fueron extremadamente considerables, por tratar de la progresión del pensamiento de la teología latinoamericana en la trayectoria de la misión integral.

1.2.3 – Principales Obras escritas

Aquí vamos a tratar de tres obras editadas por René Padilla, consideradas por el tesista como las tres principales, en que recibirán un breve resumen con sus análisis.

1.2.3.1 - PADILLA, C. René. (Ed). *Bases bíblicas de la misión, perspectivas latinoamericanas*. Grand Rapids: Nueva Creación, 1998.

Este libro está dividido en cuatro partes. La primera parte se analiza la búsqueda histórica de los fundamentos bíblicos de la misión, la segunda parte toma como base los libros del Antiguo Testamento, haciendo un enfoque bíblico contextual, desde el punto de vista del contexto bíblico como de nuestro contexto latinoamericano, la tercera parte trabaja la misión desde la perspectiva apocalíptica y del Nuevo Testamento. La misión es realizada en el medio de la persecución y de la opresión, con vistas de liberar el individuo de estas ataduras;

³⁰ En diciembre de 1970, en Cochabamba – Bolivia, René Padilla y otros 24 asistentes fundan la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Ver Samuel Escobar. *Evangelio y Realidad Social*. Texas: CPB, 1987, pág. 219.

³¹ Los CLADEs fueron extremadamente importantes para la historia de la teología latinoamericana, porque en ellos se define lo que es la Misión Integral, se madura la propuesta, y luego se pone en actividad lo que se fue levantado y discutido llevando a tener grandes resultados.

la misión es la ejecución del discipulado radical; con su centro en la persona y obra de Jesucristo. En la cuarta parte del libro se aborda el tema del sufrimiento en la misión y el contexto latinoamericano, la cuestión del servicio laico, tanto en el ministerio de Jesús como en la iglesia primitiva, y sus implicaciones para nuestra misión que es realizada en el medio de un contexto de opresión y corrupción.

Este libro presenta de forma clara y precisa un análisis bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sobre las perspectivas de la *Missio Dei* y del papel del pueblo de Dios en esa misión, de acuerdo con nuestro contexto latinoamericano, lo que lleva a ser relevante para nuestra misión.

Lo que se percibe también es que los autores son personas totalmente vinculadas a la práctica misionera en nuestro continente, lo que facilita tremendamente nuestros estudios e interpretaciones sobre este tema.

1.2.3.2 - PADILLA, C. René. *Missao Integral, ensaios sobre o reino e a igreja*. Londrina: Descoberta, 2005, 215 páginas.

El autor realiza un análisis bíblico y contextual, desde la experiencia de América Latina; teniendo como marco teórico la misión integral, proponiendo una evangelización inseparable a la Palabra de Dios, y que anuncie los valores del Reino de Dios.

René Padilla explica que la evangelización se relaciona con el evangelio que se proclama. El mundo está subyugado por un sistema maligno opresor con empeños humanista, materialista y consumista. El evangelio que es anunciado tiene carácter escatológico, pues presenta a Jesucristo como Señor y Salvador y espera que el hombre tome actitud de fe y se arrepienta de sus malos caminos, de tal manera que este venga a ser ético en sus acciones. Es cada vez más grande la necesidad de la producción de una teología latinoamericana propia nuestra, que no sea influenciada por la teología producida en los Estados Unidos y Europa. El anticristo es el dominador, manipulador y opositor principal del Reino de Dios, una dominación que es mantenida por su poder de seducción sobre los hombres para que estos vengan a ser más materialistas, a través de la mejora y del crecimiento

económico. La evangelización-discipulado que tome en serio el Señorío de Jesucristo, es la solución para el problema, un problema que solo puede ser superado efectivamente a través de la unidad entre iglesias ricas y pobres, en que viven y aprenden una con las otras.

El principio de unidades homogéneas es contrario al principio bíblico de la unidad de la iglesia. René Padilla cuestiona el uso del PUH para la evangelización porque el Nuevo Testamento no da testimonio de ello, por el contrario, la práctica misionera de la iglesia primitiva descarta literalmente esa posibilidad. René confirma:

En la iglesia primitiva se proclamaba el evangelio a todos, fuesen judíos o gentiles, esclavos o libres, ricos o pobres, sin distinciones. Con mucha frecuencia durante la misión a los gentiles, judíos y gentiles escuchaban el evangelio estando juntos. No hay la menor indicación en el Nuevo Testamento de que la iglesia apostólica haya tenido una estrategia misionera basada en la premisa de que la formación de iglesias sería más efectiva si fuese llevada a cabo con base en unidades homogéneas separadas, y debería, por lo tanto, ser realizada según las divisiones raciales y sociales (...). El análisis anterior nos conduce a la conclusión de que el énfasis del movimiento de Crecimiento de la Iglesia en las unidades homogéneas, está con efecto, en oposición directa a la enseñanza y la práctica apostólica relativa al crecimiento de la iglesia. No es posible construir una metodología misionera correcta sin contar con una misiología bíblica sólida como fundamento (...) Debido a su negligencia con relación a la enseñanza bíblica sobre la unidad de la iglesia, ella se convirtió en una misiología hecha bajo medida para iglesias e instituciones cuya función principal en la sociedad es apoyar el estatus quo (...) La misiología que la iglesia necesita hoy no es una que conciba el pueblo de Dios como una entrevista hecha con la sociedad que le rodea, sino que la conciba como un punto de interrogación hecho carne que cuestione los valores del mundo”³².

Jesús escogió un estilo de vida sencillo y pobre, pero vivió libremente entre los ricos. En la iglesia primitiva se ve la búsqueda de un compromiso que libere al hombre de la pobreza, tanto en el sentido personal, a través de la satisfacción y complacencia, como en el sentido comunitario, a través de la comunión y participación.

³² C. René Padilla. *Missao Integral* (2da. Ed.). Londrina: Descuberta, 2005, págs. 177-180.

El Reino de Dios se empieza con la llegada de Jesucristo y consumará en su segunda venida. La iglesia hace parte de este Reino, pero no es este reino. Este libro nos proporciona estudios relevantes para la misión de la Iglesia en América Latina, muestra también a las influencias teológicas que han dado forma a nuestro contexto y plantea algunas acciones que busquen cambiar la realidad de la iglesia evangélica latinoamericana.

Nuestro contexto latinoamericano es un contexto de pobreza, explotación y de injusticia. Cada vez más es necesario que la iglesia ejerza un liderazgo que mantenga una postura ética y profética, que enriquezca con el contenido teológico presentado por el autor de esta obra.

1.2.3.3 - Padilla, C. R. y T. Yamamori, eds. (2003). *La iglesia como agente de transformación: una ecclesiólogía para la misión integral*. Buenos Aires: Kairos.

Este libro está dividido en dos partes. En la primera parte, los autores proponen marcos teóricos para la misión integral de la iglesia y en la segunda parte se ofrece algunos modelos eclesiales de la misión integral.

En la primera parte, vemos la participación de René Padilla, Nancy Bedford, Samuel Escobar, Alberto Roldán, Pedro Arana, Hugo Santos, Alberto Guerrero y Josué Fonseca. René Padilla presenta el marco del discipulado integral, un discipulado que se preocupa con la correcta visión bíblica de la iglesia y el lugar de los dones y ministerios en esta iglesia. Nancy Bedford trae el marco teológico de pentecostalidad, ecumenismo, inclusión y ubicuidad, y concluye con el desafío de un discipulado perceptivo para la iglesia. Samuel Escobar continúa con el carácter comunitario de la Iglesia, y propone que esta venga a tener una pastoral liberadora en el lugar de ser manipuladora. Alberto Roldán propone el marco del sacerdocio de todos los creyentes, como clave principal para una ecclesiólogía misionera integral. Pedro Arana propone una ecclesiólogía integral que sea trinitaria, teniendo la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y comunidad del Espíritu. Hugo Santos muestra algunas herramientas de la psicología, que nos

ayudan a analizar las estructuras eclesiológicas. Alberto Guerrero propone una eclesiológica de misión integral, que forme líderes siervos y no sólo líderes. Josué Fonseca analiza el culto, la liturgia, y la influencia en la misión integral de ambas las dos.

En la segunda parte, parte que ofrece algunos modelos eclesiales de la misión integral, vemos la participación de Pedro Arana, René Padilla, Mauricio Solís y Sabanes Plou. Pedro Arana trae como ejemplo práctico de misión integral una acción de una congregación en Lima, Perú, que pasa por la barrera social en tu ciudad, alcanzando otra comunidad, a través del servicio, evidenciando el surgimiento de grandes frutos. René Padilla relata la historia de cómo una iglesia en Buenos Aires, Argentina, se involucra con la recuperación de drogadictos y en consecuencia comienza a actuar en otras áreas de misión urbana, lo que resulta en la creación de la Fundación Kairós y sus variados ministerios. Mauricio Solís narra la historia del Centro Cristiano de Adoración en San José, Costa Rica, de cómo esta iglesia se involucra con la comunidad y se agranda a través de una red de servicios comunitarios que dinamiza en todas las envolturas delante de su pueblo. Por fin, Sabanes Plou, trae el ejemplo de dos iglesias de diferentes tradiciones que se unen y comienzan un trabajo con jóvenes y adolescentes en pro de evangelización integral, en Buenos Aires, Argentina.

Siendo así, la conclusión que tenemos es que este libro clarifica los motivos bíblicos y objetivos para la misión integral, con los marcos teóricos para la obra misionera y los modelos misionales para la ciudad, lugar tal que exige una buena contextualización eficaz del Evangelio.

Capítulo 2: Teología de la Misión de René Padilla

Para que tratemos sobre la teología de la misión de René Padilla, es necesario puntualizar primero lo que es y lo que hace la teología de la misión.

Pablo Deiros define a la teología de la misión como “la aplicación práctica de la Biblia y la reflexión cristiana sobre la orden de Dios a su pueblo de ser mensajeros del Evangelio a todas las naciones”³³. Andrés Kirk explica que la teología de la misión hace “la labor de mantener bajo escrutinio y examinar las mejores prácticas de todas las áreas de la obediencia misionera”³⁴.

La Teología de la Misión es una teología que busca interrelacionar tres áreas relacionadas a la misión: la Palabra (texto), la Iglesia (comunidad de fe) y el Mundo (contexto de la misión). Muchos pensadores y teólogos de la misión han sugerido sobre cuáles son las áreas aplicables para la práctica del estudio de la misión y han entendido que el conjunto que sirve como una estructura básica para el estudio de la misión es la “palabra, iglesia y mundo”, pues los tres necesitan ser investigados para que puedan llegar a una interpretación justa, clara y precisa de la palabra, de la misión y del mundo. C. René Padilla fue uno de los que concordaron con ese conjunto tripartito entendiendo que la Biblia apoya a la misión en la iglesia y en el mundo. Carlos Van Engen va más allá, pues incluye también una cuarta área o esfera conocida como “peregrinaje personal de los agentes de Dios”³⁵, un punto muy importante para integrar de manera más completa la construcción de una teología de la misión que responda más a su realidad. Carlos Van Engen afirma: “la Teología de la Misión busca la interrelación de cuatro esferas o ámbitos de información que informan al teólogo de la misión: la Biblia, la iglesia, el contexto y el peregrinaje personal de los agente humanos de la misión de Dios”³⁶.

³³ *La iglesia latinoamericana: su vida y misión*, pág. 59.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid*, pág. 61.

³⁶ *Ibid.*

Siendo así, la palabra sirve como “base bíblica de la misión”³⁷ porque en ella muestra los actos de Dios en la historia humana en los variados contextos de la vida de los hombres y mujeres. Carlos Van Engen completa:

La teología de la misión muestra lo mejor de sí cuando está íntimamente comprometida con el corazón, la cabeza, la mano y el servicio (ser, conocer, hacer y servir) de la misión de la iglesia. Es una búsqueda personal, cooperativa, comprometida y profundamente transformacional. Es una comprensión siempre nueva y más profunda de las maneras en que el pueblo de Dios puede participar más fiel y eficazmente en la misión de Dios en el mundo amado por Dios.³⁸

En el capítulo I estuvimos tratando sobre la trayectoria de la vida de René Padilla, ahora vamos a tratar sobre la teología de la misión del mismo. René es protestante evangélico, forma parte de la generación de pensadores provenientes tanto de denominaciones tradicionales como de iglesias independientes y que se agruparon en la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Su trabajo teológico, literario y editorial se empezó en 1967 y sigue hasta los días actuales. Mauricio Solís afirma que la teología de la misión de René Padilla:

Se originó de la inconformidad con las fórmulas teológicas espiritualizadas e individualistas que se habían venido utilizando por décadas en el continente latinoamericano y que frecuentemente hacían caso omiso a las situaciones de miseria, empobrecimiento, corrupción, indignidad, exclusión e injusticia de nuestras sociedades.³⁹

Para que conozcamos la Teología de la Misión de René Padilla, vamos a analizar cuatro campos importantísimos que serán prominentes para nuestro aprendizaje: 1) Reino de Dios, 2) Cristología, 3) Misión Integral, y 4) Eclesiología en vinculación al Reino. A continuación, vamos a ver cada uno de estos campos con sus respectivos contenidos.

³⁷ Ver C. René Padilla (ed.). *Bases bíblicas de la misión: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998.

³⁸ *La iglesia latinoamericana: su vida y misión*, pág. 89.

³⁹ Mauricio Solís. *El impacto de la teología de la misión integral en la iglesia latinoamericana*. 2008, pág. 1.

2.1 - Reino de Dios

El concepto del Reino Dios es un tema fundamental en la Teología de la Misión de René Padilla. Estaremos definiendo primero lo que René Padilla entiende sobre el Reino de Dios, después trataremos sobre la Biblia y el Reino de Dios, hablando principalmente del Nuevo Testamento y su escatología, luego su mensaje y por último sobre el Reino de Dios y la historia.

Definición del termino Reino de Dios

Padilla nos define el término “Reino de Dios” de una manera única, cuando el mismo está explicando la relación entre la Biblia y el Reino de Dios en su libro *Derechos Humanos y Reino de Dios*:

Hablar del reino de Dios es hablar del propósito redentor de Dios en Cristo Jesús, propósito que abarca a toda la creación. Es hablar de la vocación histórica que tiene la iglesia respecto a ese propósito aquí y ahora, entre los tiempos; es también hablar de una realidad futura, una realidad escatológica, que constituye el punto de partida, a la vez que la meta, de la iglesia.⁴⁰

Padilla nos aclara que la figura central y la presencia de ese Reino está esencialmente en Jesucristo, Hijo de Dios encarnado y resucitado:

En Jesucristo, ya ha llegado la nueva era; el siglo venidero de la esperanza judía se ha iniciado aquí y ahora, y es posible disfrutar de las bendiciones del reino de Dios. (...) El reino de Dios, por lo tanto, es una realidad presente y una realidad futura; ha venido y está presente entre nosotros, y vendrá, de modo que esperamos su advenimiento.⁴¹

Padilla completa:

El Reino de Dios no es meramente el gobierno de Dios por medio de la creación y de la providencia (...) El Reino de Dios es, antes, una expresión del gobierno final de Dios en toda la creación, el mismo que, en anticipación al fin, se hizo presente en la persona y obra de Jesucristo. Tanto la proclamación del Reino como las señales visibles de su presencia por medio de la iglesia se

⁴⁰ C. René Padilla. *Derechos Humanos y el Reino de Dios*. Lima: Ediciones Puma, 2010, pág. 31.

⁴¹ *Ibid*, pág. 33.

realizan por el medio del poder del Espíritu – el agente de la escatología en proceso de realización – y apuntan para su realidad presente y futura.⁴²

2.1.1 – La Biblia y el Reino de Dios

El Reino de Dios en el Antiguo Testamento es dicho tanto en referencia al Reino Universal, como a la promesa del Reino mesiánico expresada en el mensaje de varios profetas donde “El Mesías gobernará al mundo con vara de hierro e implantará su justicia para todos y reinará la paz”⁴³. La manifestación del reinado de Dios se dará en término de justicia y de paz. Él gobernará sobre todas las naciones de la tierra; su reinado no tendrá fin.

El Reino de Dios en el Nuevo Testamento se relaciona con el poder dinámico de Dios a través de Jesús por medio del cual “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y el evangelio es anunciado a los pobres (Mt 11:5); se relaciona con el Espíritu de Dios (el dedo de Dios, dice Lucas) que expulsa demonios (Mt 12:28)”⁴⁴. Es un poder activo que desbarata el poder de las tinieblas.

La misión histórica de Jesús solo puede entenderse en conexión con el Reino de Dios. Su misión aquí y ahora es la manifestación del Reino como una realidad presente en su propia persona y obra, en su predicación del evangelio, en sus obras de justicia y misericordia. Padilla afirma que “la proclamación del Reino de Dios, no es meramente la proclamación de un hecho objetivo respecto al cual los hombres necesitan ser informados: es simultáneamente la proclamación de un hecho objetivo y una llamada de fe”⁴⁵.

Jesús, siendo nuestro Señor, mostró exactamente eso en sus acciones que terminaron en victoria sobre las tinieblas. Según el Nuevo Testamento, todo el mundo será puesto bajo el señorío de Jesucristo, es decir, Dios unirá todas las

⁴² *Missao Integral*, pág. 212.

⁴³ C. R. Padilla. *El Reino de Dios y América Latina*. El Paso: CPB, 1975, pág. 23.

⁴⁴ *Derechos Humanos y el Reino de Dios*, pág. 34.

⁴⁵ *El Reino de Dios y América Latina*, pág. 54.

cosas en el cielo y en la tierra bajo el orden de Cristo como Señor con el fin de liberar al hombre del pecado y de la muerte en su Reino. Padilla confirma:

El Cristo que la Iglesia reconoce es el Señor de todo universo. En esta afirmación del señorío universal, la iglesia encuentra la base para su misión. Cristo fue coronado como Rey, y su soberanía se extiende sobre la totalidad de la creación. Como tal, el comisiona sus discípulos a hacer discípulos de todas las naciones (Mt. 28:18-20).⁴⁶

La Escatología del Nuevo Testamento

El Reino de Dios representado por René Padilla enfatiza la escatología del Nuevo Testamento con el fin de manifestar el dinamismo de la esperanza que sostiene la acción de los discípulos de Cristo en el mundo, con una visión cristiana de la historia, necesaria para razonar sobre nuestra realidad social. Por los años 60, René Padilla hacía parte de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, un grupo que tenía la universidad como un punto clave de evangelización. Esa preocupación en el contenido de la dimensión escatológica del ministerio y mensaje de Jesús estuvo presente en los seminarios de capacitación de esta comunidad, haciendo con que Padilla desarrollase el tema *¿Qué es el Evangelio?*⁴⁷ Como respuesta de esa pregunta, describiremos abajo una síntesis de lo que Padilla piensa sobre el Evangelio.

El mensaje del Reino de Dios en el mundo: el Evangelio.

El mensaje del Reino de Dios es el Evangelio que significa las buenas nuevas de la salvación al hombre perdido. René Padilla explica:

El evangelio es buenas nuevas de Dios en Cristo Jesús. Es buenas nuevas del Reino que El proclama y encarna; de la misión de amor de Dios que trae salud al mundo exclusivamente por medio de la Cruz de Cristo; de su victoria sobre los poderes de destrucción y muerte; de su señorío sobre todo el universo. Es buenas nuevas de una nueva creación, una nueva humanidad, un

⁴⁶ *Missao Integral*, pág. 208.

⁴⁷ Un resumen de estas presentaciones se encuentra en el primer capítulo en C. René Padilla, *El Evangelio Hoy*. Bueno Aires: Ediciones Certeza, 1975, págs. 17-42.

nuevo nacimiento por medio del Espíritu que da vida. Es buenas nuevas de los dones del Reino mesiánico contenidos en Jesús y mediados por su Espíritu; de la comunidad carismática que por su poder encarna su reino Shalom aquí y ahora, ante toda la creación, y hace visible y da a conocer sus buenas nuevas. Es buenas nuevas de liberación, de restauración, de salud y de salvación personal, social, global y cósmica.⁴⁸

Orlando Costas, un destacado misionólogo puertorriqueño, con énfasis en teología de la misión, que tiene un pensamiento muy parejo a la teología de la misión de Padilla, comenta que el marco de referencia de la misión de Dios es el mensaje del Reino, es el evangelio, las buenas nuevas y nos convoca a un cambio radical que no “solo nos abarca asuntos personales y eclesiásticos, sino también asuntos sociales e institucionales”⁴⁹. A partir de esa convicción, Costas propone que las prioridades de la misión cristiana deban ser las mismas prioridades del Reino dando las siguientes directrices:

Primero, crear y tomar partes en programas que afirmen la vida y denuncien la violencia; segundo, promover la solidaridad humana y estimular la unidad entre los cristianos, usando todos los medios a nuestro alcance, y actuando en todos los niveles; y tercero, cooperar en esfuerzos de evangelización que promuevan el crecimiento integral de la iglesia en un profundo compromiso histórico en el evangelio.⁵⁰

René Padilla aporta que lo que el Reino exige en este momento es nada menos que una revolución de valores que proporcionen “el redescubrimiento de la justicia y la paz, una reestructuración de la Iglesia para llevar adelante un servicio sacrificado por el evangelio de Jesucristo; y una nueva espiritualidad que reúna la adoración y la vida pública”⁵¹. Padilla apura que esta esperanza de este Reino hay que vivirla con realismo y lucidez:

Cuando el conformismo, disfrazado de realismo o espiritualizado, nos diga que de nada vale intentar cambiar el mundo, podemos responder que por el solo hecho de ser fieles a Cristo ya lo estamos cambiando, que vivimos nuestra acción social y política a la luz de la esperanza del reino.⁵²

⁴⁸ *Ibid*, pág. 184.

⁴⁹ *Misión en el camino, Ensayos en homenaje a Orlando Costas*, pág. 89.

⁵⁰ *Ibid*.

⁵¹ *Ibid*.

⁵² *El Reino de Dios y América Latina*, pág. 153.

2.1.2 - El Reino de Dios y la Historia

Ya que estudiamos la definición del Reino de Dios y la relación de la Biblia con el Reino de Dios según René Padilla, ahora vamos a estudiar la relación del Reino de Dios y la Historia. Si los actos de Dios en la historia corresponden a los actos de su Reino en la Historia, luego podemos determinar también que estos actos son actos en la historia de la salvación. Muchos actos de los hombres también fueron dados en la historia como si fuesen de Dios, pero no fueron, y si es así, es necesario interpretar la acción y luego sus frutos, para ver si realmente son de Dios. Padilla explica:

Los actos de Dios en la historia de la salvación no son acontecimientos interpretados e inseparables de su interpretación... La palabra de interpretación es tan parte de la historia de la salvación como los acontecimientos mismos. Evento e interpretación forman un todo inextricable. Normalmente, la acción precede a la palabra, pero es la palabra que descubre el sentido de la acción y la complementa.⁵³

Es necesario resaltar que la actividad de Dios no puede ser vinculada solamente a una historia sagrada que Dios nunca está activo en el mundo en forma separada de la historia de las naciones. Padilla declara que “la exclusión de Dios como el Dios personal que actúa en la naturaleza y en la historia humana, es un acomodamiento al espíritu de la época. Es una forma de mundanalidad”⁵⁴. Dios no puede ser visto de esta manera. Entendemos que Dios traza la historia y está activo en el mundo, se mueve en la historia de las naciones. Si él se mueve en las naciones, luego se mueve también en América Latina, nuestro continente. Samuel Escobar afirma que “en América Latina resulta necesario rescatar la historia de quienes han vivido los valores del Reino y con ello han contribuido al cambio social y político”⁵⁵.

René Padilla editó un libro llamado *El Reino de Dios y América Latina* y dentro de este libro encontramos una exposición excelente de José Miguez Bonino sobre el Reino de Dios y la Historia. En esta exposición, Míguez Bonino explora la

⁵³ Samuel Escobar. *En busca de Cristo en América Latina*. Florida: Ed. Kairós, 2012, pág. 245.

⁵⁴ *El Evangelio Hoy*, pág. 95.

⁵⁵ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 297.

visión de la acción de Dios en la historia que nos presenta el Antiguo Testamento. Míguez Bonino destaca que:

La soberanía de Dios se realiza polémicamente en la historia. Incluso parece necesario decirlo de otra manera: la soberanía de Dios es una palabra eficaz que historiza y hace historia convocando y rechazando a los hombres y los pueblos en relación con el propósito divino.⁵⁶

Dios es soberano y sabe lo que hace, lo que Él hace es justo y puro, aunque muchas veces sea recibido por el hombre de manera inentendible e ignorante. Míguez Bonino explica: “Yahvé afirma conflictivamente su soberanía, llamando, rechazando, perdonando y castigando, y erigiendo así las señales y el camino de su propia soberanía por consumarse, de su victoria venidera”⁵⁷. Míguez Bonino completa:

Para darle significado concreta a la historia una, es necesario encontrar una transcripción del evangelio que pueda verse operando significativamente a nivel de la historia general. Dicho de otra manera, es necesario nombrar el reino en el idioma de la historia corriente de los hombres.⁵⁸

Siendo así, se entiende que a lo largo de la historia, Dios, constante y polémicamente ha estado estableciendo su reino universal en el mundo. Su reino de amor, armonía, rectitud, unión, protección, y favor, no nos invita a considerarlo ni contemplarlo sino a participar en él. Resta saber, si vamos a aceptar la invitación de este Reino y si estaremos dispuestos a ser agentes que contribuyen con la transformación radical de la iglesia y del mundo.

Es necesario decir que la teología de Míguez Bonino es diferente de la teología de Padilla porque entiende que toda la historia es escenario del obrar de Dios y no solo la Iglesia. Padilla explica que la iglesia es la mediadora del Reino diciendo que “el mundo es redimido en la iglesia y a través de la iglesia”⁵⁹. Padilla

⁵⁶ *El Reino de Dios y América Latina*, pág. 76.

⁵⁷ *Ibid*, pág. 78.

⁵⁸ *Ibid*, pág. 82.

⁵⁹ *Ibid*, pág. 55. El teólogo Alberto F. Roldán advierte que esta posición es eclesiocéntrica, es decir, “el autor parece ubicarse dentro de un monismo en el cual la historia es una especie de apéndice a la historia de la salvación” (*Reino, Política y Misión*, pág. 60), una posición peligrosa que puede ser interpretada como un “estrechamiento religioso que arroja a la irrelevancia a la historia humana” (*Reino, Política y Misión*, pág. 60).

completa diciendo que: “La iglesia tiene un significado cósmico porque es la afirmación de la autoridad universal de Jesucristo. En ella y a través de ella los poderes de la nueva edad, desatados por el Mesías, están presentes en medio de los hombres”⁶⁰. Padilla atribuye que la iglesia posee un carácter redentor en la historia del mundo afirmando que:

Lo único que la historia tiene de valor permanente es aquello que es tomado por Dios en la iglesia y a través de la iglesia. Lo que da sentido a la historia general es precisamente que por medio de la iglesia queda vinculada con el reino de Dios y especialmente con la dimensión futura del mismo.⁶¹.

Esa propuesta de Padilla no convence a Míguez Bonino, pues él entiende que la iglesia no es la mediadora del Reino, y que tampoco la historia es una especie de apéndice a la historia de la salvación. Esta posición podría ser denominada “eclesiocéntrica” porque el mundo y la historia solo giran en torno de la iglesia. Míguez Bonino contesta que “el Reino no es un objeto a conocer, sino un llamado, una convocación, una presión que impulsa (...). La historia, en relación con el reino no es un enigma a descifrar, sino una misión”⁶². Míguez Bonino continúa diciendo que “el reino rescata, transforma y plenifica la corporalidad de la historia y la dinámica del amor solidario que ha operado en ella”⁶³. Siendo así, Míguez Bonino, a través de estas dos afirmaciones, muestra que el reino no puede tener como escenario único a la dimensión eclesiástica, no puede ser materializado, como se ve en la posición de Padilla sobre la iglesia, sino que el escenario del Reino de Dios es el cosmos, es toda la creación, a través de otras dimensiones como la política, cultural y económica, ejecutando su misión en la historia, rescatando y transformando a través de su amor solidario y transformador.

Alberto Roldán, un teólogo argentino, ha sido uno de los voceros latinoamericanos que han constatado bien sobre esta posición eclesiocéntrica de la teología de Padilla. En su libro “Reino, Política y Misión”⁶⁴, vemos un capítulo

⁶⁰ *Ibid*, pág. 81.

⁶¹ *Ibid*, pág. 65.

⁶² *Ibid*, pág. 85.

⁶³ *Ibid*, pág. 84.

⁶⁴ *Reino, Política y Misión*, pp. 59 y 60.

intitulado como “El reino de Dios en la teología latinoamericana”, capítulo que aborda las concepciones de Reino de Dios de Jon Sobrino, José Míguez Bonino y Emilio Castro. En el abordaje del tema del Reino de Dios bajo la concepción de José Míguez Bonino, Alberto Roldán destaca el antagonismo de las visiones del Reino de Dios de José Míguez Bonino y C. René Padilla. La preocupación que Alberto Roldán señala sobre la iglesia es que la misma no venga a ser eclesiocéntrica, sierva de sí misma, sino que venga a ser sierva de Dios y del mundo. Alberto Roldán comenta:

La teología del Reino supera el eclesiocentrismo que ha caracterizado a la iglesia cristiana a través de los siglos, tanto en la confesión católico romano como en las protestantes, evangélicas y pentecostales. Esa teología, en cierto modo, desplaza a la iglesia de un lugar central, ya que no es ella el fin último, sino un medio para un fin mayor, pero, al mismo tiempo, da a la iglesia no solo una razón de ser en la historia, sino un protagonismo en la misión, ya que, en vida y misión, ella debe ser el anticipo del futuro Reino de Dios que está viniendo. En otras palabras: la teología del Reino ubica a la iglesia en el mismo camino que Jesús. De Jesús Rey-Siervo, se deriva una iglesia-sierva de Dios y del mundo.⁶⁵

Sobre este tema del “eclesiocentrismo” declarado por Míguez Bonino en contra a Padilla, estaremos viendo con más claridad en el capítulo 3, capítulo en que vamos a abordar sobre la Teología de la Misión de Padilla frente a las críticas de Míguez Bonino.

2.2 – Cristología

El concepto de Cristología es un tema fundamental en la teología de la misión de René Padilla. Así como elegimos el tema del Reino de Dios, nos toca ahora estudiar el tema de la Cristología con el fin de entender mejor la teología de la misión de René Padilla. En este tema se ve la proclamación de los hechos básicos de la vida y enseñanza de Jesús aplicados a las generaciones que habían rechazado su religión tradicional sin haber sido confrontados por la inteligencia de

⁶⁵ *Ibid*, pág.73.

la fe. René Padilla, Samuel Escobar y Edwin Yamauchi escribieron una serie de artículos bajo el tema *¿Quién es Cristo hoy?* Como producto de las conferencias públicas de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, en el año 1970, la revista *Certeza* transformó esa serie de artículos en libro. Este libro tenía como tema central lo que significaba ser discípulo de Cristo a la luz de las demandas de la realidad social de los años 70. Por más que tuviera sido escrito mucho tiempo atrás, este tema cristológico es muy actual porque fue desarrollado “a partir de un esquema kerigmático de proclamación del Evangelio, un esquema de discipulado y responsabilidad social arraigado en los puntos fundamentales de la Cristología”⁶⁶. Con este trabajo, René Padilla y Samuel Escobar encontraron mucha similitud con el trabajo teológico del británico John Stott, quien contribuyó para un cambio de la perspectiva cristológica sobre la misión cristiana.

La Cristología es el estudio de la persona y obra de Cristo. René Padilla expone claramente su núcleo cristológico:

La misión apostólica se deriva de Jesucristo. Él es el contenido a la vez que el modelo y la meta de la proclamación del Evangelio. Por eso la tarea apostólica envuelve una preocupación por la total restauración del hombre según la imagen de Dios. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento la salvación (soteria) que el Evangelio trae la liberación de todo cuanto interfiere con el cumplimiento del propósito de Dios para el hombre.⁶⁷

Si la misión tiene como fundamento a Jesucristo, luego también debe estar sobre el fundamento bíblico de los profetas y los apóstoles. Teniendo como base el texto de los Evangelios, la verdad muestra que la muerte de Jesús fue consecuencia histórica de la clase de vida que él vivió, pero Padilla nos deja una advertencia. Hemos visto actualmente cristologías defectuosas, tanto de parte de la cristología católica con su “dolorismo”⁶⁸ que enaltece el sufrimiento como en la cristología evangélica que aplaude el Cristo glorioso, sin referirse a sufrimiento alguno, haciendo con que muchos traten de ignorar o cambiar la interpretación del sufrimiento de Cristo como principio único de obediencia a Dios. Padilla advierte:

⁶⁶ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 190.

⁶⁷ *Missao Integral*, pág. 87.

⁶⁸ Dolorismo no existe como palabra, pero puede significar tendencia al dolor.

A menos que la muerte de Cristo también se vea como la provisión de la gracia divina para expiación por nuestros pecados, se descarta la base del perdón y los pecadores se quedan sin esperanza de justificación... la salvación es por gracia mediante la fe... nada debe disminuir la generosidad de la misericordia y el amor divinos como la base de una obediencia gozosa al Señor Jesucristo.⁶⁹

Jesucristo sufrió por causa de la justicia y nos convoca a ser su ejemplo. Debemos cumplir una misión en nuestro contexto de iglesia con una sólida cristología que esté arraigada en la Biblia. Nancy Bedford manifiesta:

Solamente al enterarnos integralmente en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo descubriremos el equilibrio que necesitamos para confrontarnos con la realidad del sufrimiento. Tal acercamiento nos lleva al seno mismo del Dios trinitario que actuó en el Hijo y nos vivifica con su Espíritu.⁷⁰

2.2.1 – Cristología, Cultura y Ética

Cristología y Cultura

Entendemos por cultura como “todo complejo que incluye el conocimiento, el arte, las creencias, la ley, la moral, las costumbres y todos los hábitos y habilidades adquiridas por el hombre no sólo en la familia, sino también al ser parte de una sociedad como miembro que es”⁷¹. Durante nuestras vidas heredamos como cultura, todo nuestro conocimiento, arte, creencias, ley, moral, costumbres, hábitos y habilidades adquiridas en nuestra familia y sociedad. Esas habilidades pueden ser vistas como luces que son lanzadas a un foco que se une como si fuera en un prisma, haciendo de nosotros un producto del medio cultural que vivimos. Por ser nuestro estudio de carácter cristológico, estaremos relacionando primeramente esta cristología con la cultura y posteriormente con la ética.

⁶⁹ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 410.

⁷⁰ Nancy Bedford, *La misión en el sufrimiento y ante un sufrimiento*. En C.R. Padilla (ed.), *Bases Bíblicas de la misión*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998, pág. 387.

⁷¹ *Significado de cultura*. Artículo en línea. Tomado de www.significados.com, 2015-06-09.

Sabiendo que somos latinoamericanos, la cristología estudiada será latinoamericana de acuerdo con la herencia cristológica católica y subsiguientemente a la cristología evangélica en la que estaremos definiendo en el tópico sobre la cristología para la misión integral. Gonzalo Báez Camargo (1899-1983), nos trae una excelente constatación de la cristología latinoamericana:

La iglesia interpretó el Reino de los Cielos como un estado de bienaventuranza en el más allá, y no como el reinado de la caridad, de la fraternidad y de la justicia en este mismo mundo terreno en que vivimos. Y mientras predicaba a los infelices y oprimidos la resignación y la esperanza, se olvidó de predicar la justicia y al amor a los amos despiadados y a los capitalistas negreros, y no hizo nada efectivo para mejorar la situación social y para dirigir una sabia evolución hacia la liberación de las masas esclavizadas.⁷²

Con esa afirmación de Báez Camargo, se percibe que durante mucho tiempo la iglesia se involucró poco con la sociedad, pues no se compadecía mucho con la pobreza y opresión de los dominados y oprimidos. Por esa razón, tenemos como obligación hablar de una teología católica conocida como “Teología de la Liberación”, una teología que trata exactamente sobre este tema poco concebido por la iglesia.

Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación es una teología que se preocupa bastante con las clases desfavorecidas. Gustavo Gutiérrez, un teólogo católico peruano, ha sido el formulador de esta teología, una teología que sirve como una búsqueda de una respuesta cristiana para la situación asoladora en que se vive gran parte de América Latina. Gutiérrez tenía una labor teológica que se preocupaba con la situación de la iglesia en el Perú y América Latina y ofrecía una teología que tenía opción preferencial por los pobres. Gutiérrez busca analizar la pastoral de la

⁷² *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 108.

cristiandad, haciendo uso de un análisis social en relación con la situación de la Iglesia en América Latina:

La iglesia aparece, además, fuertemente ligada a las formas tradicionales de la sociedad, a determinadas clases sociales, presentando una imagen chocante para muchos hombres... La pastoral de la Cristiandad responde a un sector del hombre latinoamericano: la masa proletaria y subproletaria; pero curiosamente responde también al sector de la oligarquía conservadora que aprecia este cristianismo tradicional y lo reconoce como suyo... La iglesia en esta pastoral recibe el apoyo económico de la oligarquía, para construir templos, colegios, seminarios, etc.⁷³

Siempre viendo a esta pastoral muy preocupada en beneficiar más a la oligarquía conservadora que a la masa proletaria y subproletaria, a la masa trabajadora en sí, Gutiérrez propone el cambio, pues no podría ignorar el contexto peruano en que vivía, inmerso en constantes crisis, con minorías indígenas y desigualdades sociales escandalosas. Con el propósito de traer una reflexión crítica a partir de la praxis histórica, la teología de la liberación proponía una teología liberadora. Gutiérrez explica:

La teología de la liberación nos propone tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad, y, por ende, también de la porción de ella – reunida en iglesia – que confiesa abiertamente a Jesucristo.⁷⁴

Siendo así, se pudo ofrecer una solución liberadora a los oprimidos a través de la pastoral profética. La teología de la liberación entiende al proceso mediante el cual la fe de la Iglesia construye la liberación económica, espiritual e intelectual de los pueblos socialmente oprimidos como cumplimiento del reino de Dios. La misma proponía una pastoral práctica, que se movía y se preocupaba con el pobre y también al no cristiano con el fin de poner ese individuo frente a Cristo para ser salvado. Gutiérrez detalla:

⁷³ Gustavo Gutiérrez. *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1970, pág. 20-21.

⁷⁴ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Lima: CEP, 1971, pág. 87.

En la pastoral profética se afirmará que la condición de la salvación es el amor; la salvación es fruto del amor; se salva aquel que ama, es decir entra en comunión con Dios el que entra en comunión con los hombres... La teología de la pastoral profética está muy marcada por la preocupación por el estatuto religioso del no cristiano, es decir por su situación frente a Cristo... El punto de vista desde el cual se elabora la noción de salvación en la pastoral de diálogo es fundamentalmente cristológico, retomando textos de San Pablo que nos dicen que en Cristo todo ha sido creado, todo subsiste, todos los hombres han sido salvados.⁷⁵

La cristología de Gutiérrez exalta a los que no han tenido “voz”, es decir, a los pobres. Esto no es debido a que pobreza y humillación sean cosas buenas en sí mismas. Si se dan es por causa del mundo en que vivimos, un mundo que a lo largo de la historia ha creado un abrupto abismo entre ricos y pobres (Lc 16: 19-31). En el contexto de opresión, los pobres no son solamente receptores sino privilegiados portadores del evangelio. La cristología de Gutiérrez visiona a la “no persona” y busca ayudar a través del “amor” haciendo alianza con los pobres del mundo con el fin de hacerlos una “nueva persona”. Los sectores explotados de la sociedad, las razas despreciadas, las culturas arrinconadas son los sometidos probados de un nuevo entendimiento de la fe. Gutiérrez explica:

El pobre debe ser preferido no porque sea necesariamente mejor que otros desde el punto de vista moral o religioso, sino porque Dios es Dios. Toda la Biblia está marcada de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Nos lo revelan agudamente las bienaventuranzas evangélicas, ellas nos dicen que la preferencias por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor. La opción preferencial por el pobre no es, por eso, sólo una pauta pastoral y una perspectiva de reflexión teológica, ella es también, y en primer lugar, una andadura espiritual, en el sentido fuerte de la expresión. Un itinerario en el encuentro con Dios y con la gratuidad de su amor, un caminar en presencia del Señor por el país de la vida (Salmo 116:9). Si no se va hasta este nivel de espiritualidad, del seguimiento de Jesús; es decir, hasta el corazón de la vida cristiana, no se percibe el alcance y la fecundidad de dicha opción.⁷⁶

⁷⁵ *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, págs. 63-65.

⁷⁶ Gustavo Gutiérrez y Gerhard L. Muller. *Del lado de los pobres: Teología de la Liberación*. Lima: CEP, 2013, págs. 120-121.

Padilla, a través de la TMI, una teología evangélica que también preocupa con el pobre, advierte que la iglesia debe ejercer su rol profético, muy parejo al mensaje de la pastoral profética, propuesta por Gustavo Gutiérrez:

La iglesia en América Latina no puede pretender que su vida esté enraizada en Cristo a menos que haga suyo el rol profético de Jesús y ella también sea profética en su vida, enseñanza, proclamación y acción. No se puede exagerar la urgencia que en este contexto tienen para la misión de la iglesia las preguntas relacionadas con el legalismo y la opresión, la injusticia y la pobreza, la riqueza y el poder.⁷⁷

Jorge Henrique Barro, un teólogo brasileño, conocedor tanto de la cristología de Gutiérrez como de Padilla, denota que ambas son teologías latinoamericanas, que buscan pastorear el sujeto histórico a partir del contexto de injusticia, discriminación y opresión política. Jorge Barro explica:

En la teología latinoamericana, el sujeto histórico es el que está en la realidad. Esta es la razón porque la teología latinoamericana trabaja con conceptos dialecticos, es decir, en diálogo con la realidad; y esta, por su vez, nos llevará a repensar, redefinir y rehacer nuestros conceptos teológicos, porque serán hechos a partir de la realidad.⁷⁸

Después de hablar sobre esta búsqueda de reacción a través de la Teología de la Liberación, como nuestro principal ejemplo, una teología que nos hace reflexionar en relación a la situación opresora de los ricos sobre los pobres en América Latina, vamos a detallar sobre la cristología popular latinoamericana, cristología que fue mantenida por la tradición de la iglesia católica.

⁷⁷ C. R. Padilla. *Hacia una cristología evangélica contextual*. Boletín Teológico, 1988, pág. 98.

⁷⁸ Ricardo Gondim. *A teologia da Missao Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*. Sao Bernardo do Campo: 2009, pág. 98.

Cristología Popular Latinoamericana

Samuel Escobar observa en su libro “Imágenes de Cristo en el Perú”, algo que puede ser visto no solo en Perú, sino en toda América Latina:

No hay en la memoria popular ni en el folclore o las fiestas alguna referencia a la vida misma de Jesús. La resurrección apenas si se toca de pasada, sólo como anuncio de una breve nota escatológica. Pero también percibimos que en el nivel popular ha habido una apropiación de la idea de un Jesús encarnado, narrando la historia tal como hubiera sucedido si Jesús hubiese venido al mundo en el Perú. Se ha captado una dimensión utópica y crítica en la presencia y el mensaje de Jesucristo.⁷⁹

Juan Mackay, un misionero escocés, que vivió tanto en Perú como en Uruguay, dos países latinoamericanos, al escribir su libro *El otro Cristo Español* denuncia la visión que los latinoamericanos hacen de Cristo:

Lo primero que salta a nuestra vista en el Cristo Criollo es su falta de humanidad. Por lo que toca a su vida terrenal, aparece casi exclusivamente en dos papeles dramáticos: el de un niño en los brazos de su madre y el de una víctima dolorida y sangrante (...) ¿Porque es que los únicos momentos de la vida de Jesús a que se da importancia son su niñez y su muerte? Porque las dos verdades centrales, responde alguien, del cristianismo son la Encarnación y la Expiación. Y así es, pero la encarnación es sólo el prólogo de una vida y la expiación su epílogo. La realidad de la primera se despliega en la vida y se garantiza viviendo; la eficacia de la segunda se deriva de la clase de vida que se vivió⁸⁰.

René Padilla complementa diciendo que:

El Cristo de la religiosidad popular era un Jesús muerto, derrotado e impotente, elocuentemente representado por el Cristo Español de Velázquez. Este también era un cristo incapaz de responder a los gemidos de los pobres, un símbolo de la pasividad de éstos a sus opresores.⁸¹

Al percibir la realidad cristológica social proporcionada por la iglesia y vivida por el pueblo latinoamericano, vemos una realidad denominada por Gustavo Gutiérrez como “pastoral de la cristiandad” y una nueva realidad propuesta como

⁷⁹ Samuel Escobar. *Imágenes de Cristo en el Perú*. Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2013, pág. 89.

⁸⁰ Juan Mackay. *El otro Cristo Español*. Lima: Colegio San Andrés, 1991, pág. 160-161.

⁸¹ *Hacia una cristología evangélica contextual*, pág. 88.

solución por el mismo teólogo teniendo como punto cambiante una “pastoral profética”, que libera el hombre de la opresión a través del amor. También podemos entender que la realidad estancada es una realidad que busca mantener las tradiciones, muchas veces con visiones distorsionadas del verdadero Cristo, acaban ocasionando la visión de un Cristo desproveído de una humanidad, una visión predominante en nuestra cultura latinoamericana.

Valdir Steuernagel, un teólogo brasileño, participante de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, explica ese modelo de la cristiandad imperante, modelo definido por Gutiérrez como “pastoral de la cristiandad”, y propone el “modelo de Jesús”, modelo que inspira la “pastoral profética” de Gutiérrez:

La marca del ministerio de Jesús fue el servicio. La marca del modelo de la cristiandad es ser servido, a veces con un costo altísimo. Es preciso volver al modelo de Jesús. El postulado de la universalidad de la misión no puede generar la arrogancia, ni vestirse con el manto de la superioridad. El Cristo Universal fue el siervo por excelencia. Este es el modelo que estamos invitados a seguir, sea en la iglesia, en el barrio o en tierras lejanas.⁸²

Sabiendo de la cristología popular latinoamericana, principalmente católica, ahora nos resta ver algo sobre la relación de cristología con la ética y posteriormente sobre la cristología para la misión integral.

Cristología y Ética

James E. Giles define ética como “la ciencia de la moral. Busca determinar los valores y establecer las normas para regular el comportamiento de los seres humanos en una sociedad”.⁸³ Si esta ética es relacionada con el cristianismo, con el estudio de la vida y obra de Jesucristo, la misma debe ser intitulada como “ética cristiana”. Una ética cristiana es diferente de cualquier otra ética porque es modelada en la persona y obra de Cristo. Cristo nos ha dado principios éticos y espera que los seres humanos hagan lo mismo. Giles también

⁸² Valdir Steuernagel. *La universalidad de la Misión en CLADE III: Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización*. Quito: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, pág. 347.

⁸³ James E. Giles. *Bases Bíblicas de la Ética*. Texas: CPB, 1994, pág. 23.

nos aporta definiendo estos principios éticos⁸⁴: 1) Centralidad del Reino de Dios; 2) Amor; 3) El desafío de la perfección; 4) El carácter y el comprometimiento; y 5) La humildad. En medio a todo esto, René Padilla explica sobre la ética social cristiana:

El punto de partida para la ética social cristiana es el hecho de que Dios ha revelado su propósito para la vida humana en un hombre único: Jesús de Nazareth. La pregunta básica para los cristianos en América Latina, por lo tanto, tiene que ver con la manera en que han de vivir su fe en Jesús en su situación concreta. Porque la Palabra se hizo carne, no pueden menos que afirmar la historia como el contexto en cual Dios está cumpliendo su voluntad de redención. La historicidad de Jesús no deja lugar para un dualismo en que el alma es separada del cuerpo; ni para un mensaje que se concentra exclusivamente en la salvación en el más allá; ni para una iglesia que aísla de la sociedad y se constituye en un gueto.⁸⁵

Esta afirmación de Padilla sobre la ética social cristiana dice todo lo que podemos definir sobre la relación entre la cristología y la ética, una relación que se principia en Jesucristo, se firma en la fe en Él y lo apoya en la historia. Un pensamiento muy parejo a la cristología de Padilla, se ve en la cristología de Jon Sobrino.

Jorge Costadoat, un sacerdote jesuita, profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, afirma sobre la cristología de Jon Sobrino diciendo que:

Jon Sobrino es uno de los principales cristólogos latinoamericanos. Su cristología se ha desarrollado a lo largo de por lo menos veinticinco años de publicaciones. Ella es posible recogerla fundamentalmente en dos obras mayores: *Jesucristo Liberador* (1991) y *Fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999).⁸⁶

En vistas de eso, Jon Sobrino nos puede aportar diciendo que:

La cristología puede ser útil para cosas buenas, pero puede ser utilizada para cosas malas, lo cual no debiera extrañar, porque, siendo hecha por seres humanos, está también sujeta a la pecaminosidad y la manipulación. No hay que olvidar que en la

⁸⁴ *Ibid*, ver pág. 135 a 139.

⁸⁵ *Hacia una cristología evangélica contextual*, pág. 98.

⁸⁶ Jorge Costadoat. *La Liberación en la Cristología de Jon Sobrino* en Teología y Vida, Vol. XLV, 2004 (62-84), pág. 62.

historia ha habido cristologías heréticas que han recortado la verdad total de Cristo, y, lo que es peor, que ha habido cristologías objetivamente nocivas, que han presentado a un Cristo distinto y aun objetivamente contrario a Jesús de Nazaret. Recordemos que nuestro continente cristiano ha vivido siglos de opresión inhumana y anticristiana sin que la cristología, al parecer, se diera por enterada y sin que supusiera una denuncia profética en nombre de Jesucristo.⁸⁷

Sobrino continúa diciendo que “si el fin de la cristología es confesar a Jesús como el Cristo, el punto de partida es afirmar que ese Cristo es el Jesús de la historia”⁸⁸. Para confesar a Jesús como el Cristo, debemos tenerlo como el Jesús de la historia, y creerlo que él ha existido y cambiado muchas vidas en y por la historia. El fundamento de la historia de Cristo está en los relatos de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, pues son los libros que narraron los hechos y actitudes de Jesús. Jon Sobrino comenta:

De los evangelios, la cristología latinoamericana aprende, pues, dos lecciones importantes. La primera es que no se puede teologizar la figura de Jesús sin historizarla, narrando su vida y su destino. Sin ello, la fe no tiene historia. La segunda es que no se puede historizar a Jesús sin teologizarlo como buena noticia, y así, en referencia esencial a las comunidades. Sin ello, la historia no tiene fe.⁸⁹

Tener a Cristo en nuestra historia cambia nuestras vidas de tal manera que no solo somos regidos por Él como nuestro Rey y Señor, sino también como nuestro Salvador tanto en nuestra vida como en el porvenir.

Jorge Costadoat, afirma en su texto *La Liberación en la Cristología de Jon Sobrino*, que la cristología latinoamericana tiene un aspecto muy distintivo:

La cristología latinoamericana tiene la virtud de estructurarse soteriológicamente. En su caso, a diferencia de otras cristologías, ella se articula en vista de una salvación que se espera que aparezca ya en esta historia. Para ser salvación histórica de los pobres, la cristología ha debido rescatar el carácter escatológico de Jesucristo: su doble referencia al reino de Dios y al Dios del reino, y la profunda humanidad e historicidad de Jesucristo. La recepción de esta cristología ha querido ser crítica en el

⁸⁷ *Ibid*, pág. 62-63.

⁸⁸ Jon Sobrino. *Cristología desde América Latina*. México: Ediciones CRT, 1977, pág. 59.

⁸⁹ *La Liberación en la Cristología de Jon Sobrino*, pág. 66.

entendido que, situándonos en la brecha que nos abre, lo que nos interesa es ayudarla a avanzar.⁹⁰

René Padilla, al tratar sobre el Jesús de la historia, también aporta:

Si el Cristo de la fe es el Jesús de la historia, es posible hablar entonces, de una ética social para los discípulos cristianos que intentan modelar su vida según el propósito de amor y justicia de Dios revelado en forma concreta. Si el Señor resucitado y exaltado es Jesús de Nazaret, entonces es posible hablar de una comunidad que busca manifestar el Reino de Dios en la historia.⁹¹

Siendo así, tanto Sobrino como Padilla relacionan la cristología con el Reino de Dios, buscando interpretar a Jesús y su misión en la historia. La manifestación del Reino de Dios se dio en Jesucristo a través de la historia y esta historia escrita y real ha sido el fundamento para la ética cristiana. Sobrino comenta que “no puede haber una cristología de Cristo sin la historia de Jesús de Nazaret”⁹² y completa que “una cristología que pase por alto al Jesús histórico se convierte en abstracta y, por ello en principio, manipulante e históricamente alienante”⁹³. A través de esas afirmaciones, Sobrino muestra que la fe en Jesús es enraizada en la historia y que es pertinente al plano histórico, pues si no fuera pertinente, sería manipulante y alienante. Igual a Sobrino, está Padilla, pues tienen pensamientos similares, principalmente en el campo de la cristología. Padilla apoya la afirmación de Sobrino diciendo que:

Este énfasis en la humanidad de Jesús está en línea con el concepto bíblico de Cristo como verdadero Dios y verdadero Hombre. Jesús de Nazaret es Cristo, el Hijo de Dios viviente, el núcleo histórico de la revelación del Padre. Dios se ha manifestado de manera única en la totalidad de la humanidad y de la realidad histórica de este hombre Jesús. La Palabra que era en principio, que era con Dios y que era Dios es inseparable de la Palabra que se hizo carne y vivió en Palestina en el primer siglo. Ninguna cristología puede pretender base bíblica a menos que tome en cuenta no sólo los textos neotestamentarios relativos al

⁹⁰ *Ibid*, pág. 63.

⁹¹ C. René Padilla, Samuel Escobar y Pedro A. Quiroz. *El Trino Dios y la misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2003, pág. 89.

⁹² José Miguez Bonino. *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, pág. xvi.

⁹³ *Ibid*, pág. 270.

Cristo preexistente y cósmico, sino también la evidencia de los Evangelios sobre su vida y ministerio.⁹⁴

2.2.2 – Cristología para la Misión Integral

Después de definir sobre la cristología a través del pensamiento de C. René Padilla, hicimos una relación sobre la cristología y la cultura tratando específicamente sobre la cristología católica latinoamericana y por último hicimos una relación de la cristología y la ética a través del pensamiento de René Padilla y Jon Sobrino sobre el Jesús de la Historia, ahora vamos a tratar sobre la cristología evangélica latinoamericana, llegando a la “cristología de la misión integral” con los puntos de René Padilla reforzados principalmente por John Stott y Samuel Escobar.

Juan Mackay decía que Jesús era “su concepto de lo que constituye la realidad suprema en la vida del individuo y en la historia de la sociedad”⁹⁵. La verdad es que un individuo que decide vivir Cristo en su vida, decide atestiguar a Cristo no solo para sí, sino que para su familia, trabajo y su vida en la sociedad. La iglesia no ha vivido un cristianismo decente, ordinado e integral y está más preocupada con el espectáculo, diversión y triunfalismo. La cristología evangélica ha sido distorsionada por una serie de cánticos de la himnología carismática “tipo Marcos Witt”, predominante en muchas iglesias evangélicas latinoamericanas. Esa himnología carismática muestra un Cristo glorioso sin ninguna referencia a su sufrimiento. Nancy Bedford confirma que “este Jesucristo evangélico de la gloria, descrucificado, puede llevar a una evasión individualista del sufrimiento cuyos resultados concretos, paradójicamente, son parecidos a la resignación pasiva fomentada por el Jesucristo católico del dolor”⁹⁶. Este énfasis tan solo a la gloria en vez del sufrimiento descuida de la plena humanidad de Jesús. Samuel Escobar define bien la cristología latinoamericana:

⁹⁴ *Hacia una cristología evangélica contextual*, pág. 91.

⁹⁵ Juan Mackay. *Más yo os digo*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1964, pág. 55.

⁹⁶ *Bases Bíblicas de la misión*, pág. 386.

En el desarrollo de la Cristología en América Latina durante el siglo XX se fue dando un proceso de reafirmación de la plena humanidad de Jesús... Si bien muchos teólogos protestantes o católicos han estado siempre en guardia contra el abandono del reconocimiento de la plena deidad de Cristo, parece que la tentación más permanente ha sido el docetismo, el descuido de la plena humanidad de Jesús. Para la teología evangélica el trabajo bíblico fundamental es importantísimo. Desde los diferentes contextos históricos y culturales en los que nos toca vivir, se requiere una continua y renovada exploración de las fuentes bíblicas.⁹⁷

Para reforzar la afirmación de Escobar sobre este abandono de la plena deidad de Cristo, Orlando Costas, cuando escribe sobre la necesidad de una nueva conciencia protestante, texto escrito en el libro *Unidad y Misión en América Latina*, resultado de una de las reuniones del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), denuncia una distorsión cristológica:

Ambos dictámenes denunciaban a los protestantes latinoamericanos no solo por caer en la herejía cristológica práctica sino también por distorsionar la misión evangelizadora de la iglesia. Con ello, sacan a luz una interesante perspectiva teológica: una misión distorsionada puede estar, y de hecho a menudo está, cimentada en una teología distorsionada. Aún más importante es el hecho de que ambos informes detectan una contradicción entre el Cristo que han predicado los protestantes y el Cristo de la Biblia a quien confiesan.⁹⁸

En medio de todo esto, cada vez más es necesario que la iglesia evangélica latinoamericana forme en las nuevas generaciones de líderes, hombres y mujeres que estén comprometidos con un trabajo hermenéutico que sea más unido a la práctica pastoral y docente en sus iglesias. Más allá de este comprometimiento doctrinario, la evangelización es el proceso en que las personas presentan al Evangelio a través de sus vidas y actitudes a otras. Si vivimos el Evangelio, tenemos una nueva vida, y consecuentemente somos fieles a Cristo. Padilla cree que “se mide la efectividad de la evangelización en términos

⁹⁷ *Imágenes de Cristo en el Perú*, pág. 126.

⁹⁸ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 198.

de los resultados, sin referencia alguna, (o con muy poca referencia) a la fidelidad del Evangelio”⁹⁹. John Stott complementa:

En la evangelización nos hemos apresurado tanto a hacer que la gente nos escuche que no hemos reconocida que esa gente quiere ver algo. Quieren no solo escuchar, sino al mismo tiempo ver, y lo que ven con sus ojos debería confirmar visualmente la verdad de lo que escuchan con sus oídos. Se ha definido la evangelización como la oferta de un Cristo completo para un hombre completo, que hace toda la iglesia (completa) a todo el mundo. Si esto es de veras evangelización... debe haber declaración, debe haber ilustración del Evangelio, y finalmente, el producto del Evangelio debe poder ser sometido a examen cuidadoso.¹⁰⁰

John Stott es determinante al afirmar que la evangelización debe presentar “un Cristo completo para un hombre completo, que hace toda la iglesia (completa) a todo el mundo”¹⁰¹. Esa es la cristología para la misión integral, una cristología que entiende que la efectividad en la evangelización solo puede ser medida a través de la fidelidad al Evangelio, a través de la afirmación de la integralidad de la encarnación, crucifixión, resurrección y exaltación de Jesucristo.

Samuel Escobar, en su texto *Una cristología para la misión integral*, cuando comenta sobre la encarnación de Jesucristo explica que:

La encarnación de Jesucristo se toma como modelo de vida y participación en la misión porque es una nota cristológica que proviene de la más completa cristología de Pablo planteada en Filipenses 2:5-11 y en sus otras epístolas, especialmente 1 y 2 Corintios.¹⁰²

El apóstol Pablo afirma en 2 Co 5:17: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas”. El impacto de la presencia y de la acción de Jesús cambia totalmente la vida del ser humano en este mundo, pues el que percibe “de cerca el efecto social del evangelio sobre los seres humanos en América Latina puede comprobar el

⁹⁹ *Missao Integral*, pág. 75.

¹⁰⁰ Samuel Escobar. *Evangelio y Realidad Social*. El Paso: CPB, 1988, pág. 92.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *El Trino Dios y la misión integral*, pág. 90.

poder transformador del evangelio de Jesucristo sigue en acción de manera integral hoy en día, en los más variados contextos”¹⁰³.

La crucifixión de Jesucristo se toma como modelo de vida y participación en la misión porque en la cruz Jesús glorifica a Dios y revela su amor por la humanidad. La gloria de Dios se manifestó en la vida de Jesús porque fue el instrumento para dar vida a los seres humanos. Jesucristo fue el grano de trigo que ha caído en la tierra y murió para dar vida al hombre para que este produjera mucho fruto (Juan 12:24). René Padilla nos explica con autoridad:

La cruz fue la expresión más elocuente de la solidaridad de Jesús con los pecadores. La dación de sí mismo en la cruz está en el meollo mismo del evangelio y define el método de Dios para ejecutar su propósito redentor. Jesús no dejó lugar a duda en cuanto a su intención para con sus seguidores: si él escogió el camino de la cruz, ése es el camino que ellos están llamados a transitar. En términos concretos esto significa que para el cristiano no hay ética posible aparte de la ética del amor y el servicio sacrificial.¹⁰⁴

La resurrección de Jesucristo se toma como modelo de vida y participación en la misión porque el Señor resucitado es quien envía el don de su Espíritu Santo, compañía, impulso y poder para la misión. El apóstol Pablo escribe en Ro 8:11: “Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros”. Gracias a Dios que nos ha dado la victoria en Cristo y nos capacita a través del Espíritu Santo. René Padilla desarrolla:

El poder de la resurrección es el poder de un nuevo estilo de vida modelado en Jesús. El mismo poder que lo levantó a él de entre los muertos es el poder que transforma el pecador en próximo dispuesto a la entrega por los demás. Motivados por él, los cristianos pueden actuar en respuesta a necesidades humanas concretas, no a fin de instaurar el Reino sino porque el Reino ha venido en Jesús de Nazaret y todavía está por venir en su plenitud.¹⁰⁵

¹⁰³ *Ibid*, pág. 96.

¹⁰⁴ C. René Padilla. *Hacia una cristología evangélica contextual*. Boletín Teológico, 1988, pág. 98.

¹⁰⁵ *Ibid*, pág. 99.

La exaltación de Jesucristo se toma como modelo de vida y participación en la misión porque la cristología de la exaltación muestra el tiempo, en que en el presente y efectivamente en el futuro, todos irán adorar a Jesucristo y obedecerlo porque solo Él es nuestra plenitud anhelante. La victoria de Cristo no vino de la nada, sino que ha venido después de un proceso encarnación – crucifixión – resurrección – exaltación, un proceso que es tratado por el apóstol Pablo en Filipenses 2:9-11 como el camino para el auge total del señorío de Jesús sobre todos. La iglesia evangélica latinoamericana quiere vivir la gloria sin pasar por la cruz, quiere ser exaltada sin pasar por la humillación, quiere ser victoriosa sin pasar por el sufrimiento. Padilla advierte:

La iglesia en América Latina necesita la cruz como una experiencia de entrega a las víctimas del sistema socioeconómico mucho más que como símbolo cultico de una fe privatizada. Necesita vivirla como la victoria de Dios sobre las tinieblas y consecuentemente como la base para desafiar toda forma de poder deshumanizante, sea el militarismo o el consumismo, el estatismo o el materialismo, el legalismo o el hedonismo. Necesita vivirla como el llamado de Dios a afirmar el rol de siervo contra la coerción, y el amor contra la violencia. Viviéndola así estará en mejores condiciones para proclamarla como el medio de liberación para los oprimidos y los opresores, los ricos y los pobres.¹⁰⁶

Después de pasar por todo el proceso de investigación, desde la definición de cristología, la relación de la cristología con la cultura y con la ética, terminando con la cristología para la misión integral, consideramos que la iglesia latinoamericana debe estar alerta para hacer una misión que se preocupe en presentar al hombre la integralidad de Cristo. Samuel Escobar remata:

Una cristología de la misión integral reconoce esta dimensión de la crucifixión de Jesús, el carácter único y singular de la muerte de Cristo, el sentido redentor y expiatorio de esa muerte dentro del marco de conceptos y lenguaje del Antiguo Testamento que las epístolas del Nuevo Testamento adoptan y adaptan. La muerte y resurrección de Jesús constituyen parte integral del Evangelio mismo.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *El Trino Dios y la misión integral*, pág. 101.

Se pretende que la iglesia latinoamericana, tanto la católica como la protestante (evangélica), venga a oír la voz de Dios acerca de este cuadro de gran necesidad de comprensión cristológica en el medio de nuestro continente. Samuel Escobar concluye que la iglesia no está ajena a la palabra de grandes voceros de la literatura cristológica en la actualidad, pues los mismos están tratando de transmitir este mensaje que es camino para una evangelización más práctica.

Con teólogos como Boff, Sobrino y Padilla el discurso teológico y el seguimiento de Cristo a nivel mundial escucharon algunas voces latinoamericanas cuyo pensamiento se había forjado en el esfuerzo por ser fieles a Jesucristo en un continente agitado y convulso, por los extremos de pobreza de las mayorías y de riquezas de unas élites insensibles y por la injusticia institucionalizada. Estas voces proponían un regreso a las fuentes bíblicas, una visión renovada del Jesús histórico.¹⁰⁸

2.3 - Misión Integral

El campo de la Misión Integral es la base principal para la formulación de la Teología de la Misión Integral (TMI), teología que estaremos viendo a la continuación. René Padilla explica el origen del término “Misión Integral” con su objetivo determinado:

En América Latina la frase “misión integral” fue acuñada más que nada en el seno de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) con la idea de hacer justicia a la enseñanza. Fue el resultado de una toma de conciencia de la necesidad de volver al texto bíblico en busca de elementos que ayudaran al pueblo de Dios a cumplir su papel en la historia a la luz de su compromiso con Jesucristo y de su situación concreta.¹⁰⁹

La misión integral en la conceptualización de Padilla es “la misión orientada a la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano, incluyendo su necesidad de Dios, pero también su necesidad de amor, alimento, techo, abrigo, salud física y mental, y sentido de dignidad humana”.¹¹⁰

¹⁰⁸ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 332.

¹⁰⁹ C. R. Padilla y Tetsunao Yamamori. *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*. Buenos Aires: Kairós, 2000, pág. 19.

¹¹⁰ *Ibid*, pág. 30.

Últimamente, en la misión se ha preocupado bastante con números, en “salvar almas” y “plantar iglesias” a través de la proclamación del Evangelio. De hecho, es muy importante hacer esto a través de la anunciación del Evangelio, pero se debe advertir que la “evangelización” no debe estar restringida tan solo a salvar almas y plantar iglesias con métodos mecánicos para conseguir números, sino que también buscar comprender todo el entorno del hombre en su plena humanidad expresada en virtudes y debilidades, pues cuando se busca números como propósito principal la cualidad se puede contestar. David Bosch confirma:

La misión es ministerio multifacético respecto al testimonio, el servicio, la justicia, la sanidad, la reconciliación, la liberación, la paz, la evangelización, el compañerismo, el establecimiento de nuevas iglesias, la contextualización y mucho más.¹¹¹

Cuando estudiamos la cristología para la misión integral, la preocupación era presentar el Cristo integral al hombre, ahora aquí la preocupación es presentar este Cristo al hombre integral, que no es solo el hombre espiritual en sí, pero un hombre como un todo, brindándole una misión integral. René Padilla explica sobre la misión integral:

Hablar de misión integral es hablar de la misión orientada a formar personas solidarias, que no viven para sí sino para los demás; personas con la capacidad de recibir y dar amor; personas que tienen hambre y sed de justicia y que trabajan por la paz (Mt. 5: 6,9).¹¹²

La Biblia es un libro que trae muchos ejemplos sobre la práctica de la misión integral. Quizás el más grande ejemplo de un siervo de Jesucristo sea del Apóstol Pablo cuando él organiza la colecta entre las iglesias gentiles para ayudar a la iglesia de Jerusalén que se había quedado en ruina económica. Eso sí es misión integral, es no vivir para sí, es vivir para los demás. El célebre teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer ya decía que “la iglesia sólo es iglesia cuando existe para los demás”. Samuel Escobar define como debe ser ejecutada la misión integral:

¹¹¹ *Ibid*, pág. 33.

¹¹² *Ibid*, pág. 30.

La misión integral no puede realizarse con un estilo burocrático de beneficencia en el cual los empleados de una organización visitan de cuando en cuando el mundo en que viven sus propios clientes. La misión integral que incluye el acercamiento para la transmisión para el mensaje de Cristo y el servicio en su nombre requiere la inculturación. Solo así puede dar fruto con el surgimiento de comunidades arraigadas a su vez en su propia realidad e impulsadas por el Espíritu a un movimiento transformador.¹¹³

Samuel Escobar declara que la misión integral lleva al agente de la misión a un contacto con la humanidad, a la situación real, pero este conocimiento de la situación real solo puede tener un cambio efectivo cuando se tiene la certeza de que el Reino de Dios ha sido manifestado y sigue manifestando:

La misión integral lleva al misionero o misionera a un contacto directo con el dolor, la injusticia, el callejón sin salida de la pobreza endémica y el abismo de la corrupción. (...) La misión requiere una dosis de realismo acerca de la naturaleza humana y su condición caída, como la que caracterizó el ministerio de Jesús. Pero también requiere la certeza de que el Reino de Dios se ha manifestado ya, y la entrega al poder del Espíritu que tal como levantó a Jesucristo de entre los muertos nos levanta hoy por encima del fatalismo sociológico o del cinismo.¹¹⁴

El efecto social del Evangelio de Jesucristo en América Latina puede ser evidenciado en muchos contextos. Tim Chester, en su libro llamado *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*, editado en el año de 2008, trae algunos estudios de caso como ejemplos de misión integral.

En uno de sus capítulos, se destaca un estudio de caso sobre la Red del Camino para la Misión Integral para América Latina, una red iniciada en el año 2000, que tiene como propósito “caminar con la iglesia local en la implementación de la misión integral y transformadora”¹¹⁵. La Red del Camino busca reunir líderes en todo el continente latinoamericano para ampliar la visión y equipar a los líderes de las iglesias locales para que estén practicando misión integral en sus propias comunidades. Como uno de los ejemplos en la breve historia de la Red del Camino, citamos una de sus actividades:

¹¹³ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 452.

¹¹⁴ *El Trino Dios y la misión integral*, pág. 109.

¹¹⁵ Roberto Guerrero. La Red del Camino para la América Latina. En Tim Chester (ed.). *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*. Buenos Aires: Kairós, 2008, pág. 105.

En un vecindario marginal, cuatro iglesias y un ministerio pro eclesial, Aguas Vivas se han unido para construir un centro juvenil. Uno de los principales problemas de la comunidad es la delincuencia de los jóvenes que ni estudian ni trabajan. El centro juvenil espera llegar a estos jóvenes por medio de un ministerio deportivo, formación vocacional, programas de alfabetización, tutorías y formación espiritual. Por medio de este esfuerzo cooperativo, las iglesias y la iglesia cristiana de servicio están creando un ambiente diferente para la comunidad: una suerte de oasis en el desierto. El centro no está terminado todavía, pero ya se está usando para encuentros sobre enriquecimiento matrimonial y temas de familia. Más adelante las iglesias esperan ofrecer otros servicios de la comunidad por medio del centro, tales como una biblioteca comunitaria, un centro de información, cuidado médico y dental y educación sobre la crianza de los niños para las madres jóvenes. Todos los pastores de las iglesias que colaboran han participado en las conferencias de la red sobre misión integral.¹¹⁶

Teniendo este ejemplo, observamos una sensibilidad compuesta de realismo acerca de la condición caída, sufriente, necesitada de la humanidad, y del pecado que ha afectado con desgaste a la totalidad de las realidades creadas. Esta sensibilidad no solo mira, pero busca hacer alguna cosa, una compasión generada en cuatro iglesias y un ministerio pro eclesial que se preocupan no solo con la condición espiritual marginada de este barrio, sino también con la condición social, económica (trabajo), educacional, psicológica y médica de esta vecindad. La misión realiza esto, y cuando la misma es integral y se realiza con impacto, se obtiene resultado duradero y consistente. Orlando Costas remata:

La verdadera prueba de la misión no es si proclamamos, hacemos discípulos o si nos comprometemos en la liberación social, económica y política, sino si somos capaces de integrar los tres en un testimonio amplio y dinámico. De ahí que necesitamos pedirle al Señor que nos libere no sólo de esta situación inútil, sino que también nos libere para la integralidad e integridad en la misión.¹¹⁷

2.3.1 - La Teología de la Misión Integral (TMI)

La TMI ha surgido del esfuerzo de muchos teólogos, pastores y líderes eclesiales en el continente latinoamericano. Su fundamento ha sido originado

¹¹⁶ *Ibid*, pág. 109.

¹¹⁷ *Ibid*, pág. 102.

principalmente de las reflexiones de René Padilla, Pedro Arana y Samuel Escobar, en las décadas de 50 y 60, cuando estas fueron presentadas en los congresos latinoamericanos de evangelización (CLADEs), realizados principalmente por la Fraternidad Teología Latinoamericana (FTL), en Bogotá - Colombia (1969), Huampaní - Perú (1979), Quito - Ecuador (1992 y 2000).

Esos teólogos, pastores y líderes eclesiales veían la necesidad de una expresión teológica autóctona y consecuente con el contexto de las necesidades del pueblo latinoamericano, y estaban convencidos de la tarea de reflexionar sobre el texto bíblico y la aplicación de su verdad a la vida cotidiana contemporánea en todos sus aspectos.

La TMI surgió como un camino de reflexión y práctica comprometidas con Dios y con el mundo, con la esperanza de crear nuevos espacios de fe por donde las generaciones actuales y las venideras pudiesen transitar promoviendo el Reino de Dios. Esta teología habla de la justicia, de los pobres, de la opresión, la avaricia que son los causantes de la realidad social con sus desigualdades.

La TMI partió del hecho de observar a un pueblo de Dios espiritualizado, culto-céntrico y escapista que, con interpretaciones dualistas sobre su responsabilidad ante el mundo, prorrogó el accionar del cambio y la apertura de expresiones de esperanza para miles de personas en necesidad. Encontró frecuentemente un mundo latinoamericano ávido de preguntas pero vacío de respuestas, y tomó conciencia de la necesidad de un cambio de percepción acerca de la identidad de la Iglesia.

La TMI es una teología que coincide por ser teología de la praxis, es decir, una reflexión teológica sobre la acción de la iglesia, como anunciadora del Evangelio, en el cotidiano de la sociedad que está insertada. El énfasis principal destaca que la evangelización no puede desconsiderar el contexto del evangelizando, que no es solo evangelizar, sino que también preocuparse con el entorno del evangelizando. Padilla afirma que “la misión cristiana se orienta para el desarrollo de toda la persona y de todas las personas”¹¹⁸, entendiendo que

¹¹⁸ *Missao Integral*, pág. 152.

“cada necesidad humana, por lo tanto, puede ser usada por el Espíritu de Dios como un punto de partida para la manifestación del poder real”¹¹⁹.

En la teología de la misión integral (TMI), fue propuesta que la misión de la iglesia incluyera responsabilidad social con la misma relevancia que la proclamación de los contenidos de fe. Padilla ha reconocido que hay una distorsión en la verdadera misión de la iglesia cuando se refiere a la preferencia más por la evangelización que la responsabilidad social. Padilla testifica que “el llamado del Señor es para un ministerio integral en que la intención permanente es testificar en palabra y acción; compartir con los necesitados el pan de vida con el pan de cada día”¹²⁰.

Padilla afirma que para corregir a esa distorsión necesita enfocar en dos áreas: una perspectiva correcta de los propósitos de Dios y una perspectiva correcta de la naturaleza del ser humano.

Una perspectiva correcta de los propósitos de Dios está directamente orientada al buen entendimiento de la Teología de la Creación, que define el propósito eterno de Dios para con sus criaturas, con la Teología de la Historia de la Salvación, que muestra el propósito redentor de Dios con la creación. Es una suerte ésta puente entre ambas teologías en que presentan al Creador, que escoge a un pueblo y le delega una vivencia y un estilo de vida que sirven de instrumento de redención.

La Teología de la Creación es una teología que muestra que el Dios de la misión es el primero a preocuparse con la redención de su creación. La iglesia está llamada a preocuparse por la mayordomía de la creación y la preservación del equilibrio ecológico en el planeta Tierra. Padilla afirma:

Una relación armónica con la creación presupone el reconocimiento que el hombre no es el dueño sino solo el mayordomo del planeta Tierra y sus recursos. Como imagen y semejanza de Dios, a él le ha sido delegada la tarea de cultivar y preservar la creación de Dios. Consecuentemente, el único aprovechamiento de los recursos naturales que le es permitido es

¹¹⁹ *Ibid*, pág. 212.

¹²⁰ C. R. Padilla. Avaliacao teológica do Ministerio Integral. En C.R. Padilla, Testsunao Yamamori y Gregorio Rake (eds.) *Servindo com os pobres na América Latina: modelos de ministerio integral*. Londrina: Editora Descoberta, 1998, pág. 36.

el que se practica en función de la calidad de vida y que no altera desmedidamente el equilibrio del ecosistema.¹²¹

Padilla también explica esa mayordomía del hombre en la Creación en su artículo *Vigencia del Jubileo en el mundo actual (Levítico 25)*. En Levítico 25:23-55 aparecen tres grupos de leyes: 1) Leyes sobre los derechos de venta y redención de propiedades (vv. 25-34); 2) Leyes sobre los intereses por préstamos a israelitas pobres (vv. 35-38); 3) Leyes sobre la esclavitud resultante de deudas (vv. 39-55). Eses tres grupos de leyes muestran que Dios se preocupa con la tierra y con los pobres, con el equilibrio ecológico de la tierra y con el mundo marcado por la explotación y justicia que oprime a los pobres. Padilla ratifica que “el Dios que escucha el gemido de los pobres demanda una reestructuración de la vida ecológica y socioeconómica sobre la base de su propósito de paz y justicia”¹²².

Padilla escribe otro artículo llamado *Los gritos de la tierra: soja, ecología y pobreza*, citando que el negocio de la soja¹²³ en Argentina ha dado un crecimiento económico considerable que no repara la creciente destrucción de la naturaleza ni el aumento acelerado de la distancia entre ricos y pobres. Padilla dice que el papel del gobierno en perspectiva bíblica es hacer “justicia a los pobres”.

La justicia tiene una estrecha relación con la misericordia – la solidaridad mutua – y con la humildad ante Dios, como se ve en Miqueas 6:8, síntesis de la ética en el Antiguo Testamento: ¡Ya se te ha declarado lo que es bueno! Ya se te ha dicho lo que de ti espera el Señor: practicar la justicia, amar la misericordia y humillarte ante tu Dios. Sobre esta base bíblica, Dios dispone que en el pueblo de Israel ejerzan el poder para hacer justicia a los pobres. En otras palabras, quiere que lo usen para evitar que los fuertes se aprovechen de los débiles, para asegurar que haya equidad en la distribución del poder y que todos por igual tengan acceso a los bienes de la creación de Dios. Y lo que Dios dispone para el pueblo de Israel como luz de las naciones es a la vez lo que él quiere para todas las naciones de la tierra.¹²⁴

¹²¹ C. R. Padilla. *La misión ecológica de la Iglesia*. Misión, 1990, pág. 4 (100) – 5 (101).

¹²² C.R. Padilla. *Vigencia del Jubileo en el mundo actual (Levítico 25)*. Boletín Teológico, 1996, pág. 86.

¹²³ La Argentina es actualmente el líder mundial en el uso de este método de cultivo. En el 70% de su superficie agrícola se hace uso de este método, en contraste con el 6% a nivel mundial.

¹²⁴ C. René Padilla. Los gritos de la tierra: soja, ecología y pobreza. En Ruth P. DeBorst, Zac Niringiye y C. René Padilla (eds.) *Semillas de Nueva Creación, Pistas bíblicas para una vida ecológicamente justa*. Florida: Kairos; Fraternidad Teológica Latinoamericana, 2010, pág. 108.

Una perspectiva correcta de la naturaleza del ser humano tiene no solo esa conciencia de mayordomía de la Tierra, sino que también la conciencia de que la iglesia cumple su misión en relación a la preservación de la Tierra cuando anuncia las buenas nuevas de la restauración de las relaciones del hombre no solo con Dios, sino también con el prójimo y con la creación, por medio de Jesucristo.

Estas buenas nuevas de la restauración se reflejan cuando este hombre está restaurado espiritualmente con el Creador, restaurado socialmente con su familia y culturalmente, con la sociedad y esta restauración tanto social como cultural tiene una relación directa con el prójimo. Este prójimo muchas veces puede ser alguien que no nos respete o no nos entienda, alguien a quien no conozcamos, y de quien no seamos responsables, alguien a quien no resulte oportuno amar, alguien que no pueda darnos las gracias ni pagarnos, alguien por quien valga la pena arriesgarnos, aunque tenga nuestros temores, alguien que es amado y valorado por Dios, a pesar de nuestros prejuicios y a alguien a quien tenemos los medios para demostrarle amor.

La iglesia debe cumplir tanto su misión con la perspectiva correcta del propósito de Dios en la creación como con la perspectiva correcta de la naturaleza del ser humano. Esta naturaleza humana mala y corrupta todavía es digna del amor de Dios y amor nuestro a través de Cristo. Si somos agentes de la misión, debemos promocionar esa misión, con la más alta dignidad posible, tratando de tener hambre y sed de justicia en la misión que estamos insertados. Padilla concluye:

La misión solo hace justicia a la enseñanza bíblica y a la situación concreta cuando es integral. En otras palabras cuando es un cruce de fronteras (no solo geográficas sino culturales, raciales, económicas, sociales, políticas, etc.) con el propósito de transformar la vida humana en todas sus dimensiones, según el propósito de Dios, y de empoderar a hombres y mujeres para que disfruten la vida plena que Dios ha hecho posible por medio de Jesucristo en el poder del Espíritu.¹²⁵

¹²⁵ *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*, pág. 31.

2.3.2 – Desarrollo Histórico de la Misión Integral

La Teología de la Misión Integral (TMI) tiene sus raíces históricas en los movimientos evangélicos traídos para América Latina por la misión protestante-evangélica de los siglos XIX y XX. La TMI nace de la revisión misiológica y de la reflexión de esas misiones desde el contexto de América Latina. Esta revisión y reflexión buscaba comprender la naturaleza y la magnitud de responsabilidad misionera de la iglesia, a la luz de las Escrituras y de la realidad socio-cultural donde ella es llamada a trabajar en su ambiente misional. La misión desde América Latina se preocuparía con la forma holística del ser humano, con todo lo que se dice a respecto de su realidad histórica.

La TMI fue una respuesta de los teólogos evangélicos latinoamericanos a los extranjeros de cómo se debe pensar y misionar aquí en ese continente, sin renunciar las bases de la fe evangélica. La fe evangélica tiene como fundamento la confianza irrestricta en la Biblia, la predicación de la salvación, el perdón de los pecados por Jesucristo a través de su obra salvadora y la necesidad de la conversión del evangelio. Miguez Bonino explica:

Todos pudimos reconocer en ese resumen la teología del pietismo y del Gran Despertar (o avivamiento) del siglo 18 que asociamos a los nombres de Wesley y Whitefield en Gran Bretaña y de Jonathan Edwards en Estados Unidos y que permea la mayor parte del protestantismo anglosajónico y seguramente la totalidad de su etos misionero. [...] Es notable percibir que, no obstante su diversidad confesional - metodistas, presbiterianos y bautistas en su mayoría – y de origen – americana y británica - todos comparten un mismo horizonte teológico, que se puede caracterizar con el termino evangélico.¹²⁶

Sabiendo del trasfondo de la fe evangélica, una fe que impulsó los anhelos de la TMI, ahora vamos a estudiar el desarrollo histórico de la Misión Integral, haciendo un breve resumen de las conferencias evangélicas internacionales realizadas a partir del Congreso sobre la Misión Mundial en Wheaton – Estados Unidos (1966) hasta la Conferencia Mundial de Evangelización en Lausana –

¹²⁶ José Miguez Bonino. *Rostros do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, págs. 30-31.

Suiza (1974). Es bueno decir que el término “Misión Integral” no se principia en Lausana 1974, sino que se inicia mucho antes, tomando su forma en cada conferencia que se daba, culminándose principalmente en el Pacto de Lausana.

De Wheaton 1966 a Lausana 1974

El Congreso sobre la Misión Mundial de la Iglesia fue realizado en la ciudad de Wheaton, Illinois, Estados Unidos de los días 9 a 16 de abril de 1966, con una asistencia de casi 1000 delegados procedentes de 71 países. Padilla aclara que el documento que fue resultado de este congreso intitulado como “Declaración de Wheaton” tenía la gran virtud de reconocer que “somos culpables de un aislamiento del mundo, un aislamiento que no tiene base bíblica y que con demasiada frecuencia nos impide encarar honestamente sus preocupaciones”¹²⁷. El documento también apuntaba que la iglesia había fallado en “aplicar principios bíblicos a problemas tales como el racismo, la guerra, la explosión demográfica, la pobreza, la desintegración de la familia, la revolución social y el comunismo”¹²⁸. Mediante esto, este documento fue un marco importante para que la iglesia tuviera una conciencia social y se preocupase más con la misión relacionada a los problemas sociales.

En Europa sucede el Congreso Mundial de Evangelización realizado en Berlín, Alemania, bajo los auspicios de la revista Christianity Today, de los días 25 de octubre a 4 de noviembre de 1966, con una asistencia de 1111 delegados procedentes de 100 países, en que tuvo el discurso de apertura por el evangelista Billy Graham diciendo que “si la iglesia volviera a su tarea principal de proclamar el Evangelio y la gente convirtiera, (la iglesia) tendría más impacto sobre las necesidades sociales, morales y psicológicas de la gente que cualquier otra cosa”¹²⁹. Un acto muy enérgico tratado en el Congreso, fue cuando Paul Rees, uno de los delegados, retó el Congreso:

A reconocer la relación entre la evangelización y asuntos sociales como el racismo, rechazar los dualismos de lo individual y lo social y lo sagrado y lo secular, y confesar la negligencia de los

¹²⁷ *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*, pág. 57.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid*, pág. 59.

evangélicos frente a la doctrina de la creación, ya que todos los seres humanos son criaturas de Dios. Todo esto implica que el creyente tiene que ser testigo en relación con la totalidad de la vida y con “el tejido total de la sociedad”¹³⁰.

Este vistazo muestra que el Congreso Mundial de Evangelismo en Berlín fue semillero del concepto de la misión integral. Padilla esclarece:

Al congreso de Berlín le sucedieron varios otros congresos de evangelización auspiciados por la Asociación Billy Graham. En todos ellos, con sorprendente regularidad, hubo oradores que plantearon el tema del compromiso social como un asunto íntimamente vinculado a la evangelización.¹³¹

En Asia y Pacífico sucede el Congreso de Evangelización para Asia y Pacífico realizado en Singapur de los 5 y 13 de noviembre de 1968 con una asistencia de 1100 delegados provenientes de 24 países. Padilla llama la atención para la afirmación de Benjamín E. Fernando en su discurso sobre el “Evangelio y la inquietud social” cuando el mismo dice que “parte de la tragedia de nuestro tiempo es que los cristianos evangélicos están evadiendo la revolución que ellos mismos han causado mediante su testimonio bíblico social inicial, de tal modo que otros se han ocupado de la misma”¹³². Al final, él acaba desafiando a sus oyentes que busquen trabajar con más dedicación por el cambio social.

En el Estados Unidos sucede otro congreso con el nombre de Congreso de Evangelización para los Estados Unidos realizado en Minneapolis de los días 8 a 13 de setiembre de 1969 con una asistencia de 4700 personas provenientes de noventa y tres denominaciones. En este congreso varios de sus oradores relacionaron la evangelización con la responsabilidad social y la constatación final fue la siguiente:

Cualquier iglesia o miembro que de la misma que silba ante el mundo una melodía celestial, pero no sigue a Cristo en cuanto a aliviar la opresión y el sufrimiento humano, es un barco encallado. En Minneapolis observaron como la marea del Espíritu de Dios

¹³⁰ James A. Gehman. *Definición de la misión integral e implicaciones para la hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: Kairós, 2009, pág. 111.

¹³¹ *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*, pág. 60.

¹³² *Ibid.*

alejaba a la iglesia de los escollos del aislamiento social y la colocaba con la proa hacia el amplio mar de la humanidad.¹³³

En América Latina sucede el Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I) realizado en Bogotá fue consecuencia del Congreso Mundial de Berlín (1966), y lo convocaron las mismas entidades evangélicas y sus representantes en América Latina. Sin embargo, al igual que los otros regionales que realizaron que siguieron a Berlín en Europa, Asia y Canadá, el de Bogotá procuró contextualizar su reflexión y acercar su pensamiento y su estrategia a las necesidades propias del continente latinoamericano.

En 1969, René Padilla y Samuel Escobar marcaron sus asistencias en el Primer Congreso Latino Americano de Evangelización (CLADE I) que tenía como tema “La acción en Cristo para un Continente en crisis”. Ahí, Samuel Escobar presenta una ponencia sobre la “Responsabilidad Social de Iglesia” trayendo una magistral síntesis del “pensamiento social evangélico que a lo largo de la década del año sesenta había estado fraguándose en el contexto de la CIEE al calor de inquietudes estudiantes relativas a la pertinencia del Evangelio a la realidad de nuestros pueblos”¹³⁴. Esta ponencia fue recibida con ovación por los 920 asistentes presentes, mostrando que sería posible concretar una teología de lo social con vigor evangelizador y consistencia bíblica en el mundo. René Padilla defiende la biblia como revelación objetiva y el Espíritu Santo como la revelación subjetiva uniendo la ortodoxia a la ortopraxis diciendo: “Al fin de cuentas, la autoridad de la biblia es la autoridad de la verdad para la experiencia, y es consecuentemente en la experiencia donde se ejerce”¹³⁵. Al final del congreso se elaboró un plan para evangelizar Latinoamérica que era el de “evangelizar, proclamar la palabra, convertir a la gente Latinoamericana y a hacer discípulos de inmensas multitudes”¹³⁶.

¹³³ *Ibid*, pág. 61.

¹³⁴ C. René Padilla. *La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad de la iglesia*. Boletín Teológico, 1995, pág. 100.

¹³⁵ *Definición de la misión integral e implicaciones para la hermenéutica bíblica*, pág. 114.

¹³⁶ *CLADE I (1970): Acción en Cristo para un continente en crisis*. San José, Costa Rica & Miami, FL: Caribe, pág. 73.

En Europa, sucede otro congreso con el nombre de Congreso Europeo de Evangelización, en Ámsterdam de los días 28 de agosto a 4 de setiembre de 1971, con la asistencia de 1064 personas provenientes de 34 países. Padilla destaca la ponencia de Paavo Kortegangas sobre las “implicaciones sociales del Evangelio”, documento que refuerza la responsabilidad social de la iglesia.

Otro evento que hace parte de la trayectoria histórica de la misión integral es el “Día de Acción de Gracias sobre los Evangélicos y la Preocupación social” realizado en Chicago, Estados Unidos, de los días 23 a 25 de noviembre de 1973. Este evento hizo la “Declaración de Chicago sobre la preocupación social evangélica”, documento que advirtió a los evangélicos a “demostrar arrepentimiento en un discipulado que encare la injusticia social y política en nuestra nación”¹³⁷.

En 1973, una obra de Orlando Costas, denominada como *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World* (Wheaton/Londres: Tyndale House Publishers/Coverdale House Publishers, 1974) se convirtió en un libro dirigido principalmente a la iglesia en los Estados Unidos. En esta obra toma muy en serio la doctrina de la encarnación como un criterio intrínseco de la misión de la iglesia. Costas alega que la iglesia busque “la formación de comunidades de fe auténticas que vivan el poder liberador del evangelio en sus situaciones históricas concretas y que demuestren la vida del reino”¹³⁸.

Siendo así, se puede percibir a través de la narración de este panorama histórico que la Misión Integral ya había sido dibujada en grandes rasgos pudiendo ser concretada posteriormente.

En el año de 1974, se realiza el Congreso Internacional sobre la Evangelización Mundial en Lausana, Suiza. Este congreso estaba bajo liderazgo del evangelista Billy Graham con el apoyo de muchas de las principales organizaciones evangélicas y misioneras y con la presencia de 2473 participantes y alrededor de 1000 observadores procedentes de 150 países y 135 denominaciones protestantes. René Padilla hacía parte de un grupo que produjo

¹³⁷ *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*, pág. 62.

¹³⁸ Orlando Costas. *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton/Londres: Tyndale House Publishers/Coverdale House Publishers, 1974, pág. 99.

un documento sobre “Discipulado Radical”, un documento que expresó de manera elocuente “la relación entre aceptar el señorío de Cristo y adoptar un tipo de discipulado radical que comprendía una acción definida y un estilo de vida para la iglesia en el mundo de hoy”¹³⁹. Con eso, René presenta una ponencia sobre la “Evangelización y el Mundo” diciendo que “la falta de apreciación por una dimensión más amplia del evangelio, nos llevará inevitablemente a una distorsión de la misión de la iglesia”¹⁴⁰. Samuel Escobar detalla sobre el resultado de la exposición de Padilla diciendo:

En la exposición oral, el autor recibió cientos de críticas y comentarios que recibió desde todo el mundo. Fue motivo de un agudo debate porque al establecer lo que era el Evangelio con fundamento bíblico, criticaba las versiones más comunes popularizadas por el activismo evangelizador y misionero, que en muchos eran versiones de un cristianismo-cultura que, consciente o inconscientemente, identificaba el mensaje cristiano con el modo de vida estadounidense.¹⁴¹

Los teólogos latinoamericanos estaban buscando un evangelismo y una misión que tenía un propósito de redimir las personas y transformar el mundo, mientras que un gran número de teólogos enfatizaba el crecimiento numérico de la iglesia, representado especialmente por el movimiento de Iglecrecimiento que tiene su centro en el Seminario Teológico Fuller en Pasadena, California, Estados Unidos. Samuel Escobar explica:

La teoría del iglecrecimiento refleja bien el celo evangelizador, la inquietud misionera, el activismo voluntario laico y el espíritu de empresa propios de un sector del protestantismo conservador de Norteamérica. Esta teoría también refleja ciertas notas propias de la cultura estadounidense: la pasión por las estadísticas, la aplicación de la antropología y la sociología a la vida, la tendencia pragmática más interesada en método que en contenido, y los criterios de invertir para ganar y competir para probar quién es mejor propios de la economía capitalista. Al igual que las teorías misioneras imperiales de los españoles en el siglo 16 o de los

¹³⁹ *Evangelio y Realidad Social*, pág. 138.

¹⁴⁰ *Missao Integral*, pág. 15.

¹⁴¹ *Los ochenta años de Rene Padilla*. Artículo en línea. Tomado de www.protestantedigital.com, 2014-05-20.

ingleses en el siglo 19, esta teoría es un reflejo de la cultura de su país de origen.¹⁴²

Muchos de este grupo apoyaron que la evangelización solo se restringe a la anunciación de Cristo, olvidándose que “una espiritualidad sin discipulado en los aspectos diarios de la vida – sociales, económicos y políticos - es religión y no cristianismo”¹⁴³. René Padilla comenta:

Cuando el evangelio es manipulado para hacer que sea más fácil hacer que todos sean cristianos, entonces se está echando un fundamento que desde el principio producirá una iglesia infiel. Como es la semilla, será el árbol, y de tal árbol, tal fruto. Lo que realmente importa acerca del crecimiento de la iglesia, no es tener un exitoso aumento en números... sino fidelidad al evangelio, que sin duda nos moverá a orar y trabajar, para que más gente conozca a Cristo.¹⁴⁴

Samuel Escobar complementa diciendo:

Las ideas que llevan a reducir el evangelio al mínimo para tener en el redil el máximo de personas, o a evangelizar causando el mínimo posible de cambio social, han caracterizado el cristianismo nominal de América Latina. Desde el siglo 16 sufrimos la postración moral, social y espiritual de esta clase de cristianismo. No necesitamos ahora una versión norteamericana de lo mismo. Los evangélicos latinoamericanos cuentan con una rica experiencia y con la Palabra de Dios. De ellas pueden sacar mucha mejor orientación y normas que de algunas teorías sociológicas y antropológicas provenientes de injusticias y contradicciones.¹⁴⁵

Leigh Ford, al comentar sobre este congreso, afirma: “Lausana estalló sobre nosotros como una bomba. Se constituyó en un despertar para quienes asistieron y para miles de cristianos que leyeron al respecto en muchos países”¹⁴⁶. En ese mismo texto de Padilla hay otro testimonio: “Lausana 74 dejó una huella

¹⁴² Samuel Escobar. *El crecimiento de la Iglesia en América Latina y la Teoría del Iglecrecimiento*. Revista Misión, 1989, pág. 15.

¹⁴³ Rodger Bassham. *Mission Theology: 1948-1975 – Years of Worldwide Creative Tension – Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic*. California, Estados Unidos: Willian Carey Library, 1979, pág. 237.

¹⁴⁴ *Missao Integral*, pág. 46.

¹⁴⁵ *El crecimiento de la Iglesia en América Latina y la Teoría del Iglecrecimiento*, pág. 19.

¹⁴⁶ C. R. Padilla. *El Congreso de Lausana diez años después*. Revista Iglesia y Misión, 1984, pág. 110.

indeleble en el movimiento evangélico y tuvo efectos positivos en otros ámbitos cristianos, incluyendo a la iglesia católico-romana”¹⁴⁷.

Al final del congreso, el grupo de “Discipulado Radical” presenta un documento denominado como “Respuesta a Lausana”, con la firma de casi 500 de los participantes del congreso antes de partir de Lausana, donde pudieron definir mejor el Evangelio de Jesucristo como las “buenas nuevas de restauración, liberación, restauración, integridad y salvación personal, social, global y cósmica (que) proveyó la mejor afirmación de la base para una misión integral que se había formulado hasta ese momento en una conferencia evangélica”¹⁴⁸. Padilla concluye:

Con todos estos antecedentes, nadie debía sorprenderse de que el Congreso Internacional de Evangelización Mundial (Lausana, 16 a 25 de julio de 1974) haya resultado un paso definitivo en la afirmación de que la evangelización y la responsabilidad social son aspectos esenciales de la misión de la iglesia.¹⁴⁹

Siendo así, se constituye el CLEM (Comité Lausana para la Evangelización Mundial) teniendo a John Stott como su coordinador y se firma el Pacto de Lausana, después de planteamientos acerca de la misión de la iglesia en el mundo. El Pacto de Lausana sería un de los documentos evangélicos que influenciarían más estudiantes evangélicos y teólogos en las posteriores décadas en relación al tema de la misión integral.

En 1976, René Padilla edita un comentario al Pacto de Lausana con la participación de 15 teólogos evangélicos de diferentes partes del mundo con el título: “El nuevo rostro del evangelicalismo” y uno de los mejores comentarios se llama “Evangelización y Esperanza Cristiana”, sobre el punto 15 del Pacto de Lausana donde nos deja una siguiente advertencia diciendo que:

Conforme ellos (evangélicos) descubran la verdadera esperanza cristiana y vuelvan a captar una visión del retorno glorioso de nuestro Señor estarán en condiciones de desligarse de su ambiente pagano en Norte América y Europa y del utopismo mundano en el Tercer Mundo, y llegarán a ser discípulos radicales de Jesucristo dondequiera que se encuentren.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Ibid*, pág. 111.

¹⁴⁸ *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*, pág. 66.

¹⁴⁹ *Ibid*, pág. 62-63.

¹⁵⁰ *Evangelio y Realidad Social*, pág. 139.

René Padilla - John Stott y la Misión Integral

René Padilla también tuvo una amistad muy cercana con el teólogo John Stott, que murió en el año de 2011 a los 90 años. John Stott escribió cerca de cincuenta libros y una de sus principales contribuciones a la evangelización del mundo fue en el Congreso internacional sobre la Evangelización Mundial de 1974 celebrado en Lausana, Suiza, donde fue uno de los principales autores del Pacto de Lausana.

Por muchas veces, René Padilla ha sido traductor y colaborador de John Stott en sus giras de enseñanza en América Latina. Después del congreso de Lausana en 1974, John Stott es nombrado moderador del grupo de Teología y Educación del Movimiento de Lausana entre los años de 1977 a 1982, y René Padilla recibe seguidas invitaciones por lo mismo a consultas como un dos ponentes sobre los siguientes temas: 1) Consulta sobre el Principio de Unidades Homogéneas, realizada en Pasadena, California, en junio de 1977; 2) Consulta sobre Evangelio y Cultura, realizada en Willowbank, Bermuda en enero de 1978; 3) Consulta sobre el Estilo de Vida Sencillo, realizada en Hoddesdon, Inglaterra; 4) Consulta sobre la Relación entre la Evangelización y la Responsabilidad Social en Michigan, en junio de 1982.

René cuenta un testimonio de John Stott, sobre su estilo de vida sencillo, en que cierta vez en Bariloche, Argentina, habían llegado para uno de sus encuentros, después de una fuerte lluvia con los zapatos llenos de barro. Al otro día, cuando se despierta René, encuentra John ocupado, cepillando sus zapatos donde le hace la pregunta: “¡John! ¿Exclamé lleno de sorpresa, Qué hace usted?: Mi estimado René, él respondió, Jesús nos enseñó a lavar los pies de cada quien. Usted no necesita que yo lave sus pies, pero puedo cepillar sus zapatos”¹⁵¹. En este acto pudimos ver que John Stott pudo “cepillar los zapatos” de muchos, y René fue uno de ellos.

¹⁵¹ *John Stott: ha muerto un arquitecto*. Artículo en línea. Tomado de www.bereano-devociondiaria.blogspot.com, 2014-05-17.

2.4 - Eclesiología en vinculación al Reino

Después de analizar la temática del Reino de Dios, la Cristología, la Misión Integral, ahora vamos a estudiar la Eclesiología en vinculación al Reino a través de la relación del Reino de Dios con la Iglesia y los Requisitos para la Eclesiología para la Misión Integral. Cuando estudiamos la iglesia y su relación con el Reino de Dios, nos remite el estudio de la escatología, la doctrina de las últimas cosas. La iglesia debe anunciar la venida de este Reino no solamente para el futuro, sino que también para el presente. Debemos anunciar la venida de este Reino ahora en el presente y también en el futuro. No podemos estar temerosos del mundo, cruzar nuestros brazos y no hacer nada para cambiar este mundo a través del Evangelio de Dios. Muchas religiones o sectas anunciaron la venida de Cristo porque eso llama la atención y muchos entraron en desesperación y fueron engañados. Nuestra teología no puede ser la teología del miedo, más debe ser la teología del Cristo vencedor. Samuel Escobar explica:

Si esta es la realidad, no podemos ser comunidades que se contagian del pesimismo general, iglesias con mensajes apocalípticos que esperan con ansiedad el fin del mundo y se meten en el convento mental de una actitud sectaria. No podemos ser comunidades que temen el cambio y tiemblan ante el futuro. Si el Espíritu de Dios mora en nosotros y nos transforma y nos llena, venimos a ser como luz en las tinieblas; sabemos que se vive en una época difícil, pero sabemos que Dios tiene la última palabra.¹⁵²

Joachim Jeremias complementa diciendo que “la misión es una parte del cumplimiento final, una prueba tangible dada por Dios de la entronización del Hijo del hombre, una escatología en vías de realizarse”¹⁵³. Con esto, estamos aptos para tratar el tema del Reino de Dios y la Iglesia.

¹⁵² *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 462.

¹⁵³ *El Trino Dios y la misión integral*, pág. 111.

2.4.1 – El Reino de Dios y la Iglesia

Para entender la relación del Reino de Dios y la iglesia, Padilla presta atención al aspecto soteriológico de la realidad que la iglesia vive como tensión escatológica entre el ya y el todavía no del Reino. Este aspecto soteriológico busca comprender la doctrina de la salvación y la mediación que Cristo hizo para salvar al hombre perdido en este mundo. Con Cristo ya podemos disfrutar de las bendiciones de la salvación en carne, pero todavía no hemos visto la expresión consumada de ese dominio sobre la creación.

La iglesia, el ya y el todavía no del Reino de Dios

Cuando decidimos explicar esta expresión “La iglesia, el ya y el todavía no” del Reino de Dios, es bueno expresar que la primera venida de Cristo marca la inauguración del Reino, es decir, el “ya”, y las manifestaciones futuras de ese Reino, como la segunda venida de Cristo marcan el “todavía no”. Padilla afirma que “la iglesia aún comparte con el mundo las marcas de este siglo que yace bajo el poder del maligno. Vive en medio de la tensión entre el ya y el todavía no, y esa tensión condiciona todo aspecto de su existencia histórica”¹⁵⁴.

La iglesia es la comunidad que Dios ha levantado para predicar las buenas nuevas a los pobres, una comunidad que promueve una espiritualidad que ayuda a los cristianos a obtener los recursos que provee el Espíritu de Dios, a fin de llegar a ser agentes de justicia y paz en todas las áreas de la vida. Padilla concreta que “el Nuevo Testamento presenta a la iglesia como comunidad del Reino, la comunidad que reconoce a Jesús como el Señor del universo y por medio de la cual, en anticipación del fin, el Reino se manifiesta concretamente en la historia”¹⁵⁵.

Es importante destacar que la enseñanza del Nuevo Testamento demuestra que la Iglesia no es el Reino y que en la actualidad parece haber

¹⁵⁴ *Ibid*, pág. 60.

¹⁵⁵ *Derechos Humanos y el Reino de Dios*, pág. 37.

consenso entre teólogos católicos y protestantes con respecto a que la iglesia no es equivalente al Reino. Padilla resalta:

La iglesia no es el Reino de Dios, sino la creación, el resultado concreto del reino. Los que pertenecen a la iglesia pertenecen también al reino, pero este se distingue de aquélla como el escultor se distingue de la escultura. La iglesia lleva sobre sí las marcas de su existencia histórica, del todavía no que caracteriza al tiempo presente; pero aquí y ahora participa en el ya del reino de Dios puesto en marcha por el Señor Jesucristo.¹⁵⁶

Carlos Van Engen completa el pensamiento de René Padilla:

La Iglesia y el Reino en realidad no son idénticos pero tampoco completamente diferentes... Este Reino es el gobierno dinámico y activo de Dios, a través de Jesucristo y por medio del Espíritu Santo. El Reino ya se ha acercado pero todavía no se ha manifestado completamente. Aunque la iglesia no sea lo que debería ser, es el lugar principal del Reino entre la ascensión y la segunda venida.¹⁵⁷

El Reino de Dios es un poder dinámico activo en la creación de una nueva humanidad. Es una nueva realidad presente entre los hombres y que toma cuerpo en una comunidad que la vive y la proclama. Padilla explica:

La nueva humanidad creada en Cristo está tomando forma en la historia en la medida en que esa humanidad refleja su carácter y encarna los valores del Reino. Los cristianos deben abrirse a la acción del Espíritu que da vida y ser obedientes a su guía.¹⁵⁸

La Iglesia tiene una tarea de cumplir la misión de predicar el evangelio a todos los pueblos, de traer la buena noticia de espera de una restauración de todas las cosas, con nuevos cielos y una nueva tierra, y anunciar la esperanza a los pueblos de la venida restauradora del Rey, donde todos reconocerán la soberanía literal y universal de Jesucristo. Padilla ajusta que la iglesia va a ser la iglesia de Cristo en su vida y misión porque:

¹⁵⁶ *El Reino de Dios y América Latina*, pág. 52.

¹⁵⁷ Charles Van Engen. *El pueblo misionero de Dios*. Gran Rapids: Libros Desafío, 2004, pág. 121.

¹⁵⁸ *Misión en el camino, Ensayos en homenaje a Orlando Costas*, pág. 91.

El reino de Dios es el punto de partida y es la meta de la iglesia. Es una posesión y una promesa. Es un ya y un todavía no, una realización y una esperanza. Y la iglesia es la iglesia de Cristo en la medida en que refleja el ya y el todavía no del reino de Dios en su vida y misión.¹⁵⁹

Como resumen del pensamiento sobre la Iglesia y el Reino de Dios con el fin de que tengamos una vista panorámica del asunto, Padilla concluye:

La misión de la iglesia es una extensión de la misión de Jesús, es la manifestación, aunque no completa, del reino de Dios tanto por medio de la proclamación como de la acción y el estilo de vida. (...) Como comunidad del Reino, la iglesia confiesa y proclama a Jesucristo como Señor; también realiza las buenas obras que Dios ha preparado de antemano para que las haga, para lo cual la ha creado en Jesucristo. (...) El Reino de Dios se ha hecho presente en Jesucristo, el reino de Dios continua haciéndose presente por la acción de la iglesia en el Espíritu Santo, y en la medida en que la iglesia encarna los valores del reino de Dios y da testimonio a la justicia y el Shalom de Dios, en esa medida el Reino se hace visible aquí y ahora.¹⁶⁰

2.4.2 – Requisitos para una Eclesiología para la Misión Integral

René Padilla escribe en su libro *La Iglesia local como agente de transformación*, que fue hecho en conjunto con autores como Tetsunao Yamamori, y otros, el artículo intitulado “Una ecclesiología para la misión integral”, donde ahí se ofrece un marco teórico para una ecclesiología integral en que la práctica de la predicación del evangelio se da con efectos que buscan transformar la sociedad. Últimamente, se abunda la evidencia de que la idea de la Misión Integral está instalada en el pueblo evangélico latinoamericano, pero no basta tan solo esta idea para que eso sea aceptado intelectualmente, pues la necesidad de ver esa realidad reflejada por el poder del Evangelio es indispensable.

Padilla enumera cuatro requisitos para una ecclesiología para la misión integral, para que habilite una iglesia para la práctica de la misión integral: 1) El

¹⁵⁹ *El Reino de Dios y América Latina*, pág. 61.

¹⁶⁰ *Derechos Humanos y el Reino de Dios*, pág. 41-42.

compromiso con Cristo; 2) Un discipulado cristiano; 3) La iglesia que vive su fe en comunidad; 4) La iglesia que desarrolla sus dones.

El primer requisito para una eclesiología para la misión integral es el compromiso con Cristo como Señor de todo y de todos. Padilla afirma que “la confesión de Jesucristo (el Cristo resucitado) como Señor es esencialmente el reconocimiento de su soberanía sobre la totalidad de la vida humana y sobre toda la creación”¹⁶¹ llevándonos a entender que sin confesión del señorío de Cristo no se reconoce su soberanía. Padilla también dice que “el señorío de Jesucristo es la base tanto de la vida como de la misión de la iglesia”¹⁶². Si Cristo no es el Señor de esta iglesia, la misión se torna vacía y sin fundamento. Padilla aclara sobre la iglesia que tiene Cristo como señor:

Si Jesucristo es el Señor de todo y de todos, la iglesia es iglesia de Cristo en la medida en que se entiende a sí misma como “comunidad del Rey” Jesús, el Cristo, y define el propósito de su existencia en términos de testificar de él no solo por lo que dice sino por lo que es y por lo que hace. Si Jesucristo es el Señor de todo y de todos, la iglesia no es una agencia de “salvación individual” que pone al alcance de la gente los beneficios de la obra de Cristo sino la comunidad de fe llamada a encarnar el testimonio acerca de su señorío sobre la totalidad de la vida.¹⁶³

El segundo requisito para una eclesiología para la misión integral es el discipulado cristiano. El discipulado es la continuación de la fe en el señorío de Cristo acompañada con obras de arrepentimiento. Padilla explica que “sin arrepentimiento y sin fe no hay discipulado”¹⁶⁴. Padilla continúa diciendo que:

Es Jesús quien define las condiciones del discipulado. Y las define de tal modo que no deja lugar a dudas que su llamado es a un discipulado integral, un discipulado que consiste en una obediencia radical a la voluntad de Dios en todas las áreas de la vida, desde el área de las relaciones familiares hasta el área de las posesiones materiales.¹⁶⁵

¹⁶¹ *La iglesia local - ponencia*. Artículo en línea. Tomado de ftl-al.org, 2015-07-18, pág. 4-5.

¹⁶² *Ibid*, pág. 8.

¹⁶³ *Ibid*, pág. 10.

¹⁶⁴ *Ibid*, pág. 12.

¹⁶⁵ *Ibid*, pág. 15-16.

El discipulado tiene su costo. Este costo puede ser determinado como la “renuncia a todo lo que interfiera con la lealtad absoluta a Jesucristo como Señor”¹⁶⁶. La iglesia es “el cuerpo de enseñanza que él ha encomendado a sus discípulos y que éstos, a su vez, tienen que transmitir a los nuevos discípulos”¹⁶⁷. Por ser un cuerpo, los más maduros enseñan a los más nuevos, siendo los más maduros los responsables por los que todavía no pueden caminar solo, haciendo con que los más nuevos sean formados según la imagen de Cristo en la comunidad de fe, no aparte de ella, hasta que puedan caminar solo. Este servicio solo puede ser hecho a través del amor y de la humildad.

El tercer requisito para una eclesiología para la misión integral es una visión bíblica de la iglesia. “La misión de la iglesia es encarnacional cuando se centra en la Palabra de Dios que se hizo hombre a través de Jesús”¹⁶⁸. Su vida y ministerio terrenal fueron clave para el modelo de vida y misión de la iglesia. La iglesia debe buscar entender la cruz de Cristo, pues la misma no es apenas símbolo de sufrimiento, más de victoria, donde Cristo derribó el muro de separación entre judíos y gentiles para crear para sí una nueva humanidad (Ef. 2:14-15), pues quien se pone bajo la sombra de Cristo no puede vivir o conspirar una división étnica, social y de género. Jesucristo venció la muerte, resucitó, prometió que estaría con sus discípulos hasta el fin de los tiempos a través del Espíritu Santo. Emil Brunner complementa: “La Ecclesia es lo que es por medio de la presencia de Cristo que habita en ella. Él está presente en ella por medio de su Palabra y su Espíritu”.¹⁶⁹

El último requisito para una eclesiología para la misión integral es la iglesia que desarrolla sus dones. La iglesia solo puede desarrollar sus dones a través de la comunión con el Espíritu Santo, pues sin Él nada puede hacer. Padilla explica que la iglesia debe esforzarse para ser una “una comunidad que donde todos los miembros por igual se estimulen mutuamente en el descubrimiento y desarrollo de dones y ministerios en múltiples áreas de la vida humana que requieren ser

¹⁶⁶ *Ibid*, pág. 15.

¹⁶⁷ *Ibid*, pág. 13.

¹⁶⁸ *Ibid*, pág. 19.

¹⁶⁹ *Ibid*, pág. 29.

transformadas por el poder del evangelio”¹⁷⁰. Siendo así, entendemos que para que una iglesia fluya en la misión con una eclesiología para la misión integral estos requisitos deben ser puestos en práctica, que con certeza efectuará grandes cambios en su realidad como un todo.

Como resumen del pensamiento sobre los requisitos para una eclesiología para la misión integral, con el fin de que tengamos una vista panorámica del asunto, Padilla concluye:

Todas las iglesias están llamadas a colaborar con Dios en la transformación del mundo a partir del evangelio centrado en Jesucristo como Señor del universo, cuyo señorío provee la base para una eclesiología integral y una misión integral. La misión de la iglesia es la formación de discípulos de todas las naciones, discípulos que se identifiquen con Jesucristo en su muerte y resurrección mediante el bautismo y aprendan a obedecerle en todas las dimensiones de la vida humana. Para su testimonio encarnacional la iglesia depende de los eventos salvíficos por medio de los cuales Jesús obró la redención: su vida y ministerio, su muerte en la cruz, su resurrección y su exaltación. Por el poder del Espíritu, la iglesia constituye el comienzo de una nueva humanidad y, en lo que es, hace y dice, da testimonio de Jesucristo y colabora con Dios en la realización de su propósito. Es una comunidad de dones y ministerios; una comunidad de esperanza, fe y amor; una comunidad que se estructura en función de la misión integral para la gloria de Dios.¹⁷¹

¹⁷⁰ *Ibid*, pág. 33.

¹⁷¹ *Ibid*, pág. 37.

Capítulo 3: La Teología de la Misión de C. René Padilla frente a las críticas de José Miguez Bonino y Ricardo Gondim

Exponer sobre Teología de la Misión de C. René Padilla es dialogar sobre la Teología de la Misión Integral (TMI), una teología que propone que la misión de la iglesia incluya responsabilidad social con la misma relevancia que la proclamación de los contenidos de fe.

En las últimas décadas muchos liderazgos se movilaron alrededor de la propuesta de la misión integral, algunos lograron haciendo una acción no alienante, pero otros no, debido a cuestiones no tan bien contestadas o malinterpretaciones, lo que se acabó generando decepción en muchos, principalmente con los evangelicales¹⁷². Más recientemente, existen algunos teólogos como José Miguez Bonino y Ricardo Gondim, que hacen críticas consistentes a la TMI, críticas que al ser estudiadas, enriquecen muchísimo nuestro estudio.

Después de tratar en el capítulo I sobre la trayectoria de la vida de Padilla y en el capítulo 2 sobre la Teología de la Misión de C. René Padilla, ahora vamos a ver en este capítulo sobre esta teología frente a las críticas de José Miguez Bonino y Ricardo Gondim. Primero trataremos sobre las críticas de Miguez Bonino que son concentradas dentro de los campos del Reino de Dios, Cristología y

¹⁷² La palabra evangelical en el contexto norteamericano solo describe el movimiento que buscó alejarse del fundamentalismo, con teólogos que buscaban un medio término entre el liberalismo teológico alemán y el fundamentalismo que se aisló culturalmente de Estados Unidos. En el contexto de América Latina, algunos buscaron la expresión como manera de evidenciar que los teólogos que proponían la misión integral (MI) no podrían linearse a los notorios norteamericanos, mientras mostrasen disposición para ser más receptivos culturalmente, permanecían con el dogmatismo de los fundamentalistas. Luego, los evangelicales representan un nuevo medio término. Un grupo que se alinea con una nueva teología y propone la misión integral (MI), que busca posicionarse como una alternativa protestante, evangélica, a la teología de la liberación (TL); que no quiere confundirse con los evangélicos representados por instituciones para-eclésiásticas como las Organizaciones Billy Graham, con instituciones de enseñanza como el Fuller Theological Seminary en Pasadena, California y con individuos como Luis Palau y Peter Wagner. Los evangelicales quieren separarse de organizaciones como las de Billy Graham porque ponen la agenda de evangelización como proclamación prioritaria sobre la acción social, que según los teólogos de la MI es inaceptable; las dos acciones deben ser encaradas con la misma importancia. Ricardo Rodrigues Gondim. *A teologia da Misión Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*, 2009, pág. 52.

Eclesiología en vinculación al Reino y luego veremos las críticas de Ricardo Gondim, teólogo que critica principalmente el campo de la Misión Integral.

3.1 Críticas de José Míguez Bonino y respuestas

Para que hablemos sobre las críticas de José Míguez Bonino a la Teología de la Misión de C. René Padilla, tenemos que hacer un breve resumen de la vida y algunas de las principales obras de José Míguez Bonino.

Míguez Bonino ha sido uno de los teólogos latinoamericanos más respetados y reconocidos en todos los sectores del protestantismo latinoamericano, por tener una coherencia teológica, agudeza de espíritu, producción intelectual y vivencia de fe en medio a los conflictos y esperanzas que caracterizaban la historia de América Latina y, en ella, la historia del protestantismo en el siglo 20. Míguez Bonino (1924-2012) murió a los 88 años, era evangélico, pastor metodista, hacía parte de la generación de pensadores provenientes de las denominaciones clásicas de más arraigo y que se formaron y se movieron en el ámbito del movimiento ecuménico vinculado al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) donde llegó a ser Vice-Presidente. Por tener esta identidad, tuvo el honor de participar como el único observador protestante de América Latina en el Concilio Vaticano II (1963-1965). Míguez Bonino tenía un diálogo constante con las ideologías fundamentalistas, socialistas, agnósticas, y se interesó bastante por las luchas a favor de los derechos humanos, donde se destaca como activista en los años más difíciles de la dictadura militar nacionalista y católica que dirigió la llamada “guerra sucia” en Argentina. Todos esos ideales lo hicieron figurar en el grupo de teólogos protestantes de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina)¹⁷³.

¹⁷³ José Míguez Bonino hizo parte del grupo de la teología protestante ISAL (Iglesia y sociedad en América Latina), fundada oficialmente en 1961. En este grupo con Miguez Bonino estuvieron Rubem Alves, Julio de Santa Ana y otros. La teología de la liberación es de origen y representación católica romana, fue presentada oficialmente por primera vez en el CELAM II (Conferencia Episcopal Latinoamericana) celebrado en Medellín. En este grupo estuvieron Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel y otros. Con palabras de David Roldán vemos que “ISAL se anticipó a los principales temas de la TL: la necesidad de reinterpretar el Cristianismo desde un compromiso contextual con las fuerzas revolucionarias, en contra de las tendencias “reformistas”; el paradigma del Éxodo y su carga sociopolítica; los pobres como sujeto/objeto de la revolución”. David Roldán. *Sujeto-objeto en el pensamiento de ISAL*. Revista Teología y Cultura, 2011, pág. 55.

Fue profesor desde muy joven en la Facultad de Teología (hoy ISEDET), de la cual fue luego Rector (1960-1970), y más adelante Decano del Departamento de Posgrado (1976-1985).

Míguez Bonino escribió una excelente introducción a las teologías de la liberación desde perspectiva protestante, *La fe en busca de eficacia* (Ed. Sígueme, Salamanca, 1977), en la cual manifiesta su adhesión a esa perspectiva teológica pero de manera crítica, especialmente cuando pone en guardia contra una hermenéutica que se hace prisionera del esquema ideológico.

Míguez Bonino también escribió otro libro llamado *Ama y haz lo que quieras* (Ed. Escatón, Buenos Aires, 1972), subtulado “una ética para el hombre nuevo”, libro concebido como una introducción sobre la ética del Reino de Dios, materia en la cual trabajó de manera más consistente como maestro por años en ISEDET.

Otro libro escrito por Míguez Bonino a resaltar fue *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Ed. Nueva Creación, Buenos Aires, 1995), libro que resume las cualidades del estilo y el método teológico de él mismo, siendo un libro en el cual aprovecha todo el trabajo histórico-social sobre el protestantismo latinoamericano, acumulado en las tres últimas décadas, y a partir de sus propias y ricas claves teológicas emprende un esfuerzo interpretativo de la mejor calidad.

Después de hacer un breve resumen sobre la persona y algunas de las principales obras de Míguez Bonino, estaremos exponiendo las críticas del mismo en relación a la Teología de la Misión Integral de Padilla. Míguez Bonino concentra sus críticas más directamente dentro de los campos del Reino de Dios, Cristología y Eclesiología en vinculación al Reino. A continuación vamos a discurrir sobre cada uno de estos campos:

3.1.1 – Reino De Dios

Cuando tratamos sobre el tópico del Reino de Dios, tópico que está anclado en la Teología de la Misión de Padilla, destacamos los pensamientos de Padilla y como sub tópico tratamos también sobre la relación sobre “El Reino de Dios y la Historia”, sub tópico este que tomamos palabras de Míguez Bonino y percibimos que muchos de sus pensamientos no eran parejos a los de Padilla.

Padilla explica que la iglesia es la mediadora del Reino diciendo que “el correlato del Reino de Dios es el mundo, pero el mundo es redimido en la iglesia y a través de la iglesia”¹⁷⁴. Padilla completa diciendo que: “La iglesia tiene un significado cósmico porque es la afirmación de la autoridad universal de Jesucristo. En ella y a través de ella los poderes de la nueva edad, desatados por el Mesías, están presentes en medio de los hombres”¹⁷⁵.

Míguez Bonino muestra que el Reino no puede tener como escenario único a la dimensión eclesiástica, no puede ser materializado, como se ve en la posición de Padilla sobre la iglesia, sino que el escenario del Reino de Dios es el cosmos, es toda la creación, a través de otras dimensiones como la política, cultural y económica, ejecutando su misión en la historia, rescatando y transformando a través de su amor solidario y transformador.

Padilla revela también que “esto es otra manera de afirmar que lo único que la historia tiene de valor permanente es aquello que es tomado por Dios en la iglesia y a través de la iglesia”¹⁷⁶.

Luego se percibe que Padilla no toma en cuenta todas las dimensiones de la presencia del Reino de Dios en la historia. Se observa tan solo a los acontecimientos relacionados a la esfera eclesiástica, no dando una significación a las dimensiones política, cultural y económica. Este “no tomar en cuenta” de todas las dimensiones de la presencia del Reino de Dios en la historia termina cambiándose en una forma de “eclesiocentrismo”, donde la iglesia es el centro y recibe un carácter redentor.

¹⁷⁴ *Reino de Dios y América Latina*, pág. 55.

¹⁷⁵ *Ibid*, pág. 81.

¹⁷⁶ *Ibid*, pág. 65.

Esa propuesta de Padilla no convence a Míguez Bonino, pues él entiende que la iglesia no es la mediadora del Reino y que tampoco la historia es una especie de apéndice a la historia de la salvación. Esta posición podría ser denominada “eclesiocéntrica” porque el mundo y la historia solo giran en torno de la iglesia.

José Míguez Bonino insta a reconocer donde se ubica la iglesia diciendo:

La situación de cristiandad ha pasado – gracias a Dios – y la iglesia no es llamada a dictar a la sociedad ni las condiciones de su paz ni las de sus conflictos (...) La iglesia no es llamada a dictar la paz, a establecerla, sino a servirla.¹⁷⁷

Con este pensamiento de Míguez Bonino, la iglesia pasa de señora a sierva, al más fiel seguimiento de Jesús, un modelo muchas veces rechazado en su historia. Míguez Bonino, en su libro *Rostros del protestantismo latinoamericano*, rescata un concepto muy importante recogido en Willingen, Alemania (reunión asistida de la International Missionary Council en el año de 1952), “que consiste en una crítica al eclesiocentrismo en que cayó buena parte de la teología evangélica y las iglesias que la representan, desplazando de ese modo el centro neurálgico del propósito de Dios y su misión: el Reino”¹⁷⁸.

Es cierto que la iglesia es la representante de Cristo en la tierra, pero ella no puede ser la única a quien Dios haga alguna cosa en este mundo. Como dijimos anteriormente en el tópico sobre el Reino de Dios y la Historia, Alberto F. Roldán fue uno de los que han constatado ese eclesiocentrismo en la teología de Padilla. Siendo así, Alberto Roldán nos aporta diciendo sobre Padilla:

El autor parece ubicarse de un monismo en el cual la historia es una especie de apéndice a la historia de la salvación. Esta perspectiva que podríamos denominar eclesiocéntrica, será continuada por Padilla en el artículo *El Reino de Dios y la historia en la teología latinoamericana (Cuadernos de teología, Volumen VII, número 1, 1985, pp. 5 y ss.)* donde expone críticamente¹⁷⁹ las mediaciones marxista y socialistas propuestas por Hugo Assmann

¹⁷⁷ José Míguez Bonino. *Panorama de la Teología Sudamericana*. Salamanca: Sígueme, 1975, pág. 160-161.

¹⁷⁸ Alberto F. Roldán y David Roldán. *José Míguez Bonino: una teología encarnada*. Buenos Aires: Sagepe Editores, 2013, pág. 32.

¹⁷⁹ Estaremos explicitando esta discusión en el sub tópico “La relación entre la TMI y la TL”.

y Míguez Bonino, respectivamente, proponiendo que la mediación del Reino es la iglesia.¹⁸⁰

David Roldán apoya el mismo pensamiento afirmando que:

Si lo que caracteriza al Reino es la justicia, la paz, el shalom, la defensa y el desarrollo de la vida humana, no podemos seguir creyendo que todas las cosas buenas que suceden en el mundo vienen de la mano de creyentes o de las iglesias. Como me decía mi padre hace unas semanas atrás: ¿Qué sería del mundo si quitáramos todo lo que aportaran personas fuera de la iglesia? ¿Qué sería del arte, la ciencia, la calidad de vida, la tecnología, la literatura, la filosofía, etc.? El exclusivismo ha sido una nota dominante en sector evangélico latinoamericano, considerando que la misión era algo que desarrollaban únicamente los cristianos confesos. La predicación del evangelio se realiza mientras trabajamos en el mundo, y no desde fuera de él, o considerando únicamente la profesión de misionero como la única alternativa para hacer misión. Es en esa dirección en la que podríamos avanzar para superar las barreras que ha generado el paradigma de la *Plantatio Ecclesiae*¹⁸¹.

El “exclusivismo” parece ser una de las críticas más férreas al sector “evangélico latinoamericano” en que Padilla representa. Realmente este pensamiento eclesiocéntrico parece muy peligroso y preocupante, pues como vemos en palabras de David Roldán: “no podemos seguir creyendo que todas las cosas buenas que suceden en el mundo vienen de la mano de creyentes o de las iglesias”¹⁸².

Se percibe que después de esa constatación, Padilla intenta arreglar esa situación diferenciando la “iglesia institución” de la “iglesia integral”, siendo la “iglesia institución” la iglesia caracterizada por la organización institucional y resultante de siglos de historia eclesial y la “iglesia integral” la iglesia del Nuevo Testamento caracterizada por un orden establecido por el Espíritu. Padilla explica esa realidad para nosotros:

¹⁸⁰ *Reino, política y misión*, pág. 60. El tema de la Iglesia como mediación del Reino para las cuestiones sociales y políticas, fue señalado por Alberto F. Roldán al propio René Padilla en una entrevista, quien admitió la debilidad de su planteo. Dato proporcionado por el director del presente trabajo.

¹⁸¹ David Roldán. *Teología Contemporánea de la Misión: reflexión crítica*. Ramos Mejía: Teología y Cultura Ediciones, 2013, pág. 29.

¹⁸² *Ibid.*

El carácter histórico de la iglesia exige que la iglesia se organice, pero una cosa es que se organice para mantenerse como organización o asegurar su supervivencia, otra cosa es que se organice para la misión integral, para colaborar con Dios en la realización de su propósito para la vida humana y para toda la creación.¹⁸³

La “iglesia institución” es movida por jerarquías que solo buscan sus propios intereses. La “iglesia integral” es una iglesia que “entiende que todos los ámbitos de la vida son campos misioneros y busca maneras de afirmar la soberanía de Jesucristo en todos ellos”¹⁸⁴. Padilla también dice que esta última cumple su función de testigo de Jesucristo como “una comunidad de dones que se complementan entre sí y contribuyen por igual al bien común”¹⁸⁵ de tal modo que “se estimulen mutuamente en el descubrimiento y desarrollo de dones y ministerios en múltiples áreas de la vida humana que requieren ser transformadas por el poder del evangelio”¹⁸⁶.

Por mucho tiempo en la historia de la iglesia hubo una monopolización del sacerdocio, permitiendo que solamente los clérigos u oficiales de la iglesia ejerciesen su sacerdocio, pero una virtud de la teología evangélica, es que se predica el sacerdocio universal de todos los creyentes. Padilla, hablando sobre la TMI afirma:

La misión integral exige una desclericalización de los ministerios y una laicización de los clérigos. En otras palabras exige el reconocimiento del carácter apostólico de toda la iglesia, por un lado, que todos sus miembros, por el solo hecho de ser discípulos de Cristo, participan del envío al mundo, por parte de Jesucristo, como sus testigos, y, por otro lado, que los dirigentes forman parte del laos (el pueblo de Dios), como todos los demás seguidores de Cristo, sin ser más ni menos que ellos.¹⁸⁷

Padilla explica mejor sobre el ministerio laico, una virtud que viene de la desclericalización de los ministerios, en uno de sus libros editados, que tiene como título *De la marginación al compromiso* diciendo que:

¹⁸³ *La iglesia local – ponencia*, pág. 36.

¹⁸⁴ *Ibid*, pág. 10.

¹⁸⁵ *Ibid*, pág. 34.

¹⁸⁶ *Ibid*, pág. 33.

¹⁸⁷ *Ibid*, pág. 32.

El ministerio laico es una de las características que muestran que el protestantismo que ha echado raíz en América Latina está emparentado con el protestantismo avivamentista del siglo XVIII. En marcado contraste con el catolicismo romano clerical y jerárquico, el movimiento evangélico latinoamericano es realmente participativo. Brinda al hombre común la posibilidad de servir a Dios y al prójimo, no obstante su posición social, su situación económica o su preparación académica. Y al hacerlo, le da un nuevo sentido de dignidad y lo anima a esforzarse por el desarrollo de sus capacidades personales.¹⁸⁸

Al señalar las propuestas de Padilla, siendo la primera la diferenciación de la iglesia institución y de la iglesia integral y la segunda la desclericalización de los ministerios con énfasis al ministerio laico, observamos que por más que busquemos “descentralizar” la iglesia de la mediación del Reino en la tierra, no vamos a solucionar el problema defendido por Padilla. Concordamos con las críticas de Míguez Bonino, pues la iglesia no es el único campo de actuación del Reino de Dios, sabiendo que las otras dimensiones no pueden ser ignoradas.

Cuando Padilla dice que misión de Jesucristo es continuada en la iglesia, nos remete a recordar del pasado sombrío de la iglesia de la Edad Media con su poder y monopolio y de la actual iglesia “evangélica”, principalmente la “neopentecostal”¹⁸⁹, que en muchos sentidos, está pareciendo con la de aquel tiempo. Para Padilla, la salida fue distinguir la iglesia buena de la iglesia mala, con el fin de dar apoyo a su pensamiento. Hoy por hoy necesitamos definir bien lo que significa “evangélico”¹⁹⁰, pues lo que están haciendo en estas “iglesias” es declaradamente fuera de la interpretación bíblica hermenéutica, que por consecuencia acarrea grandes problemas para la iglesia como un todo.

¹⁸⁸ *De la marginación al compromiso*, pág. 14.

¹⁸⁹ “Los rasgos propios de las iglesias neopentecostales son, entre otros, su congregacionalismo, su proliferación en estratos sociales medios o medios bajos y su ensimismamiento institucional (una tendencia a generar lazos interinstitucionales débiles). Estas congregaciones se caracterizan por su crecimiento acelerado (muchas congregaciones aparecen de pronto y su membresía crece exponencialmente). Además, su cuerpo doctrinal – con alto grado de fundamentalismo – gira en torno a las ‘manifestaciones del ‘Espíritu Santo’ bajo las formas sanidad, prosperidad y libertad. Los neopentecostales se reconocen igualmente por la euforia y éxtasis en la celebración sus servicios religiosos (el culto)”. Mario Solís Umaña. *Microsociología de la interacción y constitución del sí mismo en la vivencia comunitaria neopentecostal*. Actualidades en Psicología, 2008, pág. 20.

¹⁹⁰ Este término será explicado más adelante en el tópico “Eclesiología en Vinculación al Reino”.

3.1.2 – Cristología

Cuando tratamos sobre la Cristología, tópico que hace parte de la Teología de la Misión de Padilla, destacamos primero la relación entre la cristología y la cultura, segundo la relación entre la cristología y la ética y por último explicamos sobre la cristología para la misión integral.

Míguez Bonino critica la interpretación sacerdotal de la teología evangélica en que señala que “(...) toda la vida de la Palabra encarnada – la enseñanza, el ministerio, los actos de poder de Jesús - quedan reducidos a una especie de prefacio a su muerte y resurrección”¹⁹¹. Ese pensamiento de Míguez Bonino es una crítica a la cristología evangélica que ha sido distorsionada por una serie de cánticos de la himnología carismática “tipo Marcos Witt”, predominante en muchas iglesias evangélicas latinoamericanas. Esa cristología evangélica muestra un Cristo glorioso sin ninguna referencia a su sufrimiento. Nancy Bedford confirma que “este Jesucristo evangélico de la gloria, descrucificado, puede llevar a una evasión individualista del sufrimiento cuyos resultados concretos, paradójicamente, son parecidos a la resignación pasiva fomentada por el Jesucristo católico del dolor”¹⁹². Este énfasis tan solo a la gloria en vez del sufrimiento descuida de la plena humanidad de Jesús.

Alberto F. Roldán explica que:

La tendencia de muchas teologías evangélicas ha sido quizás, en reacción al liberalismo, dejar de lado la importancia de la vida encarnada de Jesús: el logos fue hecho carne (sarx) y habitó entre nosotros (Juan 1:14). Jesús de Nazaret representa no solo la encarnación de Dios en una vida humana concreta, sino que es también para la iglesia y su misión en el mundo.¹⁹³

Las afirmaciones de Míguez Bonino, Nancy Bedford y Alberto F. Roldán caen muy bien a esta crítica. Míguez Bonino también describe que esta debilidad teológica no consiste tanto en la ausencia de teología, ni en sus desviaciones, sino

¹⁹¹ José Míguez Bonino. *Rostros del protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires: William B. Eerdmans, 1995, pág. 120.

¹⁹² *Bases Bíblicas de la misión*, pág. 386.

¹⁹³ José Míguez Bonino: *una teología encarnada*, pág. 76.

más bien en sus reduccionismos. Él explica en que significa este reduccionismo y el desafío de superar este estrechamiento:

La teología se resume en cristología, ésta en soteriología y finalmente la salvación queda caracterizada como una experiencia individual y subjetiva. Es cierto que lentamente hemos tratado de superar estos estrechamientos. Lo hemos intentado nuevamente, casi exclusivamente en clave cristológica, pero sin llegar a colocar la cristología en el marco total de la revelación”¹⁹⁴.

Siendo así, Míguez Bonino percibe que no solo la cristología evangélica en sí, pero la cristología como un todo necesita buscar una “clave cristológica” que supere estos reduccionismos que de alguna manera han dejado de cumplir el marco total de la revelación cristológica, siendo de un lado la cristología popular latinoamericana dando énfasis al Jesús niño y a su sufrimiento en la cruz y del otro lado la cristología evangélica latinoamericana dando énfasis al Jesús glorioso sin énfasis a la vida y sufrimiento de Cristo.

David Bosch, cuando trata sobre la Misión como Evangelización en su libro *Missao Transformadora – Mudancas de Paradigma na Teologia da Missao*, explica que hay una teología que nació con el esfuerzo de volver al Totus Christus, al marco total de la revelación cristológica:

La MI, por lo tanto, nació en la década de 1960, cuando teólogos y pastores latino-americanos percibieron que necesitaban de “una interpretación de salvación que fuera utilizada dentro de un cuadro cristológico amplio, que volviera al totus Christus – su encarnación, vida terrena, muerte, resurrección y parusía – indispensable para la iglesia y teología”¹⁹⁵.

Este esfuerzo ha sido visto en Padilla, representante de la TMI, una teología de la misión preocupada con la manifestación completa del “Totus Christus”, una misión que busca expresar un cuadro cristológico que enfatiza no solo la muerte y resurrección de Cristo, sino que también su encarnación, vida terrena, y parusía – indispensable para la iglesia, su teología y misión. Padilla explica que:

Este énfasis en la humanidad de Jesús está en línea con el concepto bíblico de Cristo como verdadero Dios y verdadero

¹⁹⁴ *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, pág. 109-110.

¹⁹⁵ David Bosch. *Missao Transformadora – mudancas de paradigma na teologia da missao*. São Leopoldo: Editora Sinodal, pág. 478.

Hombre. Jesús de Nazaret es Cristo, el Hijo del Dios viviente, el núcleo histórico de la revelación del Padre. Dios se ha manifestado de manera única en la totalidad de la humanidad y de la realidad histórica de este hombre Jesús. La Palabra que era en el principio, que era con Dios y que era Dios es inseparable de la Palabra que se hizo “carne” y vivió en Palestina en el primer siglo.¹⁹⁶

Joaquim Jeremías afirma que “la fe en Cristo el Señor implica la fe en Jesús de Nazaret; por lo tanto, exige cierta comprensión del contexto histórico en que él vivió y llevó a cabo su ministerio”¹⁹⁷.

El Jesús humano tiene una identificación, él es “Jesús de Nazaret”. La opción de Jesús por Nazaret, ciudad de Galilea, la Galilea de los “gentiles”, tenía un propósito divino en esta elección. Samuel Escobar, en su libro *Imágenes de Cristo en el Perú*, escribe algo muy relevante sobre el teólogo peruano Darío López, cuando este toma la idea de Padilla sobre Galilea:

López toma del teólogo René Padilla la idea clave de que la opción de Jesús por Galilea no fue circunstancial sino intencional: “En efecto, fue una opción por los pobres... Jesús optó por Galilea porque allí iba a cumplir un ministerio entre las masas olvidadas por los líderes.”¹⁹⁸

Darío López, en su libro *La misión liberadora de Jesús*, explica mejor sobre la opción de Jesús sobre Galilea:

A orillas del lago, en la faena diaria, en el camino de esta vida el Señor nos sale al encuentro. Cuando él dice sígueme espera respuestas definitivas. Los titubeos, el doble ánimo, la religiosidad barata, el amor al mundo y sus valores quedan atrás. La opción galilea es camino que se abre a la esperanza, surco expectante jalonado de promesas, vidas transformadas que han puesto sus ojos en el presente y el futuro de Dios.¹⁹⁹

Orlando Costas también explica sobre la “opción Galilea” diciendo que “Galilea era en su tiempo un símbolo de periferia cultural, social, política y teológica, un lugar despreciado para quienes detentaban el poder religioso político

¹⁹⁶ *Hacia una cristología evangélica contextual*, pág. 91.

¹⁹⁷ *Ibid*, pág. 92.

¹⁹⁸ *Imágenes de Cristo en el Perú*, pág. 119.

¹⁹⁹ Darío López R. *La misión liberadora de Jesús*. Lima: Ediciones Puma, 1997, pág. 54.

en Israel”²⁰⁰. Con eso se percibe mucho más la magnitud de la elección divina de que Jesús fuese identificado con esta ciudad y desde ahí buscarse salvar la humanidad. Orlando Costas complementa:

Para Marcos el hecho de que Jesús viniese de Galilea y no de Jerusalén parece estar cargado de un profundo sentido teológico. Ve en Jesús al eterno Hijo de Dios que hizo un nadie para levantar la humanidad de la nada y hacer posible una nueva creación.²⁰¹

Siendo así, esa preocupación de la TMI de traer el “Totus Christus”, es decir, el Cristo encarnado, crucificado, resurrecto y exaltado es una respuesta a los reduccionismos cristológicos evangélicos que solo enfatizan el Jesús de la gloria sin hacer referencia a la vida y ministerio de Jesús.

La “opción Galilea” denota muy bien esta preocupación en dar el valor debido a la encarnación de Cristo, una opción que pone la “humanidad” de Cristo pareja a su crucifixión, resurrección y exaltación, pues antes de Cristo fuese crucificado, resurrecto y exaltado, él tuvo que tomar forma de hombre en una concepción virginal sin pecado, vivir como hombre para que en el fin él entendiese la condición humana caída y deformada, en búsqueda de salvar a su pueblo del pecado y del mal. Podemos ver eso claramente en los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento, y principalmente en el evangelio de Lucas en que Cristo es mostrado como “Siervo” (Marcos 10:45).

²⁰⁰ *El Trino Dios y la misión integral*, pág. 94.

²⁰¹ Orlando Costas. *Evangelización Contextual: fundamentos teológicos y pastorales*. San José: SEBILA, 1986, págs. 48-49.

3.1.3 – Eclesiología en vinculación al Reino

Para hablar de “Eclesiología en vinculación con el Reino” primero debemos definir que es Eclesiología y luego vincularla con el Reino. Entendemos por “Eclesiología” como la parte de la teología que estudia el origen, la naturaleza y el proceso histórico de la iglesia. Estudiar todo este origen, naturaleza y proceso histórico no es una tarea fácil, y relacionar esto con el Reino de Dios, hay que ser mucho más equilibrado y criterioso.

Cuando estudiamos sobre el Reino de Dios como uno de los tópicos de la “Teología de la Misión” de C. René Padilla en el capítulo 2, explicitamos en su sub tópico denominado como “Reino de Dios y la iglesia” que Padilla afirma que la iglesia no es el Reino de Dios, sino que es una comunidad del Reino de Dios, pero cuando vemos el “Reino de Dios y la Historia” en el mismo capítulo, discurso que explicitamos la teología de Míguez Bonino, entendemos que él se contraponía al discurso de Padilla, discurso este que afirmaba que la única dimensión del Reino de Dios en la tierra era la iglesia, lo que demostraba una actitud delicada, pues si Jesús anuncia el Reino debe venir el Reino y no la iglesia como única plataforma visible de este Reino.

Para Padilla la iglesia era la comunidad de este Reino y si alguien quería saber sobre Dios debería observar la iglesia. Padilla, en su artículo *En busca de una ecclesiología latinoamericana*, constata que una iglesia local “sin una ecclesiología enraizada en la Palabra de Dios, es como una nave sin timón liberada al viento que sopla”²⁰². Es interesante observar que el criterio normativo de disciplina como regla de fe y práctica fundamentado por Padilla es la palabra de Dios, las Escrituras Sagradas, lo que nos muestra que esta Palabra es primaria en esta ecclesiología y no secundaria como vemos en la actualidad en muchas iglesias que se dicen “evangélicas”. Él advierte también que:

Una de las tareas más urgentes en este momento es la formación de iglesias que se atrevan a ser contraculturales: que reflejen los valores del Reino de Dios en medio de la sociedad contemporánea; que estén en el mundo sin ser del mundo; que

²⁰² René Padilla. *En busca de una ecclesiología latinoamericana*. Iglesia y Misión, 2000, pág. (89) 5.

prolonguen en la historia la vida y el ministerio de Jesucristo tanto en lo que son como en lo que hacen (...) El propósito de Dios es formar una nueva humanidad que refleje su gloria aquí y ahora y para siempre.²⁰³

Sabiendo que una eclesiología no se debe inclinar solamente a tratar de ver la salvación fundamentalmente en términos de la relación del individuo con Dios, sino que también dar énfasis a la dimensión comunitaria de la fe, vamos a tratar de estudiar la “Eclesiología en vinculación con el Reino” de manera más amplia, a través de sus dos principales organizaciones teológicas protestantes en América Latina: el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) representado por José Míguez Bonino como protestante ecuménico y la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) representada por C. René Padilla como protestante evangélico.

José Míguez Bonino era totalmente a favor de la “iglesia unida” o “ecuménica”, pues él entendía que esta iglesia unida haría una misión más efectiva. Por los años de 1963-1965, Míguez Bonino manifiesta la intención de unir iniciativas protestantes (Consejo Mundial de Iglesias) con iniciativas católicas (Concilio Vaticano II). Pero este anhelo encuentra resistencias en el camino hacia la unidad por las décadas de 1970 y 1980, haciendo con que la iglesia católica romana reprimiera su aportación ecuménica y dentro del propio CMI también surgiesen resistencias del Norte-Sur e iglesias no participantes. Míguez Bonino explica que la intención de estas resistencias era:

Crear una organización que responda a líneas teológicas y evangelizadoras más acordes con una teología que consideran más evangélica (Conferencia de Lausana en 1974 y su continuación en reuniones sucesivas y en organizaciones continentales o nacionales)²⁰⁴.

Esta palabra “más evangélica” intrigó a Míguez Bonino y a unos cuantos. Padilla manifiesta esta situación delicada:

Si algo demuestra la facilidad con que los cristianos dejamos que los prejuicios condicionen nuestra actitud hacia quienes no se mueven en los mismos círculos que nosotros es la manera en que reaccionamos frente al uso de los dos términos del léxico teológico y eclesiástico: evangélico y ecuménico. Ninguno de los dos puede

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ José Míguez Bonino. *Conflicto y unidad en la iglesia*. San José: Sebilá, 1992, pág. 10.

definirse inequívocamente; ambos se prestan a diversas interpretaciones no siempre compatibles entre sí. Y sin embargo, tanto “evangélico” como “ecuménico” se convierten en símbolos de posiciones encontradas y de divisiones que afectan profundamente la unidad del Cuerpo de Cristo.²⁰⁵

Padilla explica las razones de esta ruptura:

Las razones de la ruptura entre un sector ecuménico y otro evangélico en el protestantismo latinoamericano eran cuestión de coherencia teológica. Había claras diferencias teológicas entre protestantes ecuménicos y protestantes evangélicos. La ruptura no se debía únicamente a factores extrateológicos, como pretenden algunos protagonistas y observadores. La aparición de la FTL fue parte de la búsqueda de una teología evangélica que fuese a la vez bíblica y contextual.²⁰⁶

En medio a todo este acontecimiento, Padilla busca definir lo que significa ser un cristiano ecuménico y un cristiano evangélico con el fin de que se sepa la significación real y verdadera de ambos:

Ser cristiano ecuménico es ser cristiano que concibe toda la *oikoumene* (la tierra habitada) como campo de la acción transformadora de Dios. Es comprometerse en la construcción de un mundo de justicia, paz e integridad de la creación. Es ver a la iglesia desde el punto de vista del propósito de Dios, es decir, como la comunidad del Espíritu, una comunidad misionera de alcance mundial, cuya unidad trasciende las divisiones humanas. Ser cristiano evangélico es ser cristiano que concibe el Evangelio como la buena noticia del amor de Dios en Cristo Jesús, la Palabra viva de la cual da testimonio la Biblia, Palabra escrita de Dios. Es confesar y vivir el Evangelio de Jesucristo como Señor de toda la vida, por el poder del Espíritu Santo. Es colaborar en la proclamación del Evangelio a todos los habitantes del orbe (sin distinción de razas, culturas, nacionalidades, o clases sociales) y en la formación de congregaciones cristianas locales que nutran y difundan la fe.²⁰⁷

Con esta definición Padilla da un remate en su pensamiento, pero deja a los cristianos “ecuménicos” en una situación difícil, pues lo que se expresa aquí parece mal, porque a los cristianos ecuménicos se les interesa también a la

²⁰⁵ C. René Padilla. *Misión integral: evangélica y ecuménica*. Misión, 1991, pág. 4 (40).

²⁰⁶ Samuel Escobar. *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico*. Boletín Teológico, 1995, pág. 12.

²⁰⁷ *Misión integral: evangélica y ecuménica*, pág. 4 (40).

evangelización y a la confesión a Jesucristo como Señor de toda la vida. Es cierto distinguir qué significa ser un “cristiano evangélico” y un “cristiano ecuménico” a través de sus atribuciones, pero decir que uno “evangeliza” y “confiesa” más que otro, no parece caer bien para la “unidad” entre ambos cristianismos.

En medio a esta diferenciación de “cristianismos”, vino a ser creada a la organización que representa a los cristianos evangélicos, pues así como los protestantes ecuménicos tenían como organización teológica el Consejo Mundial de Iglesias, los protestantes evangélicos ahora iban a tener la “Fraternidad Teológica Latinoamericana” (FTL). A pesar de todo, su creación ha sido un avance para el continente latinoamericano. El surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana se dio en noviembre de 1970 en Cochabamba – Bolivia con René Padilla y otros 24 asistentes²⁰⁸ que salieron con un plan de trabajo concreto con las siguientes tareas:

Ampliar sus bases tratando de incluir a varios sectores evangélicos no representados en la fundación; trabajar por medio de comisiones, formando grupos de reflexión alrededor de especialidades; buscar áreas de la vida de las iglesias en las cuales urgía un trabajo de contextualización; encontrar formas de apoyo mutuo y colaboración para la capacitación y profundización en la tarea teológica común; crear vínculos de comunicación y consulta constante dentro de las limitaciones de tiempo y dinero propias del mundo evangélico”.²⁰⁹

Es interesante resaltar también que “desde su nacimiento, la FTL se constituiría en un lugar de encuentro de personas que reconocían la importancia de la reflexión teológica, no como un fin en sí, sino en función de la misión integral de la iglesia”²¹⁰. Con eso, no podemos dudar que verdaderamente era necesario el surgimiento de la FTL porque ella nada más nada menos “sacó a luz realidades

²⁰⁸ En ocasión de organizarse la Fraternidad Teológica Latinoamericana, luego de la Asamblea de Cochabamba en diciembre de 1970 se formuló la declaración de Cochabamba, que ha servido de consenso inicial y plataforma de trabajo de la FTL desde entonces. Ahí sigue la relación de los que firmaron esta declaración: “Ismael E. Amaya; Francisco Anabalón; Pedro Arana Q.; Robinson Cavalcanti; Enrique Cepeda M.; Samuel Escobar A.; Héctor Espinoza T.; Gerardo de Ávila; David L. Jones; J. Andrés Kirk; E. Antonio Nuñez C.; C. René Padilla; Washington Padilla J.; Ericson Paredes V.; Oscar H. Pereira; Pablo Pérez M.; Mauro Ramalho; Asdrúbal Ríos T.; Pedro Savage; Ricargo Sturz; W. Douglas Smith; Ezequiel Torrez; César Thomé; Virgilio Vangione y Pedro Wagner”. (Samuel Escobar. *Evangelio y Realidad Social*. CPB, 1988, pág. 219).

²⁰⁹ *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico*, pág. 22.

²¹⁰ *La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad de la iglesia*, pág. 100.

como la dependencia misional, las polarizaciones provocadas desde fuera, la crisis de identidad de las nuevas generaciones evangélicas, y la ausencia de una reflexión contextualizada”²¹¹.

René Padilla, en el año 1995, 25 años después de la creación de la FTL, escribe algo muy redundante acerca del testimonio de esa organización teológica:

Una cosa es clara: el Espíritu de Dios ha usado a la FTL para incentivar a muchos cristianos y a muchas iglesias de nuestro continente a una vida de servicio a Dios y al prójimo con una clara conciencia de la inseparabilidad del Reino de Dios y la historia, del amor y la justicia, de lo espiritual y lo material, de la fe y las obras, de lo personal y de lo social, de la evangelización y la responsabilidad social.²¹²

Siendo así, pudimos mostrar la importancia de la creación de FTL y su significación para la teología latinoamericana, hecho muy criticado al inicio, pero que actualmente ha sido y servido de gran bendición para nuestro continente, pues “desde la perspectiva de la misión integral, no hay lugar para la polarización entre lo ecuménico y lo evangélico”²¹³. René Padilla concluye:

Actualmente en América Latina hay un creciente número de cristianos que se niegan a aceptar la común polarización entre “ecuménicos” y “evangélicos”. Creen en la necesidad de afirmar, en fidelidad a Jesucristo, tanto la unidad como el Evangelio en la vida y misión de la Iglesia. Y consecuentemente ven con buenos ojos todo esfuerzo en pro de manifestaciones parciales pero eficaces de la calidad de coexistencia que nos es dada en Jesucristo.²¹⁴

²¹¹ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 162.

²¹² *La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad de la iglesia*, pág. 105-106.

²¹³ *Misión integral: evangélica y ecuménica*, pág. 4 (40).

²¹⁴ René Padilla. *Unidad y Misión*. Iglesia y Misión, 2000, pág. 6.

3.1.4 - La relación entre la Teología de la Misión Integral y la Teología de la Liberación

Después de tratar sobre la “Eclesiología en vinculación al Reino”, acerca de la diferencia entre los protestantes evangélicos y ecuménicos, ahora nos toca tratar sobre la relación en Teología de la Misión Integral (TMI) y la Teología de la Liberación (TL), a través de una interpretación comparativa, citando sus similitudes²¹⁵ y diferencias.

Es importante decir la TMI y la TL son dos teologías latinoamericanas que son referencia para la experiencia de la comunidad de fe, buscan un “diálogo con la realidad”. Jorge Henrique Barro explica que:

En la teología latinoamericana, el sujeto histórico es el que está en la realidad. Esta es la razón porque la teología latinoamericana trabaja con conceptos dialecticos, es decir, en diálogo con la realidad; y esta, por su vez, nos llevará a repensar, redefinir y rehacer nuestros conceptos teológicos, porque serán hechos a partir de la realidad.²¹⁶

Más propiamente, podemos comprender este “diálogo con la realidad” como un “involucrar” del teólogo con la comunidad de fe, en que lleva la misma a pensar y luego practicar. Ese “practicar” busca un cambio de la realidad social a través de un conjunto de acciones hechos en la misión.

Tanto la TMI como la TL también buscan denunciar el estado de miseria y explotación en América Latina por parte de algunos países, principalmente Estados Unidos, sobre otros países más pobres a través del sistema capitalista. René Padilla verifica:

El estudio histórico de las relaciones EE.UU. – América Latina, sin embargo, muestra que la doctrina Monroe siempre ha sido usada para favorecer los poderes políticos y económicos de los EE.UU. como potencia mundial. La doctrina Monroe fue un autonombramiento: no se consultó a las naciones latinoamericanas sobre el tema de su seguridad frente a las naciones europeas. El gobierno de los EE.UU. simplemente dio

²¹⁵ Anteriormente en el capítulo 2, estuvimos hablando un poco sobre la Teología de la Liberación y mucho sobre la Teología de la Misión Integral, principalmente con sus similitudes, ahora hablaremos más sobre sus diferencias.

²¹⁶ *A teologia da Missao Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*, pág. 98.

por sentado que los países de América Latina estarían o bajo su control o bajo el control de sus enemigos.²¹⁷

Entendemos el capitalismo como un “sistema socioeconómico en el cual los medios de producción y distribución son de propiedad privada y con fines de lucro”²¹⁸. En este sistema que mantiene capitales se ve una gran influencia y poder de inversionistas en la sociedad a través de la concentración y la distribución de sus ingresos capitalistas, visionando siempre los fines de lucro en cada sociedad. Los Estados Unidos entran ahí como inversionista principal en América Latina usando su capital y luego América Latina es rehén a todas sus peticiones, generando situaciones incómodas de tal grado que se hace de todo un poco para pagar las deudas “generadas” en sus negociaciones “privadas”. José Míguez Bonino aporta diciendo que:

El subdesarrollo latinoamericano es la sombra del desarrollo nordatlántico; el desarrollo de ese mundo se construye sobre el subdesarrollo del tercer mundo. Las categorías básicas para comprender nuestra historia no son desarrollo y subdesarrollo, sino dominación y dependencia. Este el centro del problema.²¹⁹

Esta relación dominación y dependencia junto al desarrollo nordatlántico y subdesarrollo latinoamericano es una denuncia clara al capitalismo, un sistema que beneficia pocos y “esclaviza” muchos. Gustavo Gutiérrez, padre de la Teología de la Liberación, complementa:

El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz como el subproducto histórico del desarrollo de otros países. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza crecientes para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas para los más.²²⁰

En medio a todo esto, se percibe abiertamente la preocupación de ambas teologías sobre el sistema capitalista, lo que acaba dando margen aceptadora al

²¹⁷ Samuel Escobar, C. René Padilla y varios autores. *Misión en el camino, Ensayos en homenaje a Orlando Costas*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, pág. 68-69.

²¹⁸ *Significado de Capitalismo*. Artículo en línea. Tomado de www.significados.com, 2015-08-31.

²¹⁹ Samuel Escobar, Estuardo Mcinstosh, Juan Inocencio Silva. *Historia y Misión – Revisión de Perspectivas*. Lima: Ediciones Presencia, 1994, pág. 38.

²²⁰ Joseph Ramos. *Teología de la Liberación*. Estudios Públicos, pág. 56.

otro sistema conocido como “socialismo”. Entendemos por socialismo como “una doctrina sociopolítica y económica basada en la distribución equitativa de la riqueza y de la propiedad y la administración estatal de los medios de producción”²²¹. El socialismo se basa en una distribución donde el gobierno elabora un sistema fiscal más justo según la riqueza de cada habitante, lo que es contrario al capitalismo, que se basa en el libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción. Míguez Bonino compara el capitalismo con el socialismo en relación al cristianismo:

La solidaridad es accidental para el capitalismo; para el socialismo, es esencial. En términos de su ethos básico, el cristianismo debe criticar radicalmente al capitalismo, en su intención fundamental, mientras debe criticar al socialismo en su funcionalidad, es decir, en su fracaso para cumplir su propósito.²²²

La TMI es estrictamente en contra a la postura capitalista, pero evita apoyar a un “sistema social”, diciendo que la iglesia tiene que tomar su papel en sociedad y buscar transformarla a través de su propio testimonio. Aquí podemos ver:

Las condiciones básicas de opresión e injusticia no han cambiado gran cosa en América Latina y la misión de la Iglesia no puede obviar las preguntas que plantean. Existe también una larga tradición cristiana de identificación con los pobres y con las víctimas del conflicto social. Sin embargo, la visión de una sociedad deseable que encarne los valores del Reino de Dios en el contexto latinoamericano se reformulará centrándose en la verdad bíblica, en la doctrina cristiana y en las lecciones de la práctica de los creyentes, más que en el materialismo histórico y su pretendida visión científica de la realidad social.²²³

La TL toma otra postura, pues puede optar libremente por un sistema social, como solución para la desigualdad social en América Latina. Es ahí que se torna diferente la TL de la TMI, pues una puede declarar un sistema social o político y otra hace la denuncia en contra al capitalismo, pero prefiere ocultar su programa y pone a la iglesia como la opción cambiante del sistema a través de sus evidencias.

²²¹ *Significado de Socialismo*. Artículo en línea. Tomado de www.significados.com, 2015-08-31.

²²² Citado por David Roldán en: *José Míguez Bonino: una teología encarnada*, pág. 66.

²²³ *Historia y Misión – Revisión de Perspectivas*, pág. 43-48.

Para tratar de este asunto delicado, vamos a tener que definir primero que es una teología evangélica, con el fin de que continuemos a delimitar nuestro pensamiento. Es importante recordar que la Teología de la Misión Integral (TMI) es una teología de cuño protestante evangélico, y la Teología de la Liberación (TL) es de cuño católico romano.

René Padilla define la “teología evangélica” como la teología que tiene como tema central el evangelio, “pero no el evangelio como una mera fórmula doctrinal que busca el asentimiento intelectual de individuos, sino el evangelio como la Palabra que se hizo hombre y que quiere prolongarse en la historia por medio de la comunidad de fe”²²⁴. Él continúa diciendo que “la teología es evangélica en la medida en que reflexiona sobre el evangelio con el propósito de capacitar la comunidad cristiana para una vida y misión fieles a Jesucristo en una situación histórica específica”²²⁵.

La Teología de la Misión Integral no analiza solo el entorno espiritual, sino que también los otros entornos, sea psicológico, social y muchos otros. Estudiar el “hombre social” necesita transitar por las ciencias sociales, pero cuando se trata de la función de las ciencias sociales en el quehacer teológico, Padilla manifiesta diciendo que:

Una ciencia entra en conflicto con el compromiso cristiano (y, por ende, con la teología cuando deja de cumplir su propio papel. Asume un papel dictatorial y concibe sus teorías, no como generalizaciones descriptivas que se limitan estrictamente a un campo específico, sino como explicaciones últimas de fenómenos en todos los campos. Este es el problema fundamental con todo tipo de cientificismo (por ejemplo, el psicologismo o el sociologismo).²²⁶

Para Padilla, la relación entre las ciencias y compromiso cristiano toma un papel decisivo, cuando se tiene que elegir cual camino a seguir y aferrarse hasta el final. La opción a decidir debe ser radical, y esa decisión va a favorecer o contradecir directamente a la fe cristiana. Padilla declara tajantemente que:

²²⁴ René Padilla. *Ciencias sociales y compromiso cristiano*. Boletín Teológico, 1988, pág. 250-251.

²²⁵ *Ibid*, pág. 250.

²²⁶ *Ibid*, pág. 251.

Todo científico cristiano tiene ante sí dos opciones: divorciar su ciencia de su compromiso cristiano y resignarse a ser un cristiano con una ciencia de premisas paganas, o dejar que su compromiso cristiano le provea criterios para evaluar y formular teorías a fin de lograr la mayor integración posible entre su ciencia y su fe.²²⁷

En América Latina, muchos trataron de unir las ciencias sociales con el compromiso cristiano de tal manera que perjudicaron el testimonio cristiano, principalmente cuando se asumía un “sistema social” que creía ser la opción salvadora para cambiar la situación de dominación y opresión sobre los pueblos oprimidos. Samuel Escobar explica lo que ha surgido de esta unión:

Algunos que comprueban conmovidos que su propia iglesia es parte de un sistema de opresión y explotación. Sus ideas renovadoras y su nueva forma de hacer misión, desde abajo y con los de abajo, les ganan pronto las críticas y el rechazo de los sectores más conservadores de la iglesia y la persecución de gobiernos dictatoriales y militares que siempre habían visto a la iglesia como un aliado. Esta nueva práctica misionera es uno de los focos de reflexión de la cual salen las teologías de la liberación.²²⁸

Míguez Bonino determina que “toda teología tiene que ser fiel a la totalidad de la revelación de Dios en Cristo y a la catolicidad del pueblo de Dios y a la vez comunicar esa plenitud en la carne concreta en el lenguaje, tiempo y cultura en que se desarrolla”²²⁹. Esa fidelidad a la totalidad de la revelación de Dios y a catolicidad del pueblo de Dios da la opción de elegir cualquier que sea el “sistema social”, pues toda esa “amplitud” no puede estar restringida tan solo al pensamiento “fundamentalista”. En cierto momento, Míguez Bonino afirma que el marxismo “ha demostrado ser un instrumento útil para la proyección de una praxis histórica destinada a realizar las posibilidades humanas en la historia”²³⁰. Esta posición de Míguez Bonino ha sido razón de mucha polémica y crítica. René Padilla explica sobre esta posición:

Cuando la teología de la liberación encuentra en el marxismo la estrategia para que los hombres construyan el Reino de Dios “desde ya en la historia”, claramente se ha convertido en presa de

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 33.

²²⁹ *José Míguez Bonino: una teología encarnada*, pág. 81.

²³⁰ Samuel Escobar. *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. CPB, 1987, pág. 93.

una ilusión humanista que no está de acuerdo ni con la experiencia humana en la historia ni con la revelación bíblica. Estamos frente a un cautiverio sociológico de la teología, un sociologismo.²³¹

Luego de considerar los problemas que el uso del marxismo ha planteado a la Teología de la Liberación, Míguez Bonino aclara que:

Se presenta aquí una forma particular del antiguo problema de la relación entre la fe cristiana y la forma de racionalidad en la cual y mediante la cual el cristiano plasma su obediencia y su reflexión. Los sistemas filosóficos que sirvieron para tal fin en el pasado aparentan estar más distantes de la práctica activa y restringirse a un ámbito especulativo, en tanto que este otro instrumental propone una forma de acción como la racionalidad que corresponde al carácter histórico de la realidad humana.²³²

Padilla trata de explicar que la tarea urgente del mundo “evangélico” no es un “sistema social”, sino que una contextualización, es decir, una contextualización que tiene como base la Palabra de Dios, cuyo contexto es la situación histórica concreta y cuyo propósito es la obediencia al Señor Jesucristo. Padilla advierte:

La responsabilidad social se deriva directamente del Evangelio. Y sin embargo, es notable que el Nuevo Testamento no proponga un programa social específico, ni una definición exacta del bien – el agathos – que se recomienda, ni un delineamiento de los pasos que los creyentes han de dar a fin de alcanzar su objetivo. No hay un “programa social” revelado. Los cristianos son confrontados con la demanda de Dios y eso es todo: quedan en libertad de decidir delante de él el significado de la obediencia a esa demanda en la situación concreta.²³³

Padilla explica mejor sobre esta contextualización:

La misión integral no puede realizarse con un estilo burocrático de beneficencia en el cual los empleados de una organización visitan de cuando en cuando el mundo en que viven sus propios clientes. La misión integral que incluye el acercamiento para la transmisión para el mensaje de Cristo y el servicio en su nombre requiere la inculturación. Solo así puede dar fruto con el surgimiento de comunidades arraigadas a su vez en su propia realidad e impulsadas por el Espíritu a un movimiento transformador.²³⁴

²³¹ C. René Padilla. *Una nueva manera de hacer teología. Misión*, 1982, pág. 21.

²³² *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*, pág. 94.

²³³ *El Evangelio Hoy*, pág. 75.

²³⁴ *En busca de Cristo en América Latina*, pág. 452.

Siendo así, de un lado la teología evangélica a través de la TMI, y del otro lado la teología católica ecuménica a través de la TL, cada una con sus particularidades y diferencias, que sirven de gran herencia para nuestro contexto latinoamericano, no pueden jamás ser renegadas.

Así como en la TMI, igual para la TL, muchos encontraron sus anhelos y deseos en alguna de las dos. Samuel Escobar, cuando trata sobre el tema “América Latina entra en la escena teológica”, afirma que los teólogos protestantes latinoamericanos ya eran realidad y tenían participación activa en la reflexión teológica mundial, y a su vez contribuían con un dialogo que en esta etapa se hizo definitivamente global. Él confirma:

Muy pronto grupos sociales de todo el mundo, en los cuales había conciencia de opresión, encontradas en las teologías de la liberación un lenguaje y categorías de pensamiento con los cuales se sintieron identificados. Las minorías étnicas como hispanos y negros en Estados Unidos, las mujeres del movimiento feminista, los pensadores cristianos emergentes en Asia y África, empezaron a utilizar el vocabulario y los temas de la liberación para expresarse. El hecho de que varios de estos nuevos teólogos católicos (Gustavo Gutierrez, Leonardo y Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Hugo Assmann) hicieron uso de la Biblia era una novedad en América Latina y abrió las puertas para un nuevo y amplio dialogo con el protestantismo ecuménico que tuvo repercusiones también en el protestantismo evangélico.²³⁵

Aunque apoyemos la posición de la TMI, con cuño representativo y apologético en relación a la misma, valoramos la importancia y gran representatividad de la TL para nuestro continente. En las palabras de Joseph Ramos, concluimos que:

La Teología de la Liberación sigue siendo una obra importante, pues ha logrado asimilar al pensamiento teológico nuevas categorías de análisis, tomadas de las ciencias sociales, y permite que el mensaje cristiano se refiera a los problemas reales de hoy y a cómo dichos problemas reales son vividos por el hombre latinoamericano actual. Tal vez más importante, aunque su “doxia” poder ser errada, este movimiento ha tenido mucho más éxito en cuanto a la praxis, pues es indudable que la Iglesia latinoamericana de hoy ya no forma de un triunvirato clásico que

²³⁵ *Ibid*, pág. 302.

sustentaba el inmovilismo social tradicional: los latifundistas, las Fuerzas Armadas y la Iglesia. Para los teólogos de la liberación que valoran la ortopraxis más que la ortodoxia (todos), y que valoren una praxis a favor del cambio social como lo esencial – y no el socialismo en sí – (muchos, aunque no todos), esta evolución de la Iglesia constituye un logro del cual pueden sentirse no solo satisfechos sino que también, en buena medida, responsables.²³⁶

3.2 Críticas de Ricardo Gondim y respuestas

Para que hablemos sobre las críticas de Ricardo Gondim Rodrigues a la Teología de la Misión de C. René Padilla, tenemos que hacer un breve resumen de la vida y principales obras de Ricardo Gondim.

Ricardo Gondim es teólogo brasileño, apoya al ecumenismo y diálogo interreligioso, pastor titular de una iglesia pentecostal llamada “Iglesia Betesda” en Sao Paulo – Brasil, desde 1982, un año después de tener sido fundada por el Dr. Ademir Siqueira. Esta iglesia hoy tiene televisión y radio propios, ha enviado misioneros al extranjero constantemente, posee varias congregaciones y mantiene dos proyectos muy interesantes.

El primero es el “Centro Social Betesda”, un trabajo que se enfoca en la “Misión Integral”²³⁷. “Como resultado de este esfuerzo, hoy hay una Unidad Básica de Salud dentro del Centro Social, fruto de una asociación entre la Iglesia Betesda y la Municipalidad de Parelheiros, además de una biblioteca, y escuelas de futbol y de música”²³⁸.

El segundo es el “Instituto Cristiano de Estudios Contemporáneos”, un instituto que ofrece la formación teológica y prepara obreros tanto de la Iglesia Betesda como de otras comunidades cristianas. Este instituto “tiene como lema una lectura bíblica de la realidad y análisis de las cuestiones de nuestro tiempo. El

²³⁶ Joseph Ramos. *Teología de la Liberación*. Estudios Públicos, pág. 65.

²³⁷ En esta tesis hemos tomado las palabras de Padilla para definir la Misión Integral, y más adelante vamos a confrontar con las críticas de Gondim.

²³⁸ A BETESDA. Artículo en línea. Tomado de www.betesda.com.br, 2015-08-22.

ICEC busca el ejercicio ministerial relevante a las cuestiones actuales del mundo y de la práctica pastoral en desafíos urbanos”²³⁹.

Ricardo Gondim es conferencista y autor de varios libros los cuales podemos analizar algunos: 1) *Deus imerso no sofrimento humano* (Ed. Doxa - 2010); 2) *O que os evangélicos não falam* (Editora Ultimato - 2006); 3) *Missão Integral – em busca de uma identidade evangélica* (Fonte Editorial - 2010).

En *Deus Imerso no Sofrimento Humano*, Gondim trata sobre el Dios que se encarnó a través de su Hijo Jesucristo tomando la forma de un hombre, siendo humillado y crucificado. Jesús, el Nazareno, poderoso en obras y palabras es resucitado por el poder del Padre y es modelo para todos cuantos se sienten rechazados e identificados con su sufrimiento.

En el libro *O que os evangélicos não falam*, Gondim habla unas “verdades” sobre el “mundo evangélico” dejándonos algunas recomendaciones sobre la realidad evangélica y nos convence que es necesario un cambio urgente. Al leer esta obra se percibe una reflexión sobre lo que la iglesia en general ha hecho y una guía que nos muestra qué camino debemos seguir con el fin de que seamos mejores. Gondim divide el libro en cuatro partes: 1) De los Negocios; 2) De la Gracia; 3) Del desencanto y 4) De la Esperanza. Estas partes nos sirven para mostrar como el evangelio de la gracia ha sido cambiado por una religiosidad que es movida por méritos, un hecho cada vez más escandaloso, lejos de los verdaderos efectos de la maravillosa gracia de Dios.

En *Missao Integral – em busca de uma identidade evangélica*, Gondim hace un análisis histórico-teológico del movimiento de la Misión Integral, donde muestra cómo se involucró con el movimiento, manifestando sus satisfacciones y infortunios, criticando principalmente el “Fundamentalismo Norteamericano”, un grupo teológico que dificulta la elaboración de una teología crítica que mueve las “premisas teológicas intocables”, aunque siendo dentro del propio movimiento. Movidado por esta crítica, Gondim busca entender los motivos que impidieron la Misión Integral de promover una praxis transformadora en América Latina y en Brasil. Este libro es producto de su tesis de maestría presentada en la Universidad

²³⁹ *Ibid.*

Metodista de Sao Paulo que tiene como titulación: *A teologia da Misión Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais* (2009) y su crítica consiste principalmente en relación a las dificultades de equilibrar evangelización y responsabilidad social.

Gondim incrementa la cuestión de que la Teología de la Misión Integral (TMI) careció de una valentía en mover los presupuestos teológicos que eran dominados por las agencias internacionales que financiaban el movimiento evangélico y también tenían un cierto temor de ser dada como ecuménica, un preconcepto fuerte entre los evangelicales.

En América Latina se distingue dos maneras de entender la identidad protestante: una “evangélica”²⁴⁰, mayormente influida por el fundamentalismo²⁴¹, y otra ecuménica, influida por el liberalismo teológico y político y por la neo-ortodoxia. Esta teología vigilante se caracteriza por un énfasis en la vida generosa individual, un tradicionalismo teológico y político, una soteriología simplificadora, un perseverante compromiso evangelístico, una apologética frente al catolicismo y una gran peculiaridad escatológica.

Después de hacer un breve resumen sobre la persona y algunas obras de Gondim, estaremos exponiendo la crítica del mismo en relación a la Teología de la Misión Integral (TMI) de Padilla. Gondim concentra sus críticas más directamente dentro del campo de la Misión Integral. El tema “Misión Integral” en Brasil ha sido un tema muy comentado en estos últimos años, muchos han sido “pros” y otros “contra”, y también es urgente la necesidad de ser aclarado todas las dudas acerca de ella.

²⁴⁰ Este tema fue tratado en “Eclesiología en vinculación al Reino”, tópico que habla sobre las diferencias del cristiano ecuménico y del cristiano evangélico.

²⁴¹ Este fundamentalismo latino-americano no es igual al que surgió en los Estados Unidos. Este era más abierto; menos anti-intelectual y más identificado con las doctrinas fundamentales de la fe cristiana. Muchos de los líderes evangélicos latinoamericanos de mediados del siglo XX se veían a sí mismos “fundamentalistas”, pero no eran radicales en sus posturas, ni defendían el “*american way of life*”. Ellos eran evangélicos que comenzaban a pensar su fe, aunque mantenían dentro de sus convicciones una marcada oposición al liberalismo y, luego, al ecumenismo. Edgar Alan Pardomo. *Una descripción teológica de la teología latinoamericana*. Kairós, 2003, pág. 93.

3.2.1 – Misión Integral: El difícil equilibrio entre evangelización y acción social

Por el hecho de que estuvimos definiendo lo que es la misión integral a través de su desarrollo histórico y tratando sobre lo que es la Teología de la Misión Integral (TMI) en el capítulo 2, ahora en este capítulo vamos a tratar de mostrar lo que Gondim explica sobre la TMI en el mundo teológico y el difícil equilibrio de la evangelización y la acción social, y luego contestar a través de las palabras de Padilla haciendo también un breve recorrido de la TMI.

Ricardo Gondim nos explica:

El Congreso Internacional de Evangelización en Lausana (1974) desató muchas articulaciones misioneras. Pastores y líderes creyeron que los protestantes latinoamericanos producirían una teología holística que dialogaría con las ciencias humanas como sociología, ciencias políticas, antropología y filosofía. Después de ser firmado el Pacto de Lausana, conferencias y consultas fueron convocadas para dar continuidad a las aspiraciones latinoamericanas. Con la emergencia de movimientos nacionalistas que contestaban la intervención de los Estados Unidos en sus regímenes totalitarios, había una clara efervescencia entre los latinoamericanos que reivindicaba mayor libertad para contextualizar la teología. Con menos tutela de la matriz norteamericana, iglesias y seminarios miraron a la TMI como una posibilidad de hacer misión en los moldes propuestos por el Pacto de Lausana. Pero, con el tiempo, los teólogos latinoamericanos se alejaron de los evangélicos de los Estados Unidos haciendo con que eso produjera algunos reflejos en la propuesta de hacer misión integral desde el contexto latinoamericano.²⁴²

Este alejamiento entre evangélicos de los Estados Unidos y evangelicales latinoamericanos se puso tan fuerte que muchas de las denominaciones e instituciones ya no consideraban mucho la literatura producida sobre la Misión Integral en América Latina. Se veía también una crisis económica que asolaba el continente entre los años 1970 y 1980, lo que daba menos visibilidad a los eventos

²⁴² *A teologia da Missao Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*, pág. 54.

que eran hechos allí. La consecuencia fue la nítida desventura de gran parte de los teólogos latinoamericanos. Gondim aporta:

Evangélicos y evangelicales enfriaron el diálogo que pensarían sobre misiones en un mundo globalizado (...) La MI latinoamericana, a pesar de activa en organizar fórums y conferencias, publicaba libros y boletines, simplemente no conseguía insertarse como alternativa real al movimiento evangélico norteamericano. Al analizar el contenido de las críticas, se percibía con nitidez la desconexión entre lo que se produjo en América Latina y en el Primer Mundo; se queda claro que la Misión Integral tuvo significados diversos en los dos hemisferios.²⁴³

Esa desconexión de los significados de la MI entre los dos hemisferios se divergía principalmente en relación a la “misión de la iglesia”. Gondim declara:

Los evangelicales del sur insistían que evangelización y responsabilidad social eran dos componentes de un mismo mandato, mientras que los evangélicos del norte no cedían, pues la prioridad era la salvación eterna de las almas, y el alivio de las contingencias, por más agudas que fueran, debía ser secundaria²⁴⁴.

Con este choque entre evangelicales del sur y evangélicos del norte, la Misión Integral estaba “condenada a tener un impacto diminuto en la formación de la nueva identidad evangélica que se formaría en las décadas siguientes. No consiguió dialogar con la academia en los niveles signatarios latinoamericanos del Pacto de Lausana”²⁴⁵.

A la víspera de Lausana II en Manila, Filipinas, René Padilla demuestra su decepción y confirma que la comisión de Lausana 1974 continuó bajo las raíces norteamericanas:

Algunos de los que vimos el nacimiento del movimiento de Lausana en los primeros años de la década de 1970 esperábamos que el Pacto de Lausana se constituyera en un lugar de encuentro para cristianos preocupados con la visión integral de la iglesia. Es triste decirlo, pero esa esperanza se vio defraudada por los desarrollos postreros por medio de los cuales el movimiento, no en teoría, sino en práctica, abandonó el concepto de MI proyectado en el Pacto. Un grupo influyente (principalmente norteamericanos)

²⁴³ *Ibid*, pág. 65.

²⁴⁴ *Ibid*, pág. 96.

²⁴⁵ *Ibid*, pág. 64.

dentro del Comité Lausana consiguió modos para conducir el movimiento de vuelta a una posición que, en el matrimonio entre evangelización y responsabilidad social, dejó esta como un conyugue sin grandes privilegios. La pregunta ahora es si Lausanne II va a honrar la integridad de la visión que surgió en Lausanne I, o se limitará a reafirmar el acercamiento unilateral del establishment evangélico estadounidense.²⁴⁶

Gondim continúa diciendo que “la tensión se arrastraba. Los ortodoxos defendían la salvación de almas, y los progresistas latinoamericanos el holismo, con peso igual para evangelización y acción social”²⁴⁷. Era cada vez más nítida la ardua armonía entre evangelización y acción social, pues para cada progreso o etapa pasada por la Misión Integral, emergían más críticas.

Asimismo en América Latina se burbujeaba la Teología de la Liberación (TL), una teología que comunicaba con las ciencias humanas en vistas de solucionar la sociedad menos favorecida en medio a las circunstancias políticas y sociales desde el continente, hecho que encontró resistencia de algunos segmentos evangélicos.

Además de tener conflictos externos con los evangélicos del norte, se veía también conflictos internos entre los propios evangelicales, siendo unos a favor del dialogo de la teología con las ciencias humanas. Gondim resalta:

Entre los que se consideraban evangelicales, muchos rechazaron que la teología dialogara con las ciencias humanas, dando cierta apertura ecuménica, o si valiera de instrumentos ideológicos para denunciar la pobreza e injusticia en América Latina. Aunque fueran llamados de “fundamentalistas” por los “evangelicales”, ellos, de verdad, expresaban tan solo el pensamiento de los evangélicos norteamericanos.²⁴⁸

Al leer todo esto, confirmamos que todo lo que fue dicho es válido. Aunque Gondim y su pesquisa diga que la TMI estuvo condenada a tener un impacto diminuto debido a los conflictos externos entre evangélicos del norte y evangelicales del sur y los conflictos internos entre los propios evangelicales, creemos que también haya tenido un reconocimiento de sus errores, lo que llevó a

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid*, pág. 109.

²⁴⁸ *Ibid*, pág. 63.

un impacto satisfactorio. Así como Gondim muestra de un lado la crítica, podemos mostrar del otro lado los avances que fueron alcanzados por la TMI a través de sus resultados.

Es cierto que el choque de ideas entre evangélicos y evangelicales, principalmente en relación a las afirmaciones sobre el matrimonio entre evangelización y responsabilidad social hayan tenido bastante discusión y discordia, entendemos que la TMI haya logrado su tarea teológica y misiológica en el mundo en sí, y, principalmente en América Latina. No lo vamos a cerrar totalmente diciendo que la TMI fue inaccesible a todos los que pudieron seguir con el fin de ponerla en práctica.

En la teología de la misión integral (TMI), fue propuesta que la misión de la iglesia incluyera responsabilidad social con la misma relevancia que la proclamación de los contenidos de fe. Es bueno decir que Padilla reconoce que ha tenido una distorsión en la verdadera misión de la iglesia cuando se refiere a la preferencia más por la evangelización que con la responsabilidad social. Padilla testifica que “el llamado del Señor es para un ministerio integral en que la intención permanente es testificar en palabra y acción; compartir con los necesitados el pan de vida con el pan de cada día”²⁴⁹.

Padilla afirma que para corregir a esa distorsión necesita enfocar en dos áreas: una perspectiva correcta de los propósitos de Dios y una perspectiva correcta de la naturaleza del ser humano.

La primera área es una perspectiva correcta de los propósitos de Dios, un área que está directamente orientado al buen entendimiento de la teología de la Creación. La teología de la Creación define el propósito eterno de Dios para con sus criaturas, con la teología de la historia de la Salvación, y muestra el propósito redentor de Dios con dicha Creación. Es una suerte ésta puente entre ambas teologías en que presenta al Creador, que escoge a un pueblo y le delega una vivencia y un estilo de vida que sirven de instrumento de redención.

²⁴⁹ *Servindo com os pobres na América Latina: modelos de ministerio integral*, pág. 36.

La iglesia también está llamada a preocuparse por la mayordomía de la creación y la preservación del equilibrio ecológico en el planeta Terra. Padilla afirma:

Una relación armónica con la creación presupone el reconocimiento que el hombre no es el dueño sino solo el mayordomo del planeta Tierra y sus recursos. Como imagen y semejanza de Dios, a él le ha sido delegada la tarea de cultivar y preservar la creación de Dios. Consecuentemente, el único aprovechamiento de los recursos naturales que le es permitido es el que se practica en función de la calidad de vida y que no altera desmedidamente el equilibrio del ecosistema.²⁵⁰

La otra área establecida por Padilla para corregir esta distorsión en la misión de la iglesia es la perspectiva correcta de la naturaleza del ser humano, pues esta perspectiva muestra mucho más que la conciencia de mayordomía de la Tierra, sino que también la conciencia de que la iglesia cumple su misión en relación a la preservación de la Tierra cuando anuncia las buenas nuevas de la restauración de las relaciones del hombre no solo con Dios, sino también con el prójimo y con la creación, por medio de Jesucristo.

Si la iglesia es agente de la misión tiene como deber promocionar esa misión, con la más alta dignidad posible, tratando de tener hambre y sed de justicia en la misión en que estamos insertados. Padilla declara:

La misión solo hace justicia a la enseñanza bíblica y a la situación concreta cuando es integral. En otras palabras cuando es un cruce de fronteras (no solo geográficas sino culturales, raciales, económicas, sociales, políticas, etc.) con el propósito de transformar la vida humana en todas sus dimensiones, según el propósito de Dios, y de empoderar a hombres y mujeres para que disfruten la vida plena que Dios ha hecho posible por medio de Jesucristo en el poder del Espíritu.²⁵¹

Como ya hemos tratado de la Misión Integral y sobre la Teología de la Misión de Padilla, no nos conviene repetir nuevamente todo lo que él piensa, pero vamos a tratar de resumir algunas ideas muy importantes que cierran y muestran la validez de la TMI de Padilla. Rodrigo Bibo, autor del libro *Missao Integral em poucas palavras*, resume en pocas palabras algunos conceptos de Padilla.

²⁵⁰ Padilla C. René. *La misión ecológica de la Iglesia*. Misión, 1990, pág. 4 (100) – 5 (101).

²⁵¹ *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*, pág. 31.

- 1) Evangelización. “La evangelización va mucho más allá de salvación de almas, sin embargo tiene una acción transformadora a través del anuncio del Reino de Dios”.²⁵²
- 2) Iglesia. “La iglesia tiene esa dimensión profética en la lucha por la justicia social, derechos humanos, preservación de la naturaleza como creación de Dios, pero cuando se olvida de este llamamiento, su esencia se pierde”.²⁵³
- 3) Evangelio. “El contenido del Evangelio no es una nueva doctrina, pero un evento: el Reino de Dios. Lo que Jesús anunció no fue solo la eminencia, pero la propia llegada de la nueva realidad (...) por medio de Su persona”.²⁵⁴

Por carácter de esclarecimiento, destacamos nuevamente la afirmación de René Padilla afirma sobre la relación entre la iglesia y el Reino de Dios:

La iglesia no es el Reino de Dios, pero el resultado concreto del Reino. Ella lleva las marcas de su existencia histórica, del todavía no que caracteriza el tiempo presente. Pero aquí y ahora ella participa del ya del Reino que Jesús inició. Como comunidad del Reino habitada por el Espíritu Santo, la iglesia es claramente llamada a ser una nueva sociedad, una tercera fuerza junto con los judíos y gentiles (I Co 10.32). Ella no debe ser equiparada con el Reino, aquí y ahora, por el poder del Espíritu Santo. No es todavía la iglesia gloriosa, pero sí el Israel de Dios (Gl 16.16), el pueblo de Dios llamado a confesar Jesucristo como Señor y vivir a la luz de esta confesión.²⁵⁵

- 4) Conversión. “La conversión no es un cambio de religión, sino una reestructura de personalidad, una reorientación de toda la vida en el mundo”²⁵⁶.
- 5) Fe. “La fe obediente al señorío de Cristo es comprometida en la construcción de un mundo más justo”²⁵⁷.

Padilla destaca que la iglesia es una “(a) comunidad de reconciliación (...); (b) una comunidad de autenticidad personal (...); (c) una comunidad de servicio y entrega”²⁵⁸. Es perceptible que la iglesia debe ser esa comunidad que representa esas características, pero para que esas particularidades sean realidades es

²⁵² Rodrigo Bibo Aquino. *Missao Integral em poucas palavras*. Joinville: Bibotalk, 2013, pág. 28.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid*, pág. 29.

²⁵⁵ *Missao Integral. Ensaio sobre o Reino e a Igreja*, pág. 206.

²⁵⁶ *Missao Integral em poucas palavras*, pág. 29.

²⁵⁷ *Ibid*, págs. 29-30.

²⁵⁸ Roberto Ervino Zwestch. *Missao como Compaixao*. Sao Leopoldo: 2007, pág.163.

necesario tomar un grado de comprometimiento y fidelidad con Dios en su vivir. Padilla afirma que la iglesia es una comunidad que debe priorizar más la calidad que la cantidad, diciendo que la “fidelidad al evangelio nunca debe ser sacrificada en el altar de la cantidad. Cuando se manipula el Evangelio con el fin de facilitar que todos sean cristianos, se echa el fundamento de una iglesia saludable”²⁵⁹.

Como conclusión, Padilla manifiesta que la misión de la iglesia es efectiva si esa mantiene la fidelidad a Jesucristo:

La misión de la iglesia hoy es aquella que sabe honrar el nombre de Jesucristo, es la misión en que se muestra una compasión real por el hombre integral, como persona y como miembro de una sociedad, en su aspecto personal y comunitario. Yo creo que, en América Latina, por mucho tiempo trabajamos como si las personas no tuvieran, solo alma. Hoy por hoy las cosas se están cambiando. Somos seres psicosomáticos y espirituales, y, luego, la atención tiene que ser al hombre integral en la sociedad y en la comunidad.²⁶⁰

Después de tratar de resumir todo este contraste entre “evangélicos” y “evangelicales” explicitado por Gondim, podemos confirmar con las palabras de Padilla que realmente hubo una distorsión en la verdadera misión de la iglesia cuando se refiere a la preferencia más por la evangelización que con la responsabilidad social. A demás de eso, a través de las afirmaciones de Padilla, contestamos las críticas encontrando los puntos débiles levantados por Gondim y presentamos la solución con las propias palabras de Padilla. En el fin, buscamos fortalecer el marco teórico de Padilla a través de un breve recorrido sobre los principales puntos de la Teología de la Misión Integral con el fin de vigorizar la misma explicando sobre la evangelización, el verdadero mensaje del Evangelio: Reino de Dios, la iglesia y su fidelidad al Evangelio y a Jesucristo.

Por carácter objetivo y subjetivo en nuestra tesis, no entramos nuevamente en la polémica sobre el “el Reino de Dios y la historia”, tema destacado por Míguez Bonino en el capítulo 2 de esta tesis y comprendido por nosotros que realmente necesita de una revisión, tampoco entramos en la polémica de que se tiene que usar las “ciencias sociales” o no en la “teología” para evitar problemas.

²⁵⁹ *Ibid*, pág.160.

²⁶⁰ *Ibid*, pág. 55.

Por más que Padilla haya hecho la diferenciación sobre la teología evangélica y ecuménica, sobre el ser cristiano evangélico o ecuménico, necesitamos todavía concluir la discusión, buscando saber en qué se diferencian los ecuménicos de los evangélicos y en qué se coinciden en respecto a la misión de la Iglesia. Es necesario decir que René Padilla hizo la diferenciación entre ambos cristianismos en el texto *Misión Integral: evangélica y ecuménica*, pero luego después él arregla explicando que los dos cristianismos evangélico y ecuménico no se excluyen, sino que se complementan. Padilla declara:

Así entendidos, lo ecuménico y lo evangélico no se excluyen sino se complementan entre sí. Apuntan a dos realidades inseparables de las cuales nace y vive la Iglesia: la *oikoumene* de hombres y mujeres por quienes Jesucristo murió y resucitó, y el Evangelio que ofrece la clave de la historia humana. Lo ecuménico sin lo evangélico es secularismo, es el mundo de los proyectos de redención social centrados en el ser humano, sin relación con Dios; lo evangélico sin lo ecuménico es *logos asarkos*, doctrina de salvación sin encarnación.²⁶¹

Cuanto a la coincidencia a respecto de la misión de la iglesia, René Padilla explica que la misión de la iglesia tiene que ser evangélica y ecuménica simultáneamente para que se pueda alcanzar un resultado más satisfactorio. Padilla remata:

Si la misión de la Iglesia es la misión del Reino de Dios, tiene que ser evangélica y ecuménica simultáneamente. Evangélica porque anuncia la buena noticia de la inserción de una nueva realidad en la historia por medio de Jesucristo y convoca a los individuos y a las naciones a volverse de sus ídolos al Dios vivo y verdadero. Ecuménica porque tiene como horizonte la comunidad cristiana “universal” por medio de la cual Dios quiere manifestar su amor y justicia en todas las naciones. Evangélica y ecuménica en fidelidad a Jesucristo y en aras de un mundo mejor para la gloria de Dios.²⁶²

Siendo así, Padilla distingue ambos términos evangélico y ecuménico, pero luego trata de arreglar diciendo que ambos no se excluyen, sino que se complementan mostrando que uno no es más fiel a la Palabra, a Cristo y a la misión que el otro, como habíamos comprendido anteriormente en la tercera

²⁶¹ *Misión Integral: evangélica y ecuménica*, pág. 5 (41).

²⁶² *Ibid.*

crítica de Míguez Bonino sobre la “Eclesiología en vinculación al Reino”, sino que cada uno tiene una característica en especial que va hacer con que ambos se unan en “fidelidad a Jesucristo y en aras de un mundo mejor para la gloria de Dios”²⁶³.

3.3 – Resumen del Capítulo

El título de este capítulo es *La Teología de la Misión de C. René Padilla frente a las críticas de José Míguez Bonino y Ricardo Gondim*. Podemos decir que este es el capítulo más importante porque aquí se ve las respuestas principales de la tesis. En otro capítulo, tratamos sobre la vida y la obra de C. René Padilla, en este capítulo vamos a ver acerca de sus dos críticos, José Míguez Bonino y Ricardo Gondim.

Míguez Bonino ha sido uno de los teólogos latinoamericanos más respetados y reconocidos en todos los sectores del protestantismo latinoamericano. Míguez Bonino (1924-2012) murió a los 88 años, era evangélico, pastor metodista, hacía parte de la generación de pensadores provenientes de las denominaciones clásicas de más arraigo y que se formaron y se movieron en el ámbito del movimiento ecuménico vinculado al Consejo Mundial de Iglesias donde llegó a ser Vice-Presidente. Míguez Bonino hace críticas a la Teología de la Misión de C. René Padilla, principalmente en el tema del Reino de Dios, Cristología, Eclesiología en Vinculación al Reino y la relación entre la Teología de la Liberación y la Teología de la Misión Integral.

En la primera crítica de Míguez Bonino sobre el Reino de Dios, Padilla explica que la iglesia es la mediadora del Reino²⁶⁴ mientras que Míguez Bonino

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ En esta tesis, estuvimos estudiando los cuatro campos principales de Teología de Padilla, conocidos como el Reino de Dios, Cristología, Misión Integral y Eclesiología en Vinculación al Reino. Las críticas más fuertes de José Míguez Bonino sobre la Teología de Padilla están direccionadas a los campos del Reino de Dios, Cristología, Eclesiología en Vinculación al Reino y la relación entre la Teología de la Misión y la Teología de la Liberación, mientras que Ricardo Gondim, direcciona su crítica principalmente al campo de la Misión Integral. Al concluir esta tesis, verificamos que en el campo sobre el “Reino de Dios” se radica el punto más débil de la teología de Padilla, cuando este afirma que la Iglesia es la única mediadora del Reino y otorga a ella un carácter redentor, olvidando o desconociendo las mediaciones socio analíticas que están indicadas en la Teología de la Liberación.

afirma que el Reino no puede tener como escenario único a la dimensión eclesiástica, sino que otras dimensiones como la política, cultural y económica. En la segunda crítica sobre la Cristología, Míguez Bonino crítica a la interpretación sacerdotal de la teología evangélica en que priorizan más a la muerte y resurrección que la vida y ministerio de Jesucristo, mostrando que este énfasis tanto al sufrimiento como a la gloria de la resurrección y ascensión descuida de la plena humanidad de Jesús. En la tercera crítica sobre la “Eclesiología en vinculación al Reino”, Míguez Bonino critica a la postura de un grupo de teólogos protestantes que decide crear una organización “más evangélica”, conocida como “Fraternidad Teológica Latinoamericana”. Míguez Bonino era protestante ecuménico, deseaba una “iglesia unida”, intento que no se logra completamente con la creación de esta organización “más evangélica”. Con esa situación, Padilla define lo que significa ser cristiano evangélico y cristiano ecuménico.

En medio a todo esto, se logra ver ahora dos teologías latinoamericanas, siendo la primera conocida como Teología de la Liberación, una teología católica ecuménica y la Teología de la Misión Integral, una teología evangélica. Esas dos teologías son referencia para la experiencia de la comunidad de fe, pues buscan un “diálogo con la realidad”. La Teología de la Liberación usa las ciencias sociales como una solución para alcanzar mejor los resultados en la búsqueda de vivir un mundo mejor, priorizando las masas menos desfavorecidas y la Teología de la Misión Integral usa las ciencias sociales, pero prefiere omitir su opinión acerca de cuál sistema “social” sirve mejor como solución para lograr resultados más satisfactorios, pues cree que la iglesia, a través de su misión, ya logra hacer una transformación donde esté presente en ese mundo. En seguida Padilla percibe que su definición acerca de lo que es ser ecuménico y evangélico ha sido ambigua, y luego arregla la situación diciendo que ambos se completan y que jamás se pueden excluir.

El otro crítico de la Teología de la Misión de C. René Padilla es Ricardo Rodrigues Gondim. Ricardo Gondim es teólogo brasileño, apoya al ecumenismo y diálogo interreligioso, es pastor de una iglesia pentecostal, conferencista y autor de varios libros. En una tesis presentada en el año de 2009 en la Universidad

Metodista de Sao Paulo que tiene como titulación: *A teologia da Misión Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais (2009)*, se ve una crítica consistente a la TMI acerca de la dificultad de equilibrar evangelización y responsabilidad social. Gondim también cita que la TMI ha tenido un impacto diminuto en América Latina a través del conflicto entre evangélicos del norte y evangelicales del sur, pues los “evangelicales del sur” insistían que evangelización y responsabilidad social eran dos componentes de un mismo mandato, mientras que los “evangélicos del norte” no cedían, pues la prioridad era la salvación eterna de las almas. En medio a todo esto, aunque admitiendo la validez de tales críticas, el tesista entiende que la Teología de la Misión de Padilla ha sido y continuará siendo importante para nuestro contexto latinoamericano.

Conclusión

Para cumplir con la misión y la responsabilidad social, la iglesia no necesita, ni del abandono de la evangelización ni de la adopción de un sistema social, sino que necesita encontrar la forma de encarnar nuestra fe en la realidad de nuestra sociedad, sin perder nuestra identidad cristiana.

La iglesia debe imitar el modelo de misión de Jesús, el cual se enfocó en la satisfacción de las necesidades integrales del ser humano, haciendo una revisión de cómo debe ser hecha la misión, para que se pueda responder bien a la nueva realidad que nos presenta el mundo. La respuesta para eso está en la afirmación de Padilla sobre la misión integral, pues es “la misión orientada a la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano, incluyendo su necesidad de Dios, pero también su necesidad de amor, alimento, techo, abrigo, salud física y mental, y sentido de dignidad humana”.²⁶⁵

La Teología de la Misión de C. René Padilla es una teología originada en el continente latinoamericano que busca estudiar las situaciones de la pobreza, miseria, empobrecimiento, corrupción, indignidad, exclusión e injusticia de nuestras sociedades. Es una teología que va más allá de las líneas, sino que da voz y se encarna en nuestro continente.

Con una nueva manera de ver el contexto, los actores, los métodos y las tareas, la contribución de la Teología de la Misión de C. René Padilla, más conocida como la Teología de la Misión Integral ha sido un factor extremadamente importante para el desarrollo de la iglesia y a la extensión del Reino de Dios en América Latina.

Durante estas últimas cuatro décadas, la TMI ha progresado sustancialmente, aunque siendo en medio a muchas críticas. En esta tesis, tuvimos que mostrar más sus principales críticas que sus avances en América Latina. Tales críticas, siendo tomadas en serio, parecen ser una voz real y una clara manifestación del vocero protestante acerca de una TMI que necesita ser

²⁶⁵ *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*, pág. 30.

cambiada en algunos aspectos, con la toma de estas exigencias, a fin de que se logre un resultado más placentero.

La Teología de la Misión C. René Padilla tiene cuatro campos principales sobresalientes: 1) Reino de Dios, 2) Cristología, 3) Misión Integral, y 4) Eclesiología en vinculación al Reino.

El primer campo es el Reino de Dios donde Padilla afirma que hablar del Reino de Dios “es hablar del propósito redentor de Dios en Cristo Jesús, propósito que abarca a toda la creación”²⁶⁶. Vale resaltar que el Reino de Dios “es, antes, una expresión del gobierno final de Dios en toda la creación, el mismo que, en anticipación al fin, se hizo presente en la persona y obra de Jesucristo”²⁶⁷. La crítica principal sobre el Reino de Dios en la conceptualización de Padilla es el poder redentor que él da a la iglesia, en que él afirma que el Reino de Dios es mediado por la iglesia. José Míguez Bonino está en contra a este pensamiento de Padilla y explica que la iglesia no puede ser vista como único campo de actuación del Reino de Dios en el mundo y direcciona que el Reino de Dios también actúa en otras dimensiones como la política, cultura y economía. En medio de esto, entendemos que la afirmación sobre la mediación del Reino de Dios tan únicamente por la iglesia es de carácter peligroso, pues por más que se diga que la iglesia no es el Reino de Dios, se le da bastante poder. En la historia, cuando la iglesia ejerció mucho poder se complicaron las situaciones, y hoy día esto sigue sucediendo a través del mal uso de la “inteligencia de la fe”.

El segundo campo es la Cristología, una doctrina que estudia la persona y obra de Cristo. René Padilla expone claramente su núcleo cristológico diciendo que “la misión apostólica se deriva de Jesucristo. Él es el contenido a la vez que el modelo y la meta de la proclamación del Evangelio”²⁶⁸. La iglesia que mantiene a Jesús como la meta principal de proclamación del Evangelio logra hacer su misión, pero cuando esta iglesia se deja ser influenciada por la cultura que es custodiada por la cristología católica que pasa una visión del “Cristo sufriente” como visión principal, se percibe una completa desconexión en el verdadero

²⁶⁶ *Derechos Humanos y el Reino de Dios*, pág. 31.

²⁶⁷ *Misión Integral*, pág. 212.

²⁶⁸ *Ibid*, pág. 87.

significado cristológico. Encima de eso, la cristología evangélica sigue igual, pero dando una significación mayor al “Cristo glorioso”, un Cristo que es exaltado por su “gloria”, en que se anula el real significado de su encarnación, mostrando la misma actitud de la cristología católica, siendo dos cristologías que no fornecen efectivamente el significado cristológico de acuerdo con las enseñanzas de los Evangelios. La Teología de la Misión Integral (TMI) aparece ahí, con sus determinados alcances, tratando de manifestar el “Totus Christus” y buscando traer la verdadera importancia del Cristo completo e integral al ser humano, un Cristo nacido en Nazaret, en la Galilea de los gentiles, lugar de abusos y rechazos a las clases desfavorecidas. Es ahí que Jesús se mete y es ahí que él hace historia como nadie. Jesús es el “Jesús de la Historia”, es el Jesús que está en nuestra historia, es el Jesús que cambia nuestra historia y nos muestra una ética distinta, un modelo de vida palpado y vívido. En medio a eso, Jesús puede mover a la iglesia para hacer una “cristología para la misión integral”, una cristología que afirma la integralidad de su encarnación, crucifixión, resurrección y exaltación.

El tercer campo es la misión integral. Padilla declara que hablar de misión integral es hablar de “la misión orientada a formar personas solidarias, que no viven para sí sino para los demás; personas con la capacidad de recibir y dar amor; personas que tienen hambre y sed de justicia y que trabajan por la paz (Mt. 5: 6,9)²⁶⁹. En este campo se basa la Teología de la Misión Integral, una teología que ha surgido como un camino de reflexión y práctica comprometidas con Dios y con el mundo, siendo una reflexión teológica sobre la acción de la iglesia, como anunciadora del Evangelio, en el cotidiano de la sociedad en que está insertada. Es interesante ver la gradación de esta teología entre el Congreso sobre la Misión Mundial en Wheaton, Illinois en los Estados Unidos (1966) y la Conferencia Mundial de Evangelización en Lausana, Suiza (1974), pues se ve una formación de una teología sana y clara, culminándose principalmente en el Pacto de Lausana. Ricardo Gondim es el principal crítico brasileño de la TMI, diciendo que la TMI ha tenido un impacto diminuto en América Latina, siendo una teología que no alcanza un verdadero equilibrio entre la evangelización y la responsabilidad

²⁶⁹ *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*, pág. 30.

social. Padilla reconoce el embate conflictual entre evangélicos del norte y evangelicales del sur, acerca de la divergencia principal que gira en torno de la “misión de la iglesia”, siendo los “evangelicales del sur” los que decían que la evangelización y responsabilidad social son dos componentes del mismo mandato, mientras que los “evangélicos del norte” los que decían que la prioridad era la salvación eterna de las almas. Padilla reconoce que ha tenido una distorsión en la verdadera misión de la iglesia cuando se refiere a la preferencia más por la evangelización que con la responsabilidad social y afirma que para corregir a esa distorsión necesita enfocar en dos áreas: una perspectiva correcta de los propósitos de Dios y una perspectiva correcta de la naturaleza del ser humano. Con esas dos áreas tratadas, se ve la posibilidad de que la TMI venga a tener un avance mejor en el contexto en que esté insertada.

El último campo que tratamos es la “Eclesiología en vinculación al Reino”. La Eclesiología es la parte de la teología que estudia el origen, la naturaleza y el proceso histórico de la iglesia. En este estudio sobre el origen, la naturaleza y el proceso histórico siempre se busca relacionar con el Reino de Dios. La iglesia es la anunciadora de este Reino que no se traspone solo en el futuro, sino también para el presente. El Reino de Dios no es la Iglesia, pero ella vive una tensión escatológica entre el “ya y el todavía no del Reino”, tensión que muestra que en Cristo ya podemos disfrutar de las bendiciones de la salvación en carne, pero todavía no hemos visto la expresión consumada de ese dominio sobre la creación. Padilla ofrece como los “Requisitos para la Eclesiología para la Misión Integral”, requisitos que ofrecen un marco teórico para una eclesiología integral en que la práctica de la predicación del evangelio se da con efectos que buscan transformar la sociedad. El objetivo principal de estos requisitos, si son practicados, es la dirección que ellos dan a la iglesia a fin de que sean comunidad de dones y ministerios; una comunidad de esperanza, fe y amor y una comunidad que se estructura en función de la misión integral para la gloria de Dios.

En este campo sobre la “Eclesiología en vinculación al Reino”, tomamos una visión más amplia de la situación, refiriéndose a los dos grupos protestantes en América Latina: protestantes ecuménicos y protestantes evangélicos. José

Míguez Bonino era protestante ecuménico, categoría que tenía como grupo principal, el “Consejo Mundial de Iglesias”, organización principal de la teología ecuménica. Míguez Bonino siempre fue a favor de una iglesia más unida, pero su intento no se logra totalmente con la creación de una organización “más evangélica” llamada “Fraternidad Teológica Latinoamericana”. Padilla defiende la creación de la FTL y muestra que la misma es una organización esencialmente evangélica.

Las dos principales teologías latinoamericanas que representan el “Consejo Mundial de Iglesias” y la “Fraternidad Teológica Latinoamericana” son respectivamente la Teología de la Liberación, una teología ecuménica de cuño católico que comunica con las ciencias sociales y la Teología de la Misión Integral, una teología evangélica que afirma el compromiso cristiano.

Padilla define que significa ser una teología evangélica y también diferencia el ser cristiano evangélico y el ser cristiano ecuménico, mostrando una ambigüedad en tales afirmaciones. Luego, él afirma que ambos no se excluyen, sino que se complementan. Entendemos que Padilla entró en contradicción, pues en un momento afirma que se divergen las definiciones de ambos, pero en otro momento afirma que se complementan los dos cristianismos evangélico y ecuménico. Este complemento es explicado por Padilla, cuando él dice que la misión de la iglesia tiene que ser evangélica y ecuménica a la vez para que se pueda alcanzar un mejor resultado. Es bueno que Padilla haya entendido así arreglando esa disparidad.

El anhelo es que evangélicos y ecuménicos dejen de diferenciarse uno del otro, de debatir tanto acerca del uso o no de las ciencias sociales en relación a la misión de la iglesia, y busquen tan solo usar sus teologías, estudios y técnicas para la gloria de Dios en busca de un mundo mejor.

Bibliografía

A *BETESDA*. Artículo en línea. Tomado de www.betesda.com.br, 2015-08-22.

Aquino, Rodrigo Bibo. *Missao Integral en pocas palavras*. Joinville: Bibotalk, 2013, 36 pp.

Bakke, Raymond. *Misión Integral en la Ciudad*. Buenos Aires: Editorial Kairós, 2002, 119 pp.

Bassham, Rodger. *Mission Theology: 1948-1975 – Years of Worldwide Creative Tension – Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic*. California, Estados Unidos: Willian Carey Library, 1979.

Bosch, David. *Missao Transformadora – mudancas de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 690 pp.

Catalina Feser de Padilla 1932-2009. Artículo en línea. Tomado de www.kairos.org.ar, 2015-12-02.

CLADE I (1970): Acción en Cristo para un continente en crisis. San José, Costa Rica & Miami, FL: Caribe.

Costadoat, Jorge. *La Liberación en la Cristología de Jon Sobrino*. Teología y Vida, Vol. XLV, 2004 (62-84).

Costas, Orlando. *Evangelización Contextual: fundamentos teológicos y pastorales*. San José: SEBILA, 1986, 119 pp.

Costas, Orlando. *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton/Londres: Tyndale House Publishers/Coverdale House Publishers, 1974.

Chester, Tim (ed.). *Justicia, misericordia y humildad: la misión integral y los pobres*. Buenos Aires: Kairós, 2008, 267 pp.

Dabene, Olivier. *La América en el siglo XX*. Madrid: Síntesis, 2000, 256 páginas.

DeBorst, Ruth P., Zac Niringiye y C.R. Padilla (eds.) *Semillas de Nueva Creación, Pistas bíblicas para una vida ecológicamente justa*. Florida: Kairos; Fraternidad Teológica Latinoamericana, 2010, 118 pp.

Dictadura Militar. Artículo en línea. Tomado de es.wikipedia.org, 2015-04-30.

Escobar, Samuel. *El crecimiento de la Iglesia en América Latina y la Teoría del Iglecrecimiento*. Revista Misión, 1989.

Escobar, Samuel. *En busca de Cristo en América Latina*. Florida: Ed. Kairós, 2012, 495 pp.

Escobar, Samuel. *Evangelio y Realidad Social*. Texas: CPB, 1987, 234 pp.

Escobar, Samuel, Estuardo Mcinstosh, Juan Inocencio Silva. *Historia y Misión – Revisión de Perspectivas*. Lima: Ediciones Presencia, 1994, 116 pp.

Escobar, Samuel. *La Comunidad como escuela de formación integral*. Revista Iglesia y Misión, 1998.

Escobar, Samuel. *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. CPB, 1987, 224 pp.

Escobar, Samuel. *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico*. Boletín Teológico, 1995.

Escobar, Samuel. *Imágenes de Cristo en el Perú*. Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2013, 127 pp.

Escobar, Samuel (ed.), *Misión en el camino. Ensayos en homenaje a Orlando Costas*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, 128 pp.

Escobar, Samuel. *Tiempo de Misión. América Latina y la misión cristiana hoy*, Ed. Digital, 1999, 112 pp.

Gehman, James A. *Definición de la misión integral e implicaciones para la hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: Kairós, 2009, 26 pp.

Giles, James E. *Bases Bíblicas de la Ética*. Texas: CPB, 1994, 347 pp.

Gondim, Ricardo Rodrigues. *A teologia da Missao Integral: aproximações e impedimentos entre evangélicos e evangelicais*. Sao Bernardo do Campo, 2009, 163 pp.

Gutiérrez, Gustavo y Gerhard L. Muller. *Del lado de los pobres: Teología de la Liberación*. Lima: CEP, 2013, 182 pp.

Gutiérrez, Gustavo. *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1970, 88 pp.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Lima: CEP, 1971, 441 pp.

Historia de HCJP. Artículo en línea. Tomado de www.radiohcjb.org, 2015-04-14.

John Stott: ha muerto un arquitecto. Artículo en línea. Tomado de www.bereano-devociondiaria.blogspot.com, 2014-05-17.

La iglesia local - ponencia. Artículo en línea. Tomado de ftl-al.org, 2015-07-18.

López, Darío R. *La misión liberadora de Jesús.* Lima: Ediciones Puma, 1997, 189 pp.

Los ochenta años de Rene Padilla. Artículo en línea. Tomado de www.protestantedigital.com, 2014-05-20.

Mackay, Juan. *El otro Cristo Español.* Lima: Colegio San Andrés, 1991, 313 pp.

Mackay, Juan. *Más yo os digo.* México: Casa Unida de Publicaciones, 1964.

Míguez Bonino, José. *Conflicto y unidad en la iglesia.* San José: Sebila, 1992, 89 pp.

Míguez Bonino, José. *La fe en busca de la eficacia.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 197 pp.

Míguez Bonino, José. *Jesús: ni vencido ni monarca celestial.* Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977.

Míguez Bonino, José. *Panorama de la Teología Sudamericana.* Salamanca: Sígueme, 1975.

Míguez Bonino, José. *Rostros do Protestantismo Latino-Americano.* São Leopoldo: Sinodal, 2003, 155 pp.

Padilla, C. René (ed.). *Bases bíblicas de la misión: Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: Nueva Creación, 1998, 474 pp.

Padilla, C. René. *Ciencias sociales y compromiso cristiano.* Boletín Teológico, 1988.

Padilla, C. René. *Comunidad y Misión.* Revista Iglesia y Misión, 1994.

Padilla, C. René. *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina.* Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, 128 pp.

Padilla, C. René. *Derechos Humanos y el Reino de Dios.* Lima: Ediciones Puma, 2010, 102 pp.

Padilla, C. René. *Dios ama al extranjero.* Revista Iglesia y Misión, 1994.

Padilla, C. René. *El Congreso de Lausana diez años después*. Revista Iglesia y Misión, 1984.

Padilla, C. René. *El Evangelio Hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1975.

Padilla, C. René y Tetsunao Yamamori. *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*. Buenos Aires: Kairós, 2000, 193 pp.

Padilla, C. René. *El Reino de Dios y América Latina*. El Paso: CPB, 1975.

Padilla, C. René, Samuel Escobar y Pedro A. Quiroz. *El Trino Dios y la misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2003, 147 pp.

Padilla, C. René. *En busca de una ecclesiólogía latinoamericana*. Iglesia y Misión, 2000.

Padilla, C. René. *Hacia una cristología evangélica contextual*. Boletín Teológico, 1988.

Padilla, C. René. *Hacia una teología evangélica latinoamericana: ensayos en honor de Pedro Savage*. San José: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1984.

Padilla, C. René. *La misión ecológica de la Iglesia*. Misión, 1990.

Padilla, C. René. *La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad de la iglesia*. Boletín Teológico, 1995.

Padilla, C. René. *Misión al extranjero*. Revista Iglesia y Misión, 1994.

Padilla, C. René. *Missao Integral* (2da. Ed.). Londrina: Descoberta, 2005, 215 pp.

Padilla, C. René. *Misión integral: evangélica y ecuménica*. Misión, 1991.

Padilla, C. René, Tetsunao Yamamori y Gregorio Rake (eds.) *Servindo com os pobres na América Latina: modelos de ministerio integral*. Londrina: Editora Descoberta, 1998.

Padilla, C. René. *Una nueva manera de hacer teología*. Misión, 1982.

Padilla, C. René. *Unidad y Misión*. Iglesia y Misión, 2000.

Padilla, C. René. *Vigencia del Jubileo en el mundo actual (Levítico 25)*. Boletín Teológico.

Padilla, C. René. *Visión Global - práctica local*. Revista Iglesia y Misión, 1998.

Pardomo, Edgar Alan. *Una descripción teológica de la teología latinoamericana*. Kairós, 2003.

¿Qué es un estudio socioeconómico, cuál es el contenido y que tipos de socioeconómicos existen?, tomado de corporativoserca.com, 2015-12-02.

¿Quiénes somos? Artículo en línea. Tomado de www.kairos.org.ar, 2015-04-25.

Ramos, Joseph. *Teología de la Liberación*. Estudios Públicos.

Rey, Victor. *Conversaciones desde la fe*. Quito: CLAI, 2004.

Roldán, Alberto F. y David Roldán. *José Míguez Bonino: una teología encarnada*. Buenos Aires: Sagepe Editores, 2013, 143 pp.

Roldán, Alberto F. y otros (eds), *La iglesia latinoamericana: su vida y misión*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 2011, 254 pp.

Roldán, Alberto F. *Reino Política y Misión*. Lima: Ediciones Puma, 2011, 224 pp.

Roldán, David. *Sujeto-objeto en el pensamiento de ISAL*. Revista Teología y Cultura, 2011, pp. 49-55.

Roldán, David. *Teología Contemporánea de la Misión: reflexión crítica*. Ramos Mejía: Teología y Cultura Ediciones, 2013, 140 pp.

Significado de Capitalismo. Artículo en línea. Tomado de www.significados.com, 2015-08-31.

Significado de Cultura. Artículo en línea. Tomado de www.significados.com, 2015-06-09.

Significado de Socialismo. Artículo en línea. Tomado de www.significados.com, 2015-08-31.

Sobrino, Jon. *Cristología desde América Latina*. México: Ediciones CRT, 1977, 330 pp.

Stauernagel, Valdir. La universalidad de la Misión en *CLADE III: Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización*. Quito: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Umaña, Mario Solís. *Microsociología de la interacción y constitución del sí mismo en la vivencia comunitaria neopentecostal*. Actualidades en Psicología, 2008.

Van Engen, Charles. *El pueblo misionero de Dios*. Gran Rapids: Libros Desafío, 2004.

Zwestch, Roberto Ervino. *Missao como Compaixao*. São Leopoldo, 2007, 405 pp.