

# integralidad

Revista **Digital** del **CEMAA**

## **CEMAA**

Centro Evangélico de Misiología Andino-  
Amazónica

Jr. Las Monjas 140  
Urb. Santa Felicia, La Molina  
Lima 12- Perú

Tel. (511) 348-3225  
Fax. (511) 349-0023

cemaa-feoc@terra.com.pe  
cemaa-adm@terra.com.pe

Director: Tito Paredes

## **integralidad**

Revista Digital del CEMAA

Director Asociado: Abel García García

Consejo Editorial: Tito Paredes, Joy de  
Paredes, Ulrike Sallandt, Liliana Córdor,  
Dorcas de García.

## **AÑO 1 EDICIÓN 3**



## **La columna del Director**

2

### **Énfasis**

Integralidad de la misión a la luz del evangelio:  
perspectivas desde América Latina

*Tito Paredes*

5

Ética social: más allá de la misión integral

*Ulrike Sallandt*

14

Poder político: desafío para la misión integral en  
América Latina

*Martín Ocaña Flores*

19

Dimensiones del crecimiento integral de la iglesia

*Orlando E. Costas*

29

La mayordomía de la creación como misión de la  
iglesia a partir de la enseñanza del reino de Dios

*Renán Sánchez Huayaney*

38

### **Hermenéutica**

La hermenéutica de los amigos de Job

*Abel García García*

52

## | LA COLUMNA DEL DIRECTOR |

Mucha agua ha corrido bajo el puente desde que se planteó la misión integral como una concreta alternativa de vida práctica cristiana valedera para todos los seguidores de Jesucristo. La discusión intensa entre el dualismo implícito del evangelismo y la acción social (que venía desde fines del siglo XIX en los tiempos de la disputa entre conservadores y liberales) que enfrentaron las primeras generaciones de teólogos “integrales” está empezando a ser superada incluso en círculos tan particulares como los dispensacionalistas. Están pasando los tiempos de las gratuitas acusaciones y los sesgos ideológicos porque la iglesia latinoamericana comienza a asumir su papel determinante acorde con la misión integral, comprendiendo que no puede continuar sorda, ciega y muda ante los enormes conflictos que nuestro mundo padece, y que tiene que hacer algo al respecto sin encerrarse en sus templos a esperar que un evento sobrenatural solucione todos los problemas.

En el día de hoy se está dando el paso hacia adelante. Ya no hay que discutir si hay que hacer o no misión integral (la respuesta es sí), sino cómo hacerla, cómo aplicarla en las propias realidades de las comunidades eclesiales latinoamericanas. ¿Es adecuado entrar en política? ¿Cómo me preparo de la mejor manera para ayudar a la gente de mi país? ¿Cómo me involucro con las organizaciones del barrio en donde queda la iglesia? ¿Cómo erradicamos la mendicidad infantil en el distrito? ¿Nos afecta el calentamiento global? ¿Cómo ayudar a la gente a administrar los pocos recursos que tiene? ¿Cómo ayudar a la gente a lidiar con la angustia y la desesperanza? ¿Cómo me acerco a las nuevas generaciones con el fin de comunicarles el evangelio de una manera más contemporánea? ¿De qué manera los medios digitales pueden ayudarnos a

expandir la verdad del Evangelio de Jesús? ¿Cómo llevar el evangelio a los rincones más recónditos del mundo? ¿Cómo eliminar la violencia doméstica o el pandillaje? ¿Cómo ayudar a los enfermos de SIDA y a sus familias?

Nos complace en entregarles la tercera edición de Integralidad con varios artículos que nos llaman a la reflexión y, especialmente, a la acción. Tito Paredes nos da un marco general de la misión enfocada en la cultura, la religión, los pobres y la misión cristiana. Ulrike Sallandt nos invita a avanzar hacia una reflexión de la ética cristiana, algo urgente dentro de nuestra realidad peruana. Martín Ocaña nos ayuda a comprender el enorme desafío que representa el poder político para la iglesia. Orlando Costas, en un artículo clásico, se introduce en la eclesiología para sacar valiosas conclusiones sobre el crecimiento de la iglesia. Renán Sánchez nos llama a considerar las enormes posibilidades de hacer misión en la conservación del medio ambiente. Todos los artículos nos instruyen a pensar la misión integral en términos de aplicación, del día a día, de las vivencias cotidianas de nuestras sociedades.

A todos los autores les expresamos nuestro mayor agradecimiento, al igual que al equipo editorial por el esfuerzo realizado. Por sobre todo, le agradecemos a Dios porque está con nosotros, dándonos fuerzas y aliento para seguir adelante, y porque nos permite ser parte de la *missio dei*.

Un abrazo a todos.

Abel García García  
Director Asociado

## **Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazonica (CEMAA)**

Es un Centro Evangélico que promueve la misión integral de la Iglesia dentro del contexto de los países e Iglesias de la zona andina. CEMAA busca incentivar la reflexión, capacitación y acción para la misión integral acompañando a la Iglesia dentro y desde su contexto socio-religioso y político. CEMAA surgió dentro del fermento de reflexión de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en la Consulta de Itaicí, Brasil en 1977. En aquella oportunidad se formó una comisión de trabajo sobre la comunicación transcultural del Evangelio. Esta comisión organizó la Consulta Bolivariana de Huampaní en Noviembre de 1977, donde surgió el Centro Misiológico Andino; éste llegó a formalizarse el 10 de Abril de 1981. Desde 1983 CEMAA está afiliado al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). En 1990 iniciamos lo que podría denominarse la segunda fase de CEMAA con la implementación de nuevos programas:

### **CEMAA–FEOC: FACULTAD EVANGELICA “ORLANDO E. COSTAS”**

El propósito de este programa es ofrecer entrenamiento a nivel de post-grado a pastores y líderes cristianos (varones y mujeres) de experiencia en el área de Misiología, ofreciendo el grado de Licenciatura y post-grado en Maestría. Para la Maestría tenemos convenio con la Universidad Evangélica de Las Américas (UNELA) de Costa Rica. También tenemos vínculos con el Programa Doctoral Latinoamericano (PRODOLA) para el Doctorado en Misiología.

### **PROMOCION DE LA MUJER “FEBE”**

Se ha formado para brindar apoyo y estímulo a los esfuerzos de las mujeres líderes evangélicas en el desafío de vivir y comunicar el Evangelio en nuestra sociedad. Asimismo, promueve la participación de la mujer en el hogar, iglesia y comunidad, incentivando a los líderes a la oración y el estudio de la Palabra de Dios, fortaleciendo la capacitación y edificación para un ministerio eficaz de al mujer.

### **COOPERACION EN LA MISION (COMI)**

Este programa tiene como propósito apoyar a la Iglesia e Instituciones afines en proyectos de misión; en el pasado CEMAA ha colaborado con TAWA, el Seminario Evangélico de Lima, etc. Recientemente CEMAA colabora con instituciones teológicas en la enseñanza de misiología, y con entidades como el CONEP y PRODOLA.

### **DOCUMENTACIÓN, INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS SOCIO-RELIGIOSOS – PRODIES**

Este programa está dividido en dos partes: El Área de Documentación, que tiene como objetivo brindar información, tanto bibliográfica, hemorográfica y archivística a los alumnos del Programa de la Facultad y a investigadores en general; y el Área de Investigación, que tiene como propósito promover y realizar investigaciones interdisciplinarias sobre la realidad misiológica de la Iglesia.

Se busca que los programas funcionen integradamente y complementariamente dentro de la visión de misión integral de CEMAA que podría sintetizarse bajo el lema del CLADE III “Todo el evangelio para todos los pueblos en y desde América Latina”.

LOS ARTICULOS SON ESCRITOS DENTRO DEL MARCO DE PLENA LIBERTAD DE LA COMUNIDAD DEL CEMAA Y NO NECESARIAMENTE EXPRESAN LA OPINIÓN OFICIAL DE LA INSTITUCION. SE AUTORIZA LA IMPRESIÓN, DIFUSIÓN Y REENVÍO DE ESTA REVISTA DIGITAL.

## **CURSOS DE LA FACULTAD “ORLANDO COSTAS”**

### **HERMENÉUTICA Y MISIÓN**

**Ulrike Sallandt, Ph.D.**

**Lima, 10-17-24-31 de Mayo**

### **SOCIEDAD, CULTURA Y MISIÓN**

**Tito Paredes, Ph.D.**

**Cusco, 23-24-25 de Mayo (Intensivo)**

### **TEOLOGÍA BÍBLICA DE LA CREACIÓN: DIOS Y EL HOMBRE**

**Ulrike Sallandt, Ph.D.**

**Lima, 03 de Junio al 10 de Julio**

### **NOTAS**

- Próximamente se realizará una reunión de coordinación entre los profesores y responsables del Programa Doctoral Latinoamericano (PRODOLA) en la ciudad de Miami-Estados Unidos donde CEMAA, representada por su Rector, estará presente.
- El día 19 de Abril tuvimos una reunión con Heriberto Poganatz, de Escuela Evangélica de Teología de Barcelona (España). Él nos expuso sobre el programa online de nivel europeo que este centro de estudios dirige, con el fin de iniciar la colaboración entre ambos centros. Fue una fructífera reunión que, pensamos, dará sus frutos en el corto y mediano plazo.
- El 19 de Abril se realizó en la Universidad Trinity (USA) la Consulta Misiológica bajo la coordinación del Dr. Roberto Priest. Tito Paredes presentó ponencias en inglés y español sobre Los Desafíos de la Contextualización para la Misión (a largo y corto plazo) en América Latina.
- La FTL núcleo USA, bajo la coordinación del Dr. Juan Martines del Seminario Fuller, realizó su Consulta Nacional sobre “Las migraciones, los indocumentados y la misión de la Iglesia”. Ruth Padilla, presidenta de la FTL Continental, Lindy Scott y Tito Paredes participaron en un panel sobre el tema “Reflexiones desde el Sur”.

# Integralidad de la misión a la luz del evangelio: perspectivas desde América Latina

## Introducción

El propósito de este ensayo es el de explorar el significado de la integralidad de la misión, en el contexto de Latinoamérica, con un enfoque particular en la cultura, la religión, los pobres y la misión cristiana.

Por integralidad de la misión nos referimos al contenido del mensaje del evangelio, la historia de la liberación y redención de Jesucristo nuestro Señor y Salvador. También nos referimos a la manera en que Dios ha llevado a cabo su misión en beneficio de este mundo y toda la humanidad desde que estableció la creación. Además, tiene que ver con la presencia activa de Dios no solo sustentando su creación, sino también transformándola como un proceso de redención y liberación del pecado personal, colectivo y estructural, que será consumado cuando vuelva nuestro Señor Jesucristo otra vez (1).

La visión surgida del evangelio y la misión de Dios implica que Dios ha estado llamando y formando un pueblo para sí, el cuerpo de Cristo, la Iglesia, que es central a la misión de Dios. Este pueblo de Dios esta compuesto por una población muy diversa y múltiple, de muchas lenguas, distintas culturas y grupos étnicos en todo el mundo que confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador (2).

Para la iglesia y los cristianos participando y llevando a cabo la misión de Dios es también una manera de creer y actuar con

el poder del Espíritu Santo (3), amando a Dios y al prójimo bajo el modelo de Jesucristo, el Dios encarnado, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Así como hay una expresión cósmica y universal del evangelio y el pueblo de Dios también hay una expresión concreta y local de ella. Por lo tanto, exploraremos este tema desde el contexto de Latinoamérica y del pueblo de Dios en este continente.

## La integralidad de la misión y la cultura

Por cultura entendemos la vida cotidiana de todos los pueblos que incluye sus cosmovisiones, religiones, valores, actividades sociales y económicas y sus relaciones, así como los patrones de cultura que han aprendido desde que nacieron. Además, incluye la red de relaciones sociales que uno ha establecido en su sociedad (4). La cultura es un fenómeno dinámico que cambia continuamente por factores internos así como externos.

Nuestra discusión sobre la cultura necesariamente tendrá que referirse a la naturaleza global de las sociedades contemporáneas. Por globalización, en su dimensión cultural, nos podemos referir a la visión de que *“todo el planeta esta siendo conectado a música, películas, noticias, televisión y otros productos culturales que primariamente se originan*

*en los estudios de grabación y video de los Estados Unidos. Las culturas locales están siendo reemplazadas y desarraigadas por símbolos culturales universales dirigiéndolas a una mayor uniformidad de gustos y estilos de vida” (5).*

En el mundo de hoy, guiado por el Mercado globalizado, hay fuerzas que buscan homogeneizar las culturas; pero al mismo tiempo, en esta era postmoderna, existen fuerzas que buscan afirmar la particularidad y localidad de las culturas. En las palabras de Robert Schriter:

*“Tan homogeneizantes como estos sistemas pueden ser no terminan homogeneizando estas culturas por completo. Es cada vez más evidente que culturas locales reciben elementos de la hiper-cultura y los reinterpretan de alguna manera” (6)*

Esta realidad socio-cultural de hoy, dialéctica y dinámica, también se expresa en Latinoamérica. Un ejemplo de este fenómeno en nuestro continente es la revitalización de culturas indígenas y movimientos políticos como el de los Quichuas en Ecuador y sus contrapartes en Bolivia y Perú. Como es sabido, el movimiento indígena en Ecuador fue fundamental para que los presidentes Jamid Mahuad de Witt y Gustavo Novoa dejaran el gobierno. Similarmente, en Bolivia, el anterior presidente Gonzalo Sanchez de Lozada fue obligado a renunciar y hoy día tienen su primer presidente indígena (Evo Morales). En Perú, la población aymara en Puno, al escribirse este ensayo (7) se ha levantado y ha derrocado a las autoridades locales. Están clamando no solo la atención del Estado, sino también sobre la posibilidad de establecer su propia nación y un verdadero acceso al poder político. Los aymaras, aparentemente pasivos y no resistentes se han “despertado” y están rugiendo por justicia. El globalizado Estado peruano tiene que aprender a lidiar

con la afirmación y revitalización de las culturas y etnicidades locales.

La integralidad de la misión reconoce a la cultura como el vehículo usado por Dios para interactuar con los seres humanos así como para llevar a cabo su misión en este mundo. La cultura también es el vehículo por el cual los humanos pueden realizarse a sí mismos así como rendir homenaje y adorar a Dios. Por lo tanto, como parte de la creación podemos ver en las culturas la evidencia de la presencia, el involucramiento dinámico y el amor de Dios. La cultura o las culturas son espacios donde el evangelio de nuestro Señor Jesucristo debe, sin perder su integridad, esforzarse por sentirse en casa (8).

Los cristianos en América Latina, particularmente cristianos evangélicos, necesitamos revalorar nuestro entendimiento y relación con nuestras culturas para que podamos afirmar y revalorar todo lo que es bueno en nuestras culturas. Esto ha comenzado a ocurrir en muchos sectores populares de contexto pentecostal (9) así como en indígenas evangélicos (10). Para Mortimer Arias (11), el conocido teólogo uruguayo, los sectores pentecostales han contribuido significativamente a contextualizar el evangelio en nuestra América Latina.

Así como la cultura es un vehículo de adoración a Dios, también es un vehículo en necesidad de redención, particularmente sus estructuras pecaminosas e injustas. Por lo tanto, el evangelio no solo busca sentirse en casa en la cultura; también busca la transformación de la cultura. En este sentido siempre es un peregrino en la cultura (12). La iglesia debe aprender a vivir con esta tensión.

La divulgación del cristianismo en Latinoamérica por lo general ha tomado el modelo de Cristo contra la cultura, siguiendo el esquema de Richard Niebuhr (13). Esto se ha visto tanto en el

catolicismo romano como en la cristiandad evangélica. Cuando los primeros conquistadores españoles llegaron a Latinoamérica veían a los indígenas como si no tuvieran alma o como si fueran seres subhumanos. Por ejemplo, según Hanke:

*“Antonio de Villasante expreso la opinión general de los colonos cuando propuso que ni los indígenas hombres como las mujeres saben gobernarse a si mismos, ni como el mas indecente de los españoles. Si se les permitiera ser libres, los indígenas volverían a sus antiguos hábitos de ociosidad, desnudez, bailes, alimentarse de arañas y serpientes, patronizar brujos, borracheras y glotonería. Otro colono, Lucas Vasques de Ayllón, concluyo que era mucho mejor que se tornaran hombres siervos que permanecer como bestias libres” (14).*

Cuando los españoles conquistaron a los indígenas los juntaron en pueblos, sin tomar en cuenta la diversidad de los idiomas y los grupos étnicos, así contribuyendo a su etnocidio. La cultura española fue impuesta como superior a la de los indígenas. Afortunadamente hubo frailes que se levantaron proféticamente para defender la vida y culturas de nuestros ancestros indígenas. (15)

En Latinoamérica muchos de los misioneros protestantes, que vinieron para traer el evangelio, no solo eran ignorantes de nuestras costumbres y formas; por lo general veían a estas culturas como si solo reinara el pecado y el mal. Por lo tanto, muchos aspectos de nuestra cultura fueron rechazados y condenados. Por ejemplo, nuestra diversa música, instrumentos musicales, valores, costumbres y normas que no contradecían la integridad de la misión y el evangelio fueron rechazados. Si estos aspectos culturales hubieran sido considerados como espacios de la acción y testimonio de Dios, hubieran podido mejorar y enriquecer las culturas latinoamericanas y así preparar el camino

para una expresión del evangelio más contextualizada y enraizada en nuestras culturas.

No solo el misionero extranjero tenía una actitud negativa hacia nuestras culturas, sino también muchos pastores, líderes de las iglesias y misioneros latinoamericanos tenían la idea de que Cristo estaba en contra de nuestras culturas. Los cuatro mandamientos eran: “No tomar, no fumar, no ir al cine y no bailar”. Por muchos años los protestantes latinoamericanos intentaron fuertemente cumplir estos mandamientos. De estos tres mandamientos el mandamiento para no bailar atentaba particularmente a nuestra identidad cultural. Los latinoamericanos son conocidos y famosos por amar las fiestas y el baile. A los evangélicos no se les permitía esta idiosincrasia y se nos robo el poder expresar nuestra identidad de forma más completa. Sin embargo esto ha comenzado a cambiar y existen indicios de esperanza por los nuevos patrones de comportamiento de la iglesia evangélica latinoamericana más en sintonía con sus culturas (16).

Los evangélicos latinoamericanos también tuvieron una buena parte de responsabilidad en propagar esta visión y praxis de Cristo en contra de las culturas indígenas. Así como los españoles en el siglo XVI, muchos evangélicos castellanohablantes también despreciaron a los pueblos indígenas y sus culturas y esperaron que los indígenas se volvieran hispanos para ser verdaderos cristianos (17). A pesar de que mucho se ha hecho para superar estas actitudes y prácticas, todavía tenemos mucho camino por recorrer.

A pesar de que existen aspectos demoníacos y pecaminosos de la cultura, no podemos concluir de que Cristo está en contra de la cultura. Por lo tanto, tenemos que desarrollar una clara visión de la cultura desde el punto de vista de la Escritura. Una visión que ve a Dios

activamente involucrado con su creación, en las culturas de este mundo y a la luz del poder transformador del evangelio. Una visión que toma en cuenta las interacciones entre las expresiones locales y universales de las culturas y del evangelio.

La experiencia de la iglesia primitiva al lidiar con las diversas culturas de su mundo nos provee una valiosa contribución para nuestra posición actual. Podemos resumir las siguientes conclusiones después de examinar Hechos 10 y 11 (El encuentro con Cornelio), Hechos 15 (El concilio de Jerusalén) y Hechos 17 (El encuentro de Pablo con la cultura griega) entre otros (18):

a) La salvación se encuentra solo por medio de tener fe en Jesucristo, ninguna cultura o pueblo puede monopolizar el evangelio de Jesucristo.

b) La salvación no requiere de obras o de cargas adicionales.

c) Cuando vivimos o comunicamos el evangelio entre otras culturas usualmente lo hacemos imponiendo nuestra cultura o tradiciones que tiene poco que ver con la esencia del evangelio.

d) Tenemos que evitar comunicar el evangelio en nuestros paquetes culturales imponiéndoselos a aquellos a los cuales intentamos evangelizar.

e) Debemos esforzarnos por romper nuestras macetas culturales e intentar plantar solo la semilla del evangelio para que plantas locales, culturalmente indígenas nazcan y crezcan

f) Dios se manifiesta en todos los pueblos y culturas del mundo, el misionero no se encuentra con una situación de tierra virgen. Dios ya ha estado allí activamente preparando la manifestación total de si mismo y su mensaje. El misionero debe estar abierto a la enseñanza de Dios por medio las culturas de otros.

g) El evangelio afirma todo lo bueno en nuestras culturas y confronta todo lo malo, en nuestras personas, familias, relaciones y en las estructuras de la sociedad.

h) Los primeros cristianos fueron judíos que podían ser cristianos permaneciendo culturalmente judíos, a si mismo fue con los cristianos griegos; de igual forma, todos los pueblos del mundo pueden ser cristianos permaneciendo en sus culturas. Esto aplicado a los africanos, asiáticos, latinoamericanos, etc.

i) También poseemos la libertad en Cristo de interactuar con discernimiento con las realidades globales del mundo de hoy y seleccionar lo que es razonable para nuestro propio bien así como el bien de nuestro pueblo.

## La integralidad de la misión y las religiones

Los días en que las religiones no-cristianas eran consideradas totalmente depravadas y sin la posibilidad de ningún tipo de expresión de la gracia común de Dios o su revelación general, ha pasado. El tratamiento de la religión desde una perspectiva bíblica cristiana tiene que ser similar, en cierto modo, al de la cultura.

Las religiones, al igual que las culturas, son el espacio donde la actividad y presencia de Dios se hace presente al igual que el pecado y el mal. Así como hay aspectos de la cultura que son coherentes con los valores del Reino de Dios, también hay dimensiones pecaminosas y maléficas en las religiones que necesitan el poder transformador del evangelio.

Existen elementos en la religión que pueden servir como puentes y conectores entre el evangelio y las personas que profesan un conjunto dado de prácticas y creencias. El ejemplo mas claro que



tenemos de estos puentes y conectores es la relación de Pablo con la religión griega en Hechos 17. Pablo enculturó el evangelio en la cultura griega y hasta cierto punto en la religión griega, al encontrar los conectores y puentes entre el panteón griego y el mensaje del evangelio. En Latinoamérica necesitamos seguir trabajando en cuanto a enculturar el evangelio en nuestras diversas culturas, afirmando y celebrando todo lo que es bueno. Esto también se aplica a la diversa gama de religiones en nuestro continente.

Aquellos aspectos de las religiones que no contradicen la enseñanza del evangelio deben afirmarse. Aquellos aspectos de la religión que nos alejan de Dios, del evangelio de Jesucristo, debe ser criticada y transformada. Por ejemplo: Las religiones indígenas de Latinoamérica puede ayudar al cristianismo global a ser más sensibles hacia ciertos aspectos de la creación de Dios. Una actitud mental más respetuosa y ecológica por parte de los indígenas ha sido demostrada a lo largo de los años. La integración de lo natural y lo sobre-natural, lo sagrado y lo profano; así como la integración entre lo individual y lo comunal, resultando en conductas de solidaridad y reciprocidad son algunas de las contribuciones de las religiones indígenas y su conducta a la cristiandad global (19).

Por otro lado, existen aspectos de la religiosidad indígena andina como la adoración y ofrenda a la madre tierra (pachamama), las ofrendas y adoración a los espíritus de las montañas, además los espíritus del viento y de los ríos. Todos estos son aspectos de la religiosidad indígena que nos aleja del creador de la Biblia.

Podríamos decir que en la religiosidad indígena todas estas creencias y conductas que no nos alejan del Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo deben ser afirmadas. Sin embargo, todas aquellas creencias y conductas que nos alejan o distraen del

enfoque de la cristiandad, Jesucristo, deben ser denunciadas y transformadas.

Bíblicamente hablando, el modelo de Pablo en Hechos 17, su experiencia entre los griegos, es un modelo misiológico muy importante a seguir al lidiar con las religiones del mundo y Latinoamérica, con las diversas expresiones religiosas de nuestros pueblos.

## La integralidad de la misión y los pobres

Es claro desde la escritura que Dios tiene una preocupación especial por los pobres. Esta preocupación puede verse claramente en la encarnación. Dios eligió nacer en una situación humilde y pobre: un pesebre. Esta preocupación especial por los pobres no implica la exclusión de otros grupos, ya que también es claro que Dios ama a todo el mundo.

Dada la realidad de la pobreza y los pobres en nuestro mundo de hoy, particularmente en el mundo de los dos tercios, es imperativo que la integralidad de la misión trabaje activamente para la reducción de la pobreza y a favor de la dignidad y justicia de los pobres. Obviamente esto debe incluir su evangelización.

La naturaleza global del mundo en el cual vivimos con sus consecuencias económicas para los pobres como la falta de empleo, reglas desfavorables para el intercambio internacional, la protección de mercados, etc., funciona por lo general para que los ricos se hagan más ricos y los pobres se hagan más pobres. Por lo tanto, parte de la integralidad de la misión en relación a los pobres debe incluir no solo acciones de filantropía (20) sino también acciones que enfoquen cambios estructurales.

CEPAL (21), en un estudio de diez años de los indicadores socio-económicos de

Latinoamérica, entre 1990 y 1999 concluye:

a) La lentitud del desarrollo económico y la evolución del Mercado laboral no fueron favorables para la reducción de la pobreza (22).

b) En cuanto a la distribución del ingreso, en la mayoría de los países se volvió peor o ocurrió muy poco cambio en cuanto al ya establecido patrón de mala distribución de ingresos; 75% de los hogares perciben ingresos que están debajo del promedio (23).

c) Conseguir empleo sigue siendo un desafío. Una característica básica de la situación de empleo es su incrementada informalización y terciarización. El estudio muestra que dos tercios de los nuevos empleos urbanos fueron generados en el sector informal. Además, las distancias entre estos dos sectores muestran grandes disparidades (24)

d) Las muchas infavorables leyes y condiciones de trabajo, el desempleo se ha incrementado en los países sudamericanos (25).

El desafío que enfrentamos no solo es la reducción de la pobreza, sino también la reducción de desigualdades. Por ejemplo, Chile, uno de los países que ha tenido un desarrollo económico significativo particularmente en los niveles macroeconómicos, se encuentra en segundo lugar después de Brasil en desigualdad económica. Una porción muy pequeña del país se vuelve más rica y la mayoría, a pesar de la aparente reducción de la pobreza, se vuelve más pobre (26).

La globalización, en su dimensión económica, se refiere “*al proyecto político de crear un único mercado global en el cual todas las barreras al intercambio y al capital sean removidas*” (27) “*La globalización crea una elite tecno-empresaria más conectada con sus*

*contrapartes en otros lados que con sus compatriotas y mas interesados en ganar dinero que en el bienestar social*” (28)

Para el sociólogo Zygmunt Bauman “*ahora existe una nueva estratificación de la población mundial entre los globalmente ricos, que abruma el espacio y nunca tienen suficiente tiempo; y los localmente pobres, que están encadenados a un sitio definido y solo pueden “matar” el tiempo*” (29).

**“Misión con integralidad, quizás un concepto que va más allá de la misión integral, se refiere a la manera en que la iglesia, el pueblo de Dios, vive y lleva a cabo la misión de Dios. Los medios para llevar a cabo la misión tienen que ser acordes a su mensaje, consistentes con el contenido del evangelio. Se refiere al respeto y dignidad de todos los pueblos y sus culturas. Se refiere a tomar en cuenta el contexto cuando vivimos y comunicamos el mensaje del evangelio. Tiene que ver con la convicción de que Dios esta activamente presente en la creación y entre todos los pueblos del mundo, involucrado en la redención y transformación de su cosmos, de su mundo”**

Tenemos que reconocer que los países pobres del mundo tienen un problema con el predominante modelo económico del mundo de hoy. Por un lado, podríamos condenarlo, pedir su revocamiento, pero desde nuestra perspectiva esto no sería de mucha ayuda. Por otro lado, podríamos cerrar los ojos y aceptarlo sin crítica, consintiendo su dimensión y efectos pecaminosos y maléficos. Esta no es una opción cristiana. ¿Que debemos hacer? Debemos verlo por lo que es: denunciar sus aspectos pecaminosos, explotadores y demoníacos que trabajan en contra de los pueblos de este mundo, particularmente los pobres. Por otro lado, reconocer las dimensiones positivas y beneficiosas, aún lo poco que sea para los seres humanos; afirmarlas y trabajar con ellas transformándolas y consagrándolas para la Gloria de Dios.

## La integralidad de la misión y la misión cristiana

Una visión bíblica de la cultura y la misión es aquella que ve a los seres humanos reflejando la imagen y semejanza de Dios. Parte de esta imagen tiene que ver con la naturaleza relacional de Dios: Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo. Si aceptamos esta doctrina de la Trinidad, como en efecto lo hacemos, entonces creemos que la armoniosa relación entre las tres personas del singular y único Dios es un modelo para la relación entre los seres humanos y Dios, con otros seres humanos y, además, con la naturaleza. Es un modelo para hacer misión cristiana con integridad que es parte de la integralidad de la misión.

Como sabemos, estas relaciones fueron quebradas por la desobediencia y rebelión de los seres humanos contra Dios. Los

seres humanos y sus culturas fueron afectados por el pecado, la misión de Dios tiene que ver no solo con la restauración de estas relaciones quebradas, sino también con la liberación espiritual, socio-económica, religiosa y cultural por medio de Jesucristo. Por lo tanto, la integralidad de la misión incluye la salvación y liberación de los seres humanos, sus relaciones y expresiones culturales y sus estructuras. En las palabras de Orlando Costas:

*“El pecado no solo es personal sino también estructural. Es estructural en el sentido que responde a la lógica del comportamiento colectivo (Alves). La sociedad no es la suma de sus miembros. Es una red compleja de relaciones interpersonales, culturales e institucionales. Todas estas constituyen la personalidad de la sociedad.” (30)*

La misión de Dios se vuelve holística e integral cuando la llevamos a cabo en el nombre de Jesucristo, en el poder del Espíritu Santo siguiendo el ejemplo de nuestro Señor que puede ser resumido en Mateo 9: 35-37 *“Y Jesús fue por todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia” (31)*

Tenemos el desafío no solo de hablar sino de concretar el hablar; no solo de creer y proclamar sino también de hacer y de vivir nuestra fe. Como cristianos y como iglesia hemos sido llamados a demostrar nuestra fe por medio de obras y acciones concretas de amor y justicia, especialmente para los marginados y las comunidades pobres de nuestro mundo.

Podemos parafrasear nuestra visión sobre la integralidad de la misión para todos los pueblos: *“Nuestra visión para todos los pueblos del mundo, una vida plena en*

*Jesucristo. Nuestra oración para cada corazón, la voluntad de hacerlo posible”*  
(32)

## Conclusión

Hacer misión con integridad y hacer misión integral son parte de la integralidad de la misión. Son como dos caras de la misma moneda que van inevitablemente juntas. Misión con integralidad, quizás un concepto que va más allá de la misión integral, se refiere a la manera en que la iglesia, el pueblo de Dios, vive y lleva a cabo la misión de Dios. Los medios para llevar a cabo la misión tienen que ser acordes a su mensaje, consistentes con el contenido del evangelio. Se refiere al respeto y dignidad de todos los pueblos y sus culturas. Se refiere a tomar en cuenta el contexto cuando vivimos y comunicamos el mensaje del evangelio. Tiene que ver con la convicción de que Dios está activamente presente en la creación y entre todos los pueblos del mundo, involucrado en la redención y transformación de su cosmos, de su mundo. Esto incluye: la cultura, la religión y los pobres y, porque no, la misión cristiana que debe, como sugiere Bosh, siempre estar buscando su propia transformación.

La integralidad de la misión se refiere a fidelidad del pueblo de Dios al contenido y práctica del evangelio, al contenido y vivencia de la misión de Dios por medio de Jesucristo. A la fidelidad al Reino de Dios y sus valores, reconociendo que este reino ya se inauguró en Jesucristo e invita a las naciones, culturas y pueblos de la tierra a una vida abundante en Él. Se refiere no solo a la encarnación del evangelio en las culturas, sino también a la confrontación de los aspectos pecaminosos y demoníacos de las culturas, religiones y estructuras económicas que mantienen la pobreza en todos sus aspectos en el mundo.

El mensaje, la praxis, los medios y el contenido del evangelio de nuestro Señor Jesucristo están interrelacionados e interconectados en una integralidad dinámica que, con la ayuda del Espíritu Santo y la lectura seria de la Biblia, puede acompañar a la iglesia a ser fiel en la forma en que lleva a cabo la misión integral de Dios.

**\* Este artículo fue presentado en Inglés en la Asamblea de IAMS (International Association of Mission Studies) en Kuala Lumpur, Malasia en el 2004. Agradecemos a Marcos Paredes por la traducción al castellano.**

## Referencias

- (1) Nueva Versión Internacional, Biblia de Estudio, 1985. Zondervan Corporation. Hechos 1:11.
- (2) Nueva Versión Internacional, Biblia de Estudio, 1985. Zondervan Corporation. Apocalipsis 7: 9 – 10.
- (3) Nueva Versión Internacional, Biblia de Estudio. 1985. Zondervan Corporation. Hechos 1: 8.
- (4) Comité de Lausana para la Evangelización Mundial, El evangelio y la cultura. Informe de la consulta de Willowbank, Buenos Aires, 1978, Pag. 5.
- (5) Ramachandra, Vinoth. CMS Sermon Annual 2003: Global Society: Challenges for Christian Mission. Pag. 5.
- (6) Schreiter, Robert J. The New Catholicity: theology between the global and the local. NY: Orbis books, 2000:10
- (7) Mayo 2004
- (8) Walls, Andrew. “The Gospel as liberator and prisoner of culture” in The Missionary movement in Christian History. NY: Orbis books, 1996.

- (9) Arias, Mortimer; “La contextualización del Evangelio: Entre el acomodamiento y la confrontación” Artículos Claves, Apoyo No. 79. ND.
- (10) Paredes, Tito. “La nueva presencia evangélica Indígena” en *El Evangelio: Un tesoro en vasijas de barro*. Buenos Aires, Colección FTL 8 y 9, 2000. Pag. 183.
- (11) Arias, Mortimer. Op. Cit
- (12) Walls, Andrew. Op. cit.
- (13) Neibuhr, Richard. *Christ and Culture*, New York: Harper and Row (Harper Colophon Books), 1975.
- (14) Hanke, Lewis: *All Mankind is one*. Illinois, Northern Illinois University Press 1974: 9 – 10. (Tomado de la tesis doctoral de Rubén Paredes: *The Protestant Movement in Ecuador and Peru*, University Of California – Los Angeles: 1980. Pag. 67)
- (15) Hanke, Lewis. *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*. Filadelfia, 1949.
- (16) Paredes, Tito: “Con permiso para danzar” 1º Simposio Internacional Historia del Protestantismo Evangélico en América Latina y El Caribe. Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Fraternidad Teológica Latinoamericana, Lima (Perú), Octubre, 2002.
- (17) Paredes, Tito; “La nueva presencia evangélica en Indígena” en “*El Evangelio: Un tesoro en vasijas de barro*”. Buenos Aires: Colección FTL 8 y 9. 2000. Pag. 183
- (18) Paredes, Tito: “Evangelio y cultura en Nuevo Testamento” Ibid. Pag. 83 – 96.
- (19) Paredes, Tito: “La Nueva Presencia Evangélica Indígena”, Ibid. Pag. 183 – 192.
- (20) Theological Forum-vol.XXVIII, No.1, 2 Mayo 2000
- (21) CEPAL (Comisión Económica para América Latina): *Una Década de Desarrollo Social en América Latina 1990 – 1999*. Naciones Unidas, Santiago de Chile, Marzo de 2004. Pag. 17 - 32.
- (22) Ibid.
- (23) Ibid.
- (24) Ibid.
- (25) Ibid.
- (26) Ibid.
- (27) Ramachandra, Vinoth. *CMS Sermón Anual 2003: Global Society: Challenges for Christian Mission*. Pag. 1
- (28) Ibid. Pag. 7
- (29) Ibid.
- (30) Costas, Orlando E. “Pecado y salvación en América Latina”, en *CLADE II: América Latina y la evangelización en los años 80, Fraternidad Teológica Latinoamericana, México, 1980, Pag. 275*.
- (31) *La Santa Biblia; Versión Estándar Revisada*; Thomas Nelson and Sons, New York. 1946.
- (32) Esta es una versión modificada de la declaración de visión de Visión Mundial.

### **Sobre el autor**

Tito Paredes (PhD en Antropología, UCLA; M.Div, Fuller Theological Seminary) es Director de la Facultad Evangélica Orlando Costas del CEMAA. También es profesor en PRODOLA (Programa Doctoral Latinoamericano), ambos relacionados con UNELA (Universidad Evangélica de las Américas de Costa Rica). Está casado con Joy y tiene tres hijos: Tania, Miguel y Marcos. Radica en Lima (Perú)

## Ética social: **más allá** de la misión **integral**

Todo empezó en el año 1966 en el congreso de Wheaton. En sus inicios los padres evangélicos tomaron conciencia de que la Iglesia es más que “ganar almas espirituales”, considerando que ella también ocupa un papel importante en cuanto a la responsabilidad social. Pero el proceso fue lento aunque reflejó que la misión integral en América Latina tiene una cuna teológicamente conservadora. La sensibilidad social de algunos no fue la opinión de todos, sino que se manifestó en una lucha por el equilibrio natural de la iglesia de Cristo que se debe mover entre proclamación y acción. Un ejemplo en contra de este equilibrio lo da Billy Graham:

*“Billy Graham reafirmó su convicción de que si la iglesia volviera su tarea principal de proclamar el Evangelio y la gente se convirtieron a Cristo, tendría entonces mayor impacto sobre las necesidades sociales, morales y psicológicas de la humanidad que la pudiera lograr a través del desarrollo posible de cualquier otra tarea.”* (Padilla 2001: 2).

Pero ya la conciencia social había nacido y fue el elemento significativo indispensable para el establecimiento de la misión integral en los inicios de su existencia. La brecha entre evangelización, comprendida como labor espiritual, y trabajo social, comprendido como labor humana en el mundo, siguió superándose poco a poco. El pacto de Lausana en el año 1974 ya expresa en su declaración que *“la participación socio-política juntamente con el evangelismo era un aspecto esencial de la misión cristiana”* (ibid., pág. 1). De nuevo se pudo observar que no hubo una reacción

de total acuerdo con las declaraciones de Lausana; se vieron en ellas tendencias de *“desviación peligrosa de la verdad bíblica y un compromiso trágico con la llamada ‘teología ecuménica’”*. (ibid., pág. 2).

En la conferencia de Willowbank (1978), partiendo de un enfoque teológico en la encarnación, nació un modelo de Cristo para todos sus seguidores llamados cristianos/as. Llevar el nombre de Cristo implica seguirle en sus acciones desde una perspectiva holística y no parcial a la medida del propio juicio y/o interés individual. Solamente dos años más tarde, en la conferencia de Pattaya (1980), se escucharon las voces en contra cuyos participantes, por su temor de perder el evangelismo espiritual, se enfocaron exclusivamente en la predicación verbal de la buena nueva.

En la consulta internacional de Grand Rapids (Junio 1982) ya se pudo observar una reflexión más profunda de la relación entre las “dos alas” de la misión eclesiástica llegando a la conclusión que bíblicamente no hay separación entre evangelización (espiritual) y acción (social) sino que, por el contrario, la división solamente existe a nivel conceptual. René Padilla, el famoso representante de la misión integral, define justamente la integralidad de la persona como la inseparabilidad y la unidad del cuerpo, el alma y el espíritu. En base a ello define la misión integral de la siguiente forma:

*“Hablar de la misión integral, por lo tanto, es hablar de la misión orientada a la reconstrucción de la persona en todo aspecto de su vida, tanto en lo espiritual*

*como en lo material, tanto en lo físico como en lo psíquico, tanto en lo personal como en lo social, tanto en lo privado como en lo público... Desde este ángulo, hablar de misión integral es hablar de la misión orientada a formar personas solidarias, que no viven para sí sino para lo demás.”(1)*

El compromiso más fuerte a favor de la misión integral y una recuperación de la visión integral de la iglesia del siglo pasado fue en 1983, de nuevo en la Declaración Wheaton:

*“[se] constituye un gran logro como síntesis de una base teológica para la misión integral y un resumen de las preguntas más significativas que surgieron respecto a la Iglesia como agente de Dios para la transformación holística”. (ibid.: 6).*

La reflexión teológica del Reino de Dios entregó la base más profunda para la misión integral y logró la superación de la dicotomía tradicional entre evangelismo y participación social.

Este panorama debe ser suficiente para entender el gran papel que juega la misión integral en América Latina dentro del pueblo evangélico hasta el día de hoy y honrar, a la vez, a sus promovedores. Pero al mismo momento su brevedad también nos permite entender las fuerzas que fueron necesarias para alcanzar finalmente, por lo menos al nivel académico, una aceptación mayoritaria en los círculos evangélicos. El temor de perder el lado espiritual y por lo tanto primordial, supuestamente más importante, fue en tiempos pasados sembrado en tierra fértil y no se pudo corregir fácilmente.

Nacen aquí algunas preguntas para analizar el valor del concepto de la misión integral en la actualidad en América Latina: ¿Llegó el cambio teológico a la base de acción, es decir, al pueblo de nuestras comunidades evangélicas? ¿Ya es

consenso común y corriente en convicción y esperanza que vivimos en el Reino de Dios, que formamos parte activa en él, motivados e impulsados por la esperanza única que nos une en Jesucristo? Si este cambio ya está presente, ¿en qué medida se contextualizó frecuente y dinámicamente en el avance del tiempo en nuestra(s) realidad(es) peruana(s) para responder a las exigencias del siglo XXI, tanto dentro de la iglesia como fuera, en medio de la sociedad?

El problema de fondo se aclara justamente a través de estas preguntas expuestas. Veamos nuestro alrededor, nuestro contexto eclesiástico evangélico de hoy. Hay un mundo muy heterogéneo, disímil, debido a la diversidad de los “mundos peruanos”, tanto en el aspecto socio-económico y geográfico como en el aspecto cultural-religioso, y de teologías (diría pseudo-teologías en algunos casos). En medio de esta diversidad se complica la búsqueda de un fundamento unificador, teológico y bíblicamente profundo. La siembra en los tiempos pasados de un enfoque exclusivamente individual, visible y perceptible en el énfasis de la salvación personal sigue al nivel de nuestras congregaciones hasta el día de hoy, ahora en forma de un “individuo colectivo”: “mi iglesia”. ¿Dónde está el Reino de Dios en el cual todos nosotros trabajamos para la gloria y honra de Dios? Está en mi iglesia, porque todo debe partir de allí; la entrega social sí está aceptada, pero siempre y cuando sea resultado de la acción de mi iglesia. Todavía es la meta principal el crecimiento numérico, pero ahora se permite incluir la dimensión social. El *reduccionismo teológico*, bíblico, impide una profunda comprensión de lo que es el Reino de Dios y en qué medida nosotros como seguidores de Cristo estamos comprometidos con él. El *reduccionismo teológico*, bíblico, impide una visión holística en un mundo globalizado, en el cual las exigencias ya han cambiado. El *reduccionismo teológico*, finalmente, impide el camino hacia un fundamento

bíblico para el pueblo evangélico en su multiplicidad en la cual debería sembrar y desarrollar un nuevo concepto de la misión integral hacia una ética social *propia, enraizada en el contexto peruano-latinoamericano*, como respuesta adecuada al mundo del nuevo siglo.

**“El reduccionismo teológico, bíblico, impide una profunda comprensión de lo que es el Reino de Dios y en qué medida nosotros como seguidores de Cristo estamos comprometidos con él... impide una visión holística en un mundo globalizado, en el cual las exigencias ya han cambiado... finalmente, impide el camino hacia un fundamento bíblico para el pueblo evangélico en su diversidad en la cual debería sembrar y desarrollar un nuevo concepto de la misión integral hacia una ética social propia, enraizada en el contexto peruano-latinoamericano, como respuesta adecuada al mundo del nuevo siglo”**

La raíz de una conciencia individual que permitió que se añadiera la parte social como programa adicional de la iglesia no tiene la capacidad decisiva a favor de cambios sociales al nivel global-estructural

por sus propias limitaciones. Esta observación teológica la comparte también Segura en su artículo (2). Él menciona cuatro aspectos más en los cuales la misión integral todavía no ha logrado ser disidente-impactante dentro de la sociedad sino que sufre (lamentablemente) justamente por estas raíces individualistas exclusivistas que dificultan enormemente el desarrollo de una perspectiva holística de la vida, especialmente de la vida cristiana. En vez de abrirse, salir al mundo, recordando nuestra herencia de la Reforma del siglo XVI, todavía parecen nuestras iglesias como células cerradas, queriendo educar trabajadores exclusivamente para la congregación y no para el desarrollo completo de nuestra madre tierra.

El aspecto administrativo muestra, según Segura, una falta grave del uso profesional de las herramientas gerenciales por temor de convertir a la iglesia en una empresa. En consecuencia, se organizan proyectos o eventos mayormente con mucha improvisación y desorden sin impacto significativo en la sociedad (ibid. 2).

El aspecto profético no tiene poder significativo debido a su perspectiva limitada, a veces ignorando el mismo contexto en el cual se vive. Falta elaborar una visión inclusiva del mundo, en la cual la iglesia ora y labora en una relación dinámica y recíproca con la sociedad. Iglesia significa ser voz divina en un mundo que cada día más se aleja de los propósitos y valores de Dios. ¿Dónde está la voz profética aquí en la sociedad peruana? ¿Colaboramos como pueblo evangélico para levantar la voz de Dios en medio del mundo contemporáneo?

El aspecto ecuménico debe dejar de ser el adversario de tiempos pasados, todavía comprendido como el enemigo en vestido del libertinaje, el diablo del continente occidental. Es tiempo de abrirse, de salir de los torres del exclusivismo sintiéndose absoluto e intachable, es tiempo de unirse a una convicción única de responsabilidad



socio-política, creando paradigmas para una nueva unidad ética en medio de las diversidades. (ibid. 3).

El aspecto de la espiritualidad no solamente se debe comprender como seguimiento y acción personal de la hermana o del hermano, sino que necesita una reflexión holística que implique conectarse con las necesidades de la sociedad, no solamente anhelando mi salvación sino resolviendo injusticias del tiempo actual buscando la salvación de toda la humanidad. Esto es vivir el y en reino de Dios. (ibid.).

A través de este análisis hay que afirmar que precisamente la herencia de la perspectiva individualista —y encima fundamentalista en cuanto al arte hermenéutico— impide a veces a las iglesias evangélicas corregir sus acciones. Existe el idealismo de que partiendo del individuo y su educación se va a alcanzar el cambio del mundo (véase Roldán 9). Aquí difícilmente puede nacer un concepto de una ética social de la iglesia evangélica más allá de la misión integral, es decir, más allá de la perspectiva personal, sino más bien se observa una estagnación por las doctrinas tradicionales.

Mientras la paradoja ambivalente de posiciones extremas entre evangelismo y acción social no se corrija y mientras todavía exista la influencia dominante de los paradigmas teológicos importados, no se va a permitir un desarrollo de la misión integral en sus cinco aspectos débiles para establecerse como propuesta profunda y propia para una ética social cristiana y peruana dentro de las iglesias evangélicas. Necesitamos urgentemente una inspección profunda de la base teológica y/o sobre todo antropológica, partiendo, desde mi punto de vista, de una renovación de la teología de la creación. La reflexión sobre el principio del mundo y de la humanidad en base a una hermenéutica renovada y reformada puede llevar y causar un cambio necesario a favor de un concepto ético

responsable. Responsabilidad para los demás, así expresa Padilla, pero muchas veces entendida limitadamente en la práctica: los demás dentro de la iglesia o los demás que se ganan para Cristo.

El mundo es de Dios, por lo tanto la iglesia tiene una responsabilidad en el mundo, con el mundo y por el mundo. No importa si todos se convierten o no. La responsabilidad sigue vigente. ¡La Iglesia es por naturaleza relacional, no individual! Aquí se muestra nuestro error por décadas, ciegos, fieles a la tradición. El teólogo Niebuhr, al contrario, ve la complejidad de la sociedad y al ser humano involucrado en y manipulado por ella y, por lo tanto, afectado y influenciado por sistemas, estructuras e ideologías que le rodean (Roldán 9). El hombre sigue dispuesto a reflexionar y corregirse a sí mismo en un mundo dinámico cambiante. En esta historia, en la historia de Dios con la humanidad, hay que sembrar el “mas-allá” de la misión integral, es decir una ética social cristiana que se caracteriza por un fundamento teológico, holístico, que refleja la Iglesia de Cristo como Iglesia para el mundo y para toda la humanidad.

Aquí se abren las puertas para que la Iglesia pueda dar mejores respuestas en medio de una sociedad mundial diversa, buscando a los que más la necesitan, y no disfrutando su vida aislada como isla de salvación.

## Referencias

- (1) En René Padilla y Tetsuano Yamamori, eds., *El proyecto de Dios y las necesidades humanas*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2000, págs. 19-34.
- (2) Segura, Harold. “La misión integral: treinta y cinco años después”. En: FTL, *Revista electrónica Espacio de Diálogo*, (FTL), núm. 2, abril del 2005, [www.cenpromex.org.mx/revista\\_ftl](http://www.cenpromex.org.mx/revista_ftl) - 29/02/08.

## Bibliografía

Segura, Harold. La misión integral: en: Fraternidad Teológica Latinoamericana, Revista electrónica Espacio de Diálogo, (FTL), núm. 2, abril del 2005, [www.cenpromex.org.mx/revista\\_ftl](http://www.cenpromex.org.mx/revista_ftl) - 29/02/08.

Padilla, René. "Misión Integral y su Desarrollo Histórico". Resumen histórico sobre Evangelismo en la conferencia de la Red Miqueas, Oxford, año 2001. <http://www.desafiomiqueas.org/98.asp> - 29/02/08.

Panotto, Nicolás. ¿Puede alguien decirme qué es la "misión integral? Entre definiciones y ambivalencias". 17/09/07.

<http://www.otraiglesiaesposible.es/vocesdelSUR/?p=36> - 29/02/08.

Roldán, Alberto Fernando. ¿Qué entendemos por ética social? Dos visiones sobre el tema. Buenos Aires, 18 de julio de 2005. [http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/etica\\_social\\_a\\_rolدان.PDF](http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/etica_social_a_rolدان.PDF) - 29/02/08.

## Sobre la autora

Estudió una Maestría en Teología en las universidades de Bielefeld, Tübingen y Leipzig - Alemania. Estudió un Doctorado en Teología, aérea ecumenismo, en la Universidad de Bochum-Alemania. Asimismo realizó estudios de Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA). Actualmente labora como docente de alemán, es pastora de la Iglesia Luterana Evangélica del Perú y es profesora de teología en varios seminarios de Lima (Perú).



# Poder político: desafío para la **misión integral** en América Latina

## Introducción

El tema del poder político ha estado presente desde los inicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), institución continental cuya importancia no se puede soslayar en la búsqueda de articular una misiología integral y teología evangélica latinoamericana contextual. El ensayo reviste importancia en el sentido que en la actualidad algunos evangélicos en América Latina –en nombre de la “misión integral” – tienen una creciente presencia en los espacios políticos, y creemos que urge una revisión de cuáles han sido las perspectivas del poder y cuáles serían los derroteros que se necesita transitar. En el presente ensayo ubicaré los textos de la FTL en sus respectivos contextos a fin de entender mejor sus propuestas y diversas confrontaciones. Debo reconocer que me he limitado a los teólogos de la primera generación de la FTL porque son los que sentaron las bases de lo que hoy es la FTL y la “misión integral”.

## La FTL y el tema del poder político

La FTL desde sus inicios (1970) se ha entendido así misma como un espacio de reflexión en torno a la misión y se constituyó como una plataforma de diálogo interdisciplinaria. Sus líderes (Samuel Escobar y René Padilla, sobre todo) para entonces ya tenían una importante participación en distintos congresos evangélicos internacionales. Si bien es

cierto que la práctica de la misión y su reflexión estaba en clara ruptura con algunas misiologías nor-atlánticas, no es menos cierto que uno de los temas preocupantes para la FTL era el que se relacionaba con las propuestas políticas que se encontraban presentes en América Latina, sobre todo aquellas que el protestantismo ecuménico, entiéndase Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), asumía.

Debo observar aquí que cuesta encontrar, en los primeros escritos de la FTL, una *definición* acerca del poder político. Me parece que al inicio de la FTL sus miembros tenían ideas más o menos claras y afines sobre lo que era la política y el poder, aunque no la definieran. Por lo menos se sabía lo que no era: lo que hacía ISAL (y posteriormente la teología de la liberación). Tendrían que pasar más de una década, hasta la Consulta en Jarabacoa (1983) para que se comenzaran a reflexionar de forma algo más amplia sobre el tema. Si bien en Jarabacoa (1983) el tema fue “La teología y la práctica del poder” no había aún un tratamiento exhaustivo del tema propuesto.

## De la responsabilidad social a la práctica política

En la FTL hubo un obvio desarrollo en la forma cómo ha entendido su compromiso con “lo social”. En el Congreso Latinoamericano de Evangelización

(CLADE) I, en 1969, Samuel Escobar tuvo a su cargo una de las ponencias base del Congreso. Allí Escobar sentó las bases de la responsabilidad social en relación al testimonio evangélico (1985b:11). Luego, haciendo una síntesis de su ponencia, Escobar afirmó:

*“Para cumplir con la responsabilidad de la iglesia no es necesario ni el abandono de la evangelización ni la adopción de una teología liberal o no-evangélica. Se trata simplemente de llevar nuestras creencias hasta sus últimas consecuencias. (...) No toca a la iglesia adoptar una misión y un programa políticos. Pero el testimonio de servicio del creyente tiene indudables dimensiones sociales y políticas. La concepción de nuestra responsabilidad como servicio evitará caer en la “tentación católica” de dominar el poder e imponer el evangelio desde arriba”* (1985b:37-38).

Pocos años después, en el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial (Lausana, 1974), Escobar pronunció la conferencia “La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización”. Allí sostuvo enfáticamente: *“Debemos deshacernos, de una vez por todas, de la falsa noción de que cuando alguien se preocupa por las implicaciones sociales del Evangelio y las obligaciones sociales del testimonio ello se debe a falsa doctrina o a falta de convicción evangélica. Por el contrario, es nuestra preocupación por la integridad del Evangelio la que nos mueve a recalcar su dimensión social”* (1985a:95).

He mencionado las conferencias de Escobar tanto en el CLADE I como en Lausana por la razón que ambas marcaron una línea de reflexión importante que incluía la realidad de América Latina a la vez que tomaba distancia de lo que Padilla llamaba un “cristianismo cultura”, propio de la clase media norteamericana y que había afectado de forma negativa en el modo de hacer misión en nuestro continente. Las voces de Escobar y Padilla

sin duda causaron un gran revuelo, sobre todo en Lausana, y su influencia se evidenció en el documento final (Pacto de Lausana). Es de destacar también que hubo al interior de la FTL, desde sus inicios, una línea de reflexión que pretendía llegar algo más lejos. Los aportes de René Padilla y Pedro Arana en la I Consulta Evangélica sobre Ética Social (Lima, 1972) fueron los que más sobresalieron en esa línea. Padilla planteó preguntas que me parece reflejaban una genuina búsqueda de relevancia y efectividad evangélica en la sociedad latinoamericana:

*“El campo político está sembrado de interrogantes: ¿Debe la Iglesia limitarse a un servicio técnico o social? ¿Cuáles son las implicaciones políticas del ministerio profético de la Iglesia? ¿Cuál es el peso real de las iglesias evangélicas en América Latina y en qué dirección se ejerce actualmente? ¿Debe la Iglesia seguir una estrategia de las elites que ejercen el poder, con miras a implementar la visión cristiana de la sociedad? ¿Debe la Iglesia pronunciarse por una revolución o un cambio de tipo socialista? Si lo hiciera, ¿cómo evitaría absolutizar o sacralizar ese orden? Si no lo hiciera, ¿qué opción propondría al creyente, a fin de no dejarlo en el plano de la abstracción?”* (1974b:214. El subrayado es mío).

Por su parte Arana sostuvo que: *“La Iglesia evangélica está llamada a enseñar todo el consejo de Dios, teniendo en cuenta que la transformación de la sociedad no es el resultado automático de las conversiones individuales”* (1974:172). Esta postura, que en el fondo no difería mucho de lo que sostenía ISAL, era una invitación a que la FTL dé un paso más allá de la “responsabilidad social”, pensamiento que ya estaba desde fines de los sesenta. Arana abordó el acuciante tema de la responsabilidad cristiana en América Latina en términos de transformación social. Y es que en el pensamiento teológico de Arana se unen los mandatos

del creador y redentor dirigidos a su comunidad en la historia (Arana 1970). Aunque Arana cree que la Iglesia tiene un papel protagónico en la transformación social de América Latina, su praxis política posterior (en la Asamblea Constituyente peruana) pondría de manifiesto que entendía que los cristianos –junto con otros no necesariamente evangélicos– pueden aportar a la construcción de la democracia y los cambios sociales. Este paso sustancial (de la responsabilidad social y de la reflexión acerca de la ética social a la práctica política) es lo que va a permitir avanzar en la reflexión teológica acerca del poder político en la FTL.

## El uso de la categoría “Reino de Dios”

Según Pablo Deiros, el CLADE I (1969) tuvo como una de sus deficiencias el no haber prestado suficiente atención a los problemas sociales del continente (1992:815). Sin embargo una vez formada la FTL, en la Declaración Evangélica de Cochabamba (1970), se intentó corregir esa carencia cuando afirmó: “*Creemos que una reflexión teológica pertinente a nuestros pueblos deberá tomar en cuenta la dramática realidad latinoamericana*” (FTL 1970). La FTL se percató desde sus inicios que las iglesias evangélicas del continente tenían una teología prestada y que era ajena a nuestra realidad. Para llenar ese vacío convocó a algunas consultas teológicas, entre ellas la I Consulta Evangélica sobre Ética Social (Lima, 5 al 8 de julio de 1972) y la II Consulta de la FTL (Lima, 11 al 18 de diciembre de 1972). Si bien en la I Consulta se tomó distancia de las propuestas de ISAL, en la II Consulta se avanzó en el estudio del reino de Dios. De las cinco ponencias que hubo en ésta las más importantes, a mi entender, fueron las de Padilla y José Míguez. Aquí Padilla destacó

a *la Iglesia* como una concreción histórica del reino de Dios en el “ahora” presente.

*“El reino de Dios no es exclusivamente un dato del futuro, sino también una realidad presente que se manifiesta en la comunidad “morada de Dios en el Espíritu”. La iglesia no es el reino de Dios, sino la creación, el resultado concreto del reino. (...) La iglesia lleva todavía sobre sí las marcas de su existencia histórica, del “todavía no” que caracteriza al tiempo presente; pero aquí ya hora participa del “ya” del reino de Dios puesto en marcha por el Señor Jesucristo”* (1975:52).

Un poco más adelante Padilla, bajo el subtítulo de “El ‘ya’ del Reino y la Iglesia en América Latina”, fustigó la hasta entonces pasividad social evangélica o “huelga social” (1975:55). Y aunque ciertamente a Padilla no le faltaba razón en su crítica, hay que observar que –quiriéndolo o no– parece limitar la presencia del reino de Dios en la *historia a lo que puede hacer la Iglesia*. Luego refiriéndose a las “estructuras de la sociedad” hizo un tajante comentario:

*“Pero la iglesia tampoco puede absolutizar las estructuras de la sociedad. Sabe que éstas participan de la relatividad de este mundo que se pasa, de este mundo que está bajo el juicio de Dios. Espera el advenimiento del reino y por lo tanto limita su lealtad a los poderes que rigen los reinos de los hombres. Más allá de las estructuras creadas por esos poderes, la esperanza de la iglesia está puesta en un cielo nuevo y una tierra nueva donde “mora la justicia”. Se concibe a sí misma como un signo de la nueva creación de Dios, frente a la cual todo intento humano de construir una sociedad perfecta lleva en sí el germen de la destrucción. Cuando la iglesia deja de concebirse en tales términos, se ata a sí misma o al statu quo o, al otro extremo, a alguna ideología que compromete el cambio pero que, como aquel, deshumaniza al hombre y lo*

*convierte en un tornillo de la máquina social”* (1975:60-61).

El énfasis de Padilla era comprensible dado el debate acalorado en la Consulta. En fin, Padilla hizo bien en destacar que la Iglesia no puede ni debe absolutizar estructura alguna, así como ningún poder terrenal o ideología política. Esto, sin embargo, tiene inmediatas consecuencias cuando se piensa en las mediaciones del poder político, tema en el que avanzaría José Míguez. A éste le preocupaban dos cosas: (1) Que la reflexión en el tema del reino de Dios quedase en la pura abstracción, y que (2) La reflexión se entrampase en el viejo debate monismo-dualismo histórico. Para Míguez el tema del reino de Dios tiene sentido en tanto los cristianos *“podemos entender la presencia activa del reino en nuestra historia de tal modo que podamos adecuar a ella nuestro testimonio y acción, particularmente en esta hora concreta de América Latina en que nos ha sido dado profesar nuestra fe y servir al Señor”* (1975:75. Las cursivas también del autor). Para Míguez, además, el reino de Dios no sólo tiene concreción histórica, sino que ante todo

*“El reino no sería la negación de la historia sino la eliminación de su corruptibilidad, de su debilidad, de su ambigüedad –más profundamente, de su pecado- para realizar en plenitud el verdadero significado de la vida común de los hombres. (...) Pero el reino rescata, transforma y plenifica la “corporalidad” de la historia y la dinámica del amor solidario que ha operado en ella”* (1975:84).

*“El reino no es un objeto a conocer sino un llamado, una convocación, una presión que impulsa. La verdadera pregunta es ¿qué debo hacer?, ¿qué debo decir?, ¿cómo hacerlo?, ¿cómo decirlo? La historia, en relación con el reino, no es un enigma a descifrar sino una misión. La misión, sin embargo –y esto hay que decirlo de inmediato- no es un mero conjunto de*

*actos sino la manifestación de una nueva realidad, la nueva vida que se ofrece y comunica en Cristo, en el Espíritu”* (1975:84-85. El subrayado es mío).

Esto es un notable avance respecto a lo que proponía Padilla. No es suficiente decir que el reino de Dios tiene un “ya”, un presente histórico. Si Dios interviene en la historia es para plenificarla y para involucrar a su pueblo en ella. La historia, de esta manera, no sólo es el lugar donde se hace la misión. *La historia misma es la misión.* Esto, sin embargo, necesita ser concretizado. Luego Míguez llega a identificarse con un proyecto político en el continente que, en ese momento, parecía viable: el socialismo (1975:89). Y aunque el reino de Dios juzga todos los modelos políticos, el capitalismo, para Míguez, no es precisamente la mejor mediación del reino de Dios para traer vida en abundancia a todos. Por el contrario, es una anti-liberación, un anti-reino. De esta manera llegamos al meollo del asunto. La mediación, es decir la correlación activa en la historia con la presencia del reino de Dios, tiene un nombre concreto: socialismo. Míguez juzga que éste se diferencia radicalmente del capitalismo liberal. Poco tiempo después haría la siguiente precisión:

*“La relación positiva entre el reino de Dios y la empresa humana nos justifica en concebir al primero como un llamado para comprometernos activamente en el segundo. El evangelio nos invita y nos impulsa a hacer opciones históricas concretas y les asegura a éstas un futuro escatológico en cuanto representen la calidad de existencia humana que corresponde al reino. Podemos, pues, en la historia, empeñarnos con otros seres humanos en una acción significativa en términos del propósito redentor de Dios, de su futuro reino, anunciado y prometido en Jesucristo”* (1977:180. El subrayado es mío).

El reino de Dios, en la perspectiva de Míguez, involucra a la iglesia y a otros

*actores* –a diferencia de Padilla– a que colaboren significativamente en la transformación de la historia como parte de una mediación política (el socialismo) con el propósito de plenificar el propósito redentor de Dios.

## La discusión en torno al tema del poder

En los años posteriores en el escenario evangélico fueron apareciendo nuevos temas en la búsqueda de articular una alternativa misiológica y teológica frente a la teología de la liberación. En 1978 la FTL convocó a una Consulta en Buenos Aires para estudiar el tema de “la pobreza y la riqueza en la teología bíblica”, aunque con pocos resultados visibles. Un año después se llevó a cabo el CLADE II (Lima, 1979), convocado esta vez por la FTL. Si bien el lema fue “Que América Latina escuche la voz de Dios” lo cierto es que hubo muy poco espacio para que se escuche una voz pertinente a la situación que atravesaba el continente. Después del CLADE II el evento más importante fue la Consulta en Jarabacoa (1983). En la Declaración Final se mencionan los siguientes *principios para la acción política*: (1) El valor de la persona; (2) La verdad; (3) La libertad; (4) La justicia; (5) La paz; (6) La solidaridad; (7) La democracia; (8) La política; y (9) La sociedad civil y la sociedad política. Así mismo se mencionan también las áreas para una acción política responsable: (1) El individuo; (2) La familia; (3) La educación; (4) El trabajo; (5) La economía; (6) La salud; (7) La cultura; (8) Los derechos humanos; (9) Las comunicaciones; y (10) relaciones internacionales.

Como observamos, casi todas las áreas de la vida humana están mencionadas en dichos principios. Lo curioso es que en el Documento final no existe una sola definición de poder o poder político. Este vacío vendría a llenarlo un teólogo que ha

tenido una presencia casi marginal en la FTL: José Míguez. Es a este teólogo a quien le debemos las más ricas percepciones sobre el tema. Para Míguez el poder político hay que entenderlo a partir del poder de Dios. Este es su fundamento:

*“Desde el punto de vista bíblico, Dios es el origen, la fuente del poder; pero el poder no es la naturaleza de Dios como sostenían algunas tendencias teológicas como la de la tardía Edad Media entre otras. Considero que en la visión bíblica esto no es así. Más bien, creo que es más correcto hablar –como la teología clásica– del poder como un atributo de Dios, no necesariamente como la naturaleza de Dios. Dios es amor, es espíritu, es luz, pero Dios tiene poder, es decir, tiene la capacidad de realizar su propósito”* (1991:146).

**“... quiero sugerir aquí que las nuevas generaciones de evangélicos con vocación política profundicen la base bíblica y teológica de su práctica. Como dice Segura, muchas veces ‘sobra entusiasmo, pero les falta marco conceptual’...”**

En esta perspectiva el poder de Dios es inseparable de su amor. No es un atributo de Dios sino su capacidad en relación con el propósito redentor. Este poder de Dios, según la Biblia, no evita las mediaciones humanas sino que por el contrario las exige.

*“El poder de Dios –la presencia activa de Dios en su creación.- se realiza en la*

*Escritura por mediaciones históricas; por hombres escogidos, enviados; por hechos históricos que podemos fechar y saber el núcleo de lo que ellos significan por la palabra de sus hombres elegidos, palabra de los profetas o de los sabios; por un pueblo particular al que escoge, que tiene su lugar entre los otros pueblos; y por una ley y un pacto que hace con ese pueblo, que también tiene sus elementos concretos y específicos. Ese poder de Dios, de su palabra, de su sabiduría, de su espíritu, obra por mediaciones históricas” (Míguez 1991:147. El subrayado es mío).*

De manera que Dios, al usar mediaciones históricas, *necesariamente utilice mediaciones políticas:*

*“Me parece que hay bastante evidencia en la Biblia de que Dios ejerce su voluntad creadora y restauradora también mediante el poder político. Digo “también” y no “solamente”. El poder político es entonces una mediación. Sin embargo, esta afirmación plantea varias preguntas. La que más tradicionalmente ha planteado la ética teológica se vincula con el tema del Estado: las formas en que una sociedad se organiza para regular su funcionamiento, para potenciar sus capacidades de realización, para controlar y reprimir las fuerzas de destrucción que se manifiestan en ella y para resguardar su existencia en relación con otras sociedades. (...) Hay que mirar al Estado (...) a la luz del poder político, del cual el Estado es una concreción” (Míguez 1991:148. El subrayado es mío).*

Para Míguez “*si Dios actúa por la mediación de lo político, dentro de esta actuación de Dios se inscribe el Estado y no al revés. No es el Estado la forma de la acción política de Dios; sino la acción política de Dios incluye el tema del Estado*” (1991:149). Míguez, sin embargo no es ingenuo en lo que toca la actuación del Estado:

*“La idea de un Estado que no interviene en la economía es una ilusión, una de las fábulas que nos cuentan aquellos que en este momento particular están utilizando al Estado para su provecho en la función económica. En el poder político siempre hay un elemento de control, de orientación o de intervención en la forma de producción y distribución de los bienes que crea la comunidad. El poder es, en segundo lugar, el control de ciertos mecanismos organizativos, mecanismos del Estado, un aparato institucional. ¿Qué implica este aparato? Esta es una cuestión muy discutida. Y por más limitada o primitiva que sea una sociedad existe en ella algún tipo de aparato institucional: el poder político es el control de ese aparato. Además, es la capacidad de difundir una opinión que lo legitime. Difícilmente un poder, aun un poder autoritario, puede subsistir si no genera en la sociedad o si no existe en ella una opinión que lo legitime. Puede ser la de una minoría, y acá intervienen los otros elementos que mencionamos. Aunque no haya una gran mayoría que lo legitime, si tiene el control de los otros elementos, puede subsistir. Pero difícilmente puede subsistir permanentemente si no hay cierto consenso. Por lo tanto, el control del aparato ideológico de la sociedad es sumamente importante en el ejercicio del poder político. Y por supuesto, finalmente está el control de la fuerza” (1991:149).*

Este es, a mi modo de ver, otra diferencia cualitativa más respecto a la mayoría de los teólogos de la FTL, quienes cuando abordaban el tema de la política o el poder político no podían evitar el tema del Estado, debido tal vez a que la mayoría de las experiencias políticas de los evangélicos que conocían hasta entonces se habían dado como parte de la “experiencia de Estado” o de alguna representatividad partidista. Avanzando un poco Míguez tiene valiosas observaciones que debemos considerar. Para él el poder político “*es el control de las relaciones en términos de lo económico, de la producción de un pueblo*



*para su subsistencia. El poder funciona siempre como un elemento de control mayor o menor por medio de distintos mecanismos de la vida económica de una nación*” (1991:149).

## Participación política y transformación integral

La FTL llevó a cabo una Consulta en 1987 (Lima) bajo el tema “Hacia una transformación integral”. Este evento dio avances valiosos para entender la relación entre reino de Dios y transformación integral. En la Consulta no se perdió de vista “el objetivo que nuestro Señor perseguía al realizar todas estas tareas” (Padilla, W. 1989:15), a saber, *transformar integralmente la vida humana*, lo cual supone “crear un mundo nuevo, donde Dios fuera supremo y los seres humanos se relacionaran de acuerdo con su propósito original de amor y justicia, es decir, el Reino de Dios. Y para esto Él creó el nuevo movimiento que el Nuevo Testamento llama *la iglesia*” (Padilla, W. 1989:15). Dice Washington Padilla:

*“En la Consulta se entendió que la Iglesia, en relación a la sociedad, está llamada por lo menos a cumplir tres funciones: Una función de oposición al orden establecido y al “reino de las tinieblas”, una función de demostración ante el mundo de lo que Dios quiere para toda la humanidad y, finalmente, una función de penetración en la sociedad tanto por la predicación como por la acción o influencia silenciosa”* (1989:15-16).

Cierto es que todavía persiste la idea de Padilla (desde 1972), que la Iglesia es el agente (¿único?) de Dios que va a transformar la sociedad, la vida humana. Pero aún así, es rescatable el hecho que se haya hecho un llamado a que la Iglesia

amplíe sus horizontes eclesiológicos en lo que respecta su relación con la sociedad. En la Declaración “Hacia una transformación integral en América Latina” se dice:

*“Reconociendo que la Iglesia no es perfecta y que necesita un continuo proceso de reforma, creemos que ella es la comunidad por medio de la cual Dios desea manifestar su Reino en la historia. (...) Al mismo tiempo afirmamos nuestra convicción de que los pobres a quienes queremos servir deben participar activamente como gestores de su propia transformación. (...) Creemos, por tanto, que la lucha por la justicia es inherente a la vida de fe, y ello nos lleva a recalcar la necesidad urgente de reflexionar con modelos teológicos más adecuados a nuestra realidad latinoamericana, y de actuar con programas concretos (...) Urge también que las iglesias elaboren planes de formación y desarrollo de un liderazgo que actúe en la vida social y política de nuestro países con el propósito de llevar la influencia del Reino de Dios a todos los ámbitos de la sociedad”* (Padilla, W. 1989:96,97. El subrayado es mío).

## Tentación constantiniana y otras tentaciones

Entiendo por “tentación constantiniana” aquella mentalidad o idea religiosa que anhela o procura la mediación del poder político para relacionarse –en tanto institución eclesiástica- de forma efectiva con la sociedad civil, con el propósito de ejercer su autoridad en todas las esferas. Sin embargo esa mentalidad o idea religiosa no pertenece exclusivamente a los católicos. Muchos evangélicos –animados por su notable crecimiento numérico– en las últimas dos décadas casi han cedido a esa tentación la cual se ha visto reflejada en

la práctica política (1). Uno de los que más ha fustigado acerca de la tentación constantiniana es René Padilla:

*“Todo parece indicar que la participación de los evangélicos en la política nacional en varios países de América Latina está apenas comenzando y cobrará aún mayor fuerza en los años venideros, predominantemente como un medio para facilitar la tarea de evangelización del continente. Cabe, por tanto, preguntarse si acaso se está perfilando un nuevo constantinismo en el que el Estado y la Iglesia (ya no la católica sino la evangélica) unan sus fuerzas para cristianizar a la sociedad”* (1991:17; Cf . también 1999:30 y 1998:78).

Las palabras de Padilla casi no merecen comentario alguno. Según él, el constantinismo no es la forma evangélica de ejercer el poder, aunque se reconozca la tentación política existente. Padilla sin embargo es muy duro en su juicio. A mi me parece que no se puede acusar a los partidos políticos evangélicos que ya sucumbieron a la tentación, incluso antes de llegar al poder. Haríamos bien en ampliar nuestros horizontes cuando hablamos de las tentaciones propias de la política. José Míguez nos ayuda en este tema:

*“El término “constantiniano” puede referirse a una forma de esa tentación, pero creo que no es correcto ni útil referirse a toda tentación política como la tentación costantiniana. E incluso debemos definir más precisamente qué entendemos por eso. ¿Qué son las tentaciones en lo político? Creo que la tentación más inmediata para nosotros, los evangélicos, en nuestra situación, es la tentación del clientelismo y la corrupción, la tentación de utilizar nuestro puesto político para establecer relaciones de clientelismo y al mismo tiempo, y por lo tanto, el peligro de quedar atrapados en las prácticas perversas que marcan la*

*vida política en nuestros países”* (1991:152).

¿Realmente el constantinismo es una tentación para los evangélicos en política? Sí. En América Latina ha habido algunas pocas experiencias que evidencian ello (caso Ríos Montt). Pero, habría que considerar lo que dice Míguez, e incluso documentar, puesto que es de común conocimiento que donde los evangélicos han llegado al poder (sean locales, distritales, regionales, etc.), muchas veces han cedido a esas otras tentaciones “más inmediatas”, y que no han hecho sino poner de manifiesto –una vez más– que los evangélicos en política incurren en los mismos errores que los “políticos tradicionales” haciendo mal uso del poder conferido.

## Reflexiones finales

En un interesante artículo Harold Segura, en el que hace una evaluación de la “misión integral”, sostiene con mucha razón que ésta a los evangélicos “nos dio equilibrio, maduró nuestra fe y nos invitó a salir de las iglesias y encontrarnos con Cristo en el rostro de los necesitados” (2007). Si bien la misión integral nos ayudó a madurar teológica y misiológicamente, lo cierto es que, por otro lado, la compleja realidad latinoamericana nos sigue constriñendo a articular propuestas y acciones en la solución de los problemas persistentes que agobian a las mayorías empobrecidas. Y la solución atraviesa ineludiblemente la dimensión política.

Ciertamente en el ambiente evangélico pocos son los que discuten hoy temas como “la responsabilidad social de la iglesia”. Incluso es moneda corriente incursionar en política, ya sea formando partidos propios o uniéndose a los ya existentes. Se puede decir, incluso, que existe una amplia y variada experiencia evangélica sobre el particular. Pero quiero sugerir aquí que las

nuevas generaciones de evangélicos con vocación política *profundicen la base bíblica y teológica de su práctica*. Como dice Segura, muchas veces “sobra entusiasmo, pero les falta marco conceptual” (2007), y ese es justamente uno de los defectos crónicos y que hasta ahora, por regla general, se adolece. Esto me lleva al siguiente punto.

En la FTL, como hemos comprobado, ha habido una riqueza de pensamiento y acción en lo que respecta al poder político pero que todavía no ha sido lo suficientemente explorado. Da la impresión que los temas –y los aportes– en los que se avanzó por varias décadas (la práctica política, la teología del poder, la transformación integral, las tentaciones políticas, etc.), han caído en saco roto. Es hora de recobrar esos valiosos insumos para la presente generación y seguir avanzando aún más. Es una demanda del reino de Dios y de la práctica de la misión integral.

## Referencias

(1) Refiriéndose a la experiencia brasileña, pero que se puede ampliar a toda América Latina, de Roure observa: “El notable crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina ha provocado que sus miembros se fascinen con el poder político. Prueba de ello son el número excesivo de candidatos evangélicos en las elecciones, algunos sin una debida preparación o vocación política” (1997:65-66). Ciertamente fascinarse con el poder político no es sinónimo de constantinismo. Pero éste puede ser el punto de llegada si es que no se tiene la suficiente madurez política.

## Bibliografía

Arana, P. *Providencia y revolución*. Lima: El Estandarte de la Verdad, 1970.

Arana, P. *Órdenes de la creación y responsabilidad cristiana*. Padilla, R., comp. *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Certeza, 1974. Pag. 169-184.

Deiros, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992.

De Roure, W. La participación política de los evangélicos. *Boletín Teológico* N° 65, Año 29, 1997. Pag. 59-68.

Escobar, Samuel. *La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización*. Evangelio y realidad social. Lima: Ediciones Presencia, 1995. Pag. 77-112.

Escobar, Samuel. *Responsabilidad social de la Iglesia*. Evangelio y realidad social. Lima: Ediciones Presencia, 1985. Pag. 9-42.

Escobar, Samuel. *El poder y las ideologías en América Latina*. Deiros, P., ed. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986. Pag. 141-180.

Escobar, Samuel. *Autoritarismo y poder*. *Boletín Teológico* N° 42-43, Año 23, 1991. Pag. 131-145.

Escobar, Samuel. *Opresión y justicia*. *Boletín Teológico* N° 42-43, Año 23, 1991. Pag. 109-123.

FTL. *Declaración evangélica de Cochabamba (Bolivia, 1970)*. Escobar, Samuel. *Evangelio y realidad social*. Lima: Ediciones Presencia, 1985. Pag. 215-219.

FTL. *Declaración de Jarabacoa (República Dominicana, 1983)*. Deiros, Pablo., ed. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986. Pag. 345-361.

FTL. *Declaración: Hacia una transformación integral en América Latina (Huampaní, 1987)*. Padilla, Wahington. *Hacia una transformación integral*. Buenos Aires: FTL, 1989. Pag. 95-98.

FTL. *Documento final: Los cristianos frente al totalitarismo político*. *Boletín Teológico* N° 28, Año 22, 1990. Pag. 125-130.

Míguez, José. *El Reino de Dios y la historia*. Padilla, R., comp. *El reino de Dios y América Latina*. El Paso, (Texas): CBP, 1975. Pag. 75-95.

Míguez, José. *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Míguez, José. (1991). Comentarios e interrogantes (a la ponencia "Autoritarismo y poder" de Samuel Escobar). Boletín Teológico N° 42-43, Año 23, 1991. Pag. 146-154.

Míguez, José. Poder del evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la política en América Latina. Buenos Aires: Kairos, 1999.

Padilla, René. Iglesia y Sociedad en América Latina. Padilla, René., comp. Fe cristiana y Latinoamérica hoy. Buenos Aires: Certeza, 1974. Pag. 119-147.

Padilla, René. Proyecto para una ética social evangélica. Padilla, René., comp. Fe cristiana y Latinoamérica hoy. Buenos Aires: Certeza, 1974. Pag. 209-214.

Padilla, René. El Reino de Dios y la Iglesia. Padilla, René., comp. El reino de Dios y América Latina. El Paso, (Texas): CBP, 1975. Pag. 43-68.

Padilla, René. El Estado desde una perspectiva bíblica. Deiros, Pablo., ed. Los evangélicos y el poder político en América Latina. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986. Pag. 23-39.

Padilla, René. Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano. Padilla, René., comp. De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires: FTL, 1991. Pag. 5-19.

Padilla, René. ¿Hay lugar para Dios en la política?. Discipulado, compromiso y misión. San José: Visión Mundial, 1994. Pag. 169-72.

Padilla, René. Iglesia y Estado. Discipulado, compromiso y misión. San José: Visión Mundial, 1994. Pag. 165-167.

Padilla, René. La tarea política con sentido de misión. Discipulado, compromiso y misión. San José: Visión Mundial, 1994. Pag. 177-180.

Padilla, René. Política y misión política. Discipulado, compromiso y misión. San José: Visión Mundial, 1994. pag. 173-175.

Padilla, René. El futuro del cristianismo en América Latina. Padilla, R. y otros. Iglesia, ética y poder. Buenos Aires: Kairós, 1998. Pag. 62-87.

Padilla, René. Hacia una ética política evangélica. Textos para la Acción N° 11, Año 7, Lima, 1999. Pag. 21-38. (Tomado del Boletín Teológico N° 44, Año 23, 1991, Pag. 261-174).

Padilla, René., comp. El reino de Dios y América Latina. El Paso, (Texas): CBP, 1975.

Padilla, René., comp. De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires: FTL, 1991.

Padilla, Wahington. Hacia una transformación integral. Buenos Aires: FTL, 1989.

S/a. (s/f). Participación de los evangélicos en la política latinoamericana. Revista Iglesia y Misión N° 38, Tomado de: [www.kairos.org.ar](http://www.kairos.org.ar) - 11.10.07

Segura, Harold. La misión integral: treinta y cinco años después. Tomado de: [www.fratela.org](http://www.fratela.org) - 20.08.07

### **Sobre el autor**

Pastor de la Iglesia Evangélica Bautista de Moquegua – Iglesia Central. Magíster en Ciencias Teológicas (UBL, Costa Rica). Actualmente avanza estudios doctorales en PRODOLA (UNELA, Costa Rica). Docente del Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA).

# Dimensiones del **crecimiento integral** de la iglesia

Existe hoy en día un extraordinario interés entre congregaciones y denominaciones de todo tipo y color por el crecimiento de la iglesia. Sean tradicionalmente conservadoras o progresistas, sea que represente al protestantismo histórico, independiente o pentecostal, sean ortodoxas o católicas, todas parecieran reflejar, por una variedad de razones, una intensa preocupación por este problema. Y le llamo “problema” porque es una preocupación suscitada, en gran parte, por el creciente fenómeno de descristianización que se nota en las llamadas tierras cristianas.

En Alemania Occidental, por ejemplo, se dice que el 95% de la población está formalmente vinculada con la iglesia, pero sólo el 5% asiste a ella. En EE.UU. la asistencia a cultos religiosos había menguado de un 49%, en 1958, a un 40% en 1979. Y en Chile, que en 1967 se decía que tenía el porcentaje más alto de crecimiento protestante en América Latina, con una tasa de 6.6% por año, el censo de 1970 registró un descenso del 4% a un promedio anual de sólo 2.2% para toda la década de 1960. Por su parte la Iglesia Católica Romana ha reconocido que pese a que en América Latina la mayoría de habitantes dicen que son católicos, sólo una minoría lo es en realidad.

Esta situación ha causado pánico entre muchos líderes eclesiásticos en Europa y las Américas. En consecuencia, se ha lanzado una avalancha de estudios para determinar las causas del problema y encontrar soluciones viables. En EE.UU. se ha fundado nuevas instituciones

dedicadas al estudio y promoción del crecimiento de la iglesia. En Europa, tanto las iglesias establecidas como las iglesias libres, preocupadísimas por el problema, están efectuando no sólo estudios sino talleres de capacitación evangelística. Algunas están, incluso, invitando a evangelistas de renombre en África y América celebrar campañas de evangelización en las principales ciudades. En América Latina se notan en algunos lugares estudios, cursillos y campañas sobre crecimiento de la iglesia, todo lo cual no deja de presentar un desafío a todos los cristianos que de una u otra forma se sienten responsables por comunicar el evangelio a toda criatura.

En efecto, la situación descrita nos convoca a reflexionar detenidamente sobre el fenómeno del crecimiento y las formas que éste toma en la iglesia. Y esto porque se corre el riesgo, por una parte, de caer en simplismos sobre el crecimiento de la iglesia, y por otra, porque sin una adecuada comprensión de qué es en sí el crecimiento y cómo se da en la vida, no se puede entender su naturaleza y dinámica en la iglesia ni detectar sus desbarajustes. Por ello, comenzaremos con una breve nota sobre el crecimiento como fenómeno vital.

## El crecimiento como fenómeno vital

El término “crecimiento” es en sí dinámico: sugiere movilidad. Donde hay crecimiento hay incremento, desarrollo, expansión, agrandamiento. Donde hay crecimiento se

da también la mutación, la transformación, la renovación y la creatividad. Por contraste, donde no hay crecimiento la vida se estanca y deteriora, prevalece la inercia, la pereza, el estatismo.

El crecimiento es a la vez relativo. Su significado exacto sólo puede entenderse a la luz de su contexto. Decir que algo está creciendo no significa nada a menos que se explique *cómo* está creciendo. Hay distintos tipos de crecimiento: demográfico, biológico, emocional, psicológico, intelectual, cultural, económico, social, institucional. Hay también diferentes calidades de crecimiento: positivo o negativo, enriquecedor o dañino, saludable o infeccioso.

El crecimiento es un fenómeno complejo. Ocurre a distintos niveles y de diferentes maneras. El multidimensional. Por consiguiente, no se puede abstraer de su contexto ni evaluarse aisladamente. Para poder apreciarse su dinámica es necesario un análisis de conjunto de todas sus dimensiones, niveles y expresiones.

El crecimiento sólo puede tener lugar allí donde existe la vida; los objetos inanimados no pueden experimentar el crecimiento. La vida es un proceso, y puesto que un organismo es esencialmente un cuerpo vivo o una estructura diseñada para continuar el proceso de la vida, un organismo que no cree está en realidad muerto.

La muerte de un organismo puede ocurrir a diversos niveles, a distintos intervalos y a través de una o más de sus dimensiones. El proceso vital puede detenerse en un nivel pero continuar en otro, o puede estancarse en una dimensión y sobre-desarrollarse en otra. Sea cual fuere el caso, el hecho es que una de las características fundamentales de un organismo es la interacción constante de sus partes. El estancamiento del proceso vital en cualquiera de ellas y a cualquiera de sus niveles de acción traería, tarde o

temprano, consecuencias mortales para ese organismo.

## El crecimiento como deformación histórica

Este hecho hace imprescindible el reconocimiento de que no todo crecimiento es auténtico ni conveniente. No todo crecimiento es saludable para un organismo. Hay tal cosa como un crecimiento deformado, que contribuye eventualmente a la muerte de un organismo. Consideremos algunos ejemplos.

### **El caso del cáncer**

El cáncer es un crecimiento desordenado de las células del cuerpo. Produce una ruptura en la división normal de las células, limitada por los requisitos del cuerpo para el crecimiento y separación de los tejidos. El cáncer es producido por células anormales que se multiplican, empujan a un lado e invaden otros órganos del cuerpo, interfiriendo y destruyendo las funciones normales del mismo.

### **El caso de la tierra**

Algo semejante ocurre con la tierra. No soy jardinero ni nada que se parezca, pero para mí fue muy interesante observar, hace algunos años, cómo a la par de la grama que sembramos en el jardín de nuestra casa iba creciendo una hierba mala. Mientras la grama no echara raíces, no podríamos sacar esa hierba. A medida que pasaban los días, la hierba mala iba creciendo y cubriendo la grama. El hecho que estuviéramos en tiempo de sequía no afectaba en nada este proceso, porque la hierba mala se nutría del agua que regábamos en la grama, creciendo así a expensas de ésta. Así, pues, lo que crecía

era lo que no convenía, y lo que sí convenía que creciera no crecía.

### **El caso del consumismo**

Este fenómeno se observa también en la llamada sociedad de consumo. En este tipo de sociedad, que caracteriza la mayoría de países de nuestro hemisferio, la producción no responde a necesidades reales, sino falsas, creadas para el consumo. Se cae en un círculo vicioso: producción para el consumo y consumo para la producción. En tal sociedad se da un crecimiento económico deformado. Surge un estilo de vida consumista. En palabras de René Padilla, “*se trabaja para ganar dinero, se gana dinero para comprar cosas y se compra cosas para encontrar en ella valores*” (1).

Una sociedad no puede gozar de verdadera salud cuando vive del y para el consumo, ya que los seres humanos son meros consumidores. Han sido dotados de capacidades creadoras y diseñados para vivir en comunión con sus semejantes y en relación armoniosa con la naturaleza circundante. Necesitan producir para satisfacer sus propias necesidades y las de sus semejantes sin violentar y destruir los recursos naturales de la tierra. La producción humana es fundamental para la buena marcha de una sociedad. Pero la fabricación de objetos de consumo que no responden a verdaderas necesidades, que no fomentan el progreso integral de la sociedad, y que además destruyen el ambiente, es una deformación de la producción humana. Esta se da sólo cuando se crean bienes que satisfacen necesidades reales, benefician al mayor número de ciudadanos y enriquecen la vida en general.

La producción consumista es un desbarajuste cuyas consecuencias son hartamente conocidas: intensificación de las diferencias de clase, anomia social, ansiedad espiritual, alienación cultural,

crímenes, drogadicción, prostitución, corrupción pública, y otras tantas. De ahí que una sociedad de consumo no pueda resistir el desmoronamiento. El consumismo terminará consumiéndola. Porque fomenta un crecimiento económico deformado que alcanza a ciertos espacios de la vida y nunca llega a otros, estimula el progreso en ciertos sectores de la sociedad y lo detiene en otras y, sobre todo, satisface necesidades falsas y deja insatisfechas las necesidades reales de todo ser humano.

Todo organismo crece, pero no todo crecimiento es saludable para ese organismo. En la historia de cada organismo existe siempre el peligro de la deformación, lo que puede conducir a la destrucción del mismo. Por ello, al considerar el crecimiento de cualquier organismo es importante notar cómo trabajan sus respectivas partes, las formas que toma y los niveles en que se da el proceso de expansión dentro de ese organismo.

## **El crecimiento como complejidad eclesial**

Lo dicho se aplica especialmente a la iglesia. Como un organismo vital, la iglesia está constreñida a crecer. Su crecimiento es parte y parcela de su vida. Dejar de crecer sería dejar de existir. Pero corre también el riesgo de la deformación, que podría asociarse con el crecimiento del cáncer, la hierba mala o la producción consumista.

Hablar del crecimiento de la iglesia es referirse a un fenómeno complejo. En tanto proceso vital, el crecimiento de la iglesia debe verse como un fenómeno corporativo o, como lo ha dicho Alan R. Tippett, “*un cuerpo de partes discretas pero interactuantes*” (2). El crecimiento de este cuerpo se realiza en diversos niveles y varias dimensiones. Esto quiere

decir que para comprender su densidad y complejidad es necesario tener una idea clara de los diversos niveles en que ocurre y las dimensiones del proceso en sí.

¿Cómo crece la iglesia? ¿En qué sentido, y porqué debemos anticipar su crecimiento? ¿Cuáles serían las consecuencias prácticas de una visión clara del mismo para vida y misión de la iglesia? Toda reflexión sería sobre el crecimiento de la iglesia debería responder a estas preguntas. En esta oportunidad nos abocaremos a la primera.

Preguntar *cómo crece la iglesia* es presuponer un análisis empírico de situaciones concretas. Por la observación, la medición y la comparación del crecimiento de iglesias concretas se puede describir cómo se da este fenómeno en la práctica. Sucede, sin embargo, que para poder hacer un análisis de tal envergadura se necesitan ciertos criterios teóricos, puesto que toda acción humana responde a una visión de la vida. El ser humano no sólo existe sino que piensa, reflexiona. De ahí que toda empresa humana lleve implícita ciertos postulados teóricos. La iglesia, en tanto organismo humano, no sólo existe sino que reflexiona sobre sí misma y su razón de ser. Su expansión no se da por accidente ni como un mero reflejo sociológico, sino de conformidad con la visión que tiene de su propia naturaleza y misión en el mundo. Esta visión se deriva, fundamentalmente, de las creencias que forman el conjunto de su fe. Esa fe define la naturaleza de la iglesia, a partir de la cual se puede describir las formas naturales que toma su crecimiento.

### **La iglesia como creación de Dios:**

Preguntar cómo crece la iglesia implica examinar en primera instancia su naturaleza divina, ya que ella es, ante todo, obra de Dios. Dado que el Dios bíblico se presenta como Padre, Hijo y Espíritu, la iglesia deriva su naturaleza de esta realidad trinitaria.

La iglesia es el *pueblo de Dios*. Es un ente compuesto de elementos discordantes, convocados por el Padre para dar testimonio de su amor en el mundo. Es un pueblo en formación, marchando por la historia hasta llegar a su plenitud en la consumación de los tiempos. De ahí que sea pueblo no sólo escogido y apartado, sino disperso y enviado para reproducirse en todas las culturas, entre todos los pueblos y a través de todas las esferas de la vida.

La iglesia es, además, el *cuerpo de Cristo*, integrado por muchos miembros, que interactúan entre sí y desempeñan funciones diversas. Lo que la cabeza es para el cuerpo, es Cristo para la iglesia: el cerebro que dirige su movimiento, balancea su postura, envía y recibe mensajes de sus diferentes partes, haciendo posible el aprendizaje, la memoria y el pensamiento; en fin, controla el proceso de su vida.

La iglesia es también la *comunidad del Espíritu*. Como tal, ha sido engendrada por su gracia y apartada para el servicio por su fuego purificador, que la ha hecho un compañerismo de pecadores que hace eficaz el señorío de Cristo sobre su cuerpo; la preserva y sostienen por su poder. De ahí que sea su morada, el lugar donde se hace más visible su presencia en el mundo y donde se posibilita el encuentro entre Dios y la humanidad. Sin el Espíritu, la iglesia se muere; sin la iglesia, es imposible la continuidad de la misión de Jesucristo.

La iglesia debe crecer en conformidad con su naturaleza divina. Como comunidad del Espíritu, debe crecer en *santidad y comunión*. Como cuerpo de Cristo, debe crecer en *apostolicidad* (misión) y *unidad*. Como pueblo de Dios, debe crecer en fidelidad al obrar de Dios en la historia y en la *celebración* de sus hechos maravillosos. Ese imperativo se desprende de un indicativo: el hecho de que la iglesia, entendida teológicamente, no es ni un accidente histórico ni un producto



humano, sino expresión de la voluntad de Dios y fruto de su obra. De ahí que la primera palabra en cuanto al crecimiento de la iglesia debe ser *teológica*. Un distintivo de la iglesia es, pues, su crecimiento en la *calidad* de su existencia como creación del Dios trino.

### **La iglesia como comunidad de fe**

Pero la iglesia no es un robot divino. Está compuesta de hombres, mujeres y niños de todos los sectores de la vida quienes han respondido al llamado de Dios en Jesucristo por el poder del Espíritu. Es la compañía de los obedientes, los que han oído el llamado del evangelio, se han *arrepentido* de sus pecados y han entregado sus vidas a Dios mediante la fe en Jesucristo. Una característica fundamental de la iglesia es el hecho de que oye la Palabra y *responde en fe* a su mensaje. Ser iglesia es vivir en comunión con Dios y la hermandad de los creyentes, ser embajadora de Cristo en la proclamación del evangelio por toda la tierra, estar sujeta a las enseñanzas y al juicio de la Palabra de Dios y servir desinteresadamente a la humanidad en el amor del evangelio.

Ello se desprende del hecho de que la fe –la confianza en el Hijo de Dios como el cumplimiento de sus promesas, el Salvador del mundo y la revelación de la palabra creadora de Dios– no es estática. No está enterrada en el pasado de un acto único, válido para siempre, sino que es un proceso continuo de confianza en Dios. La iglesia no es sólo una comunidad de personas que confían en Dios, sino también una comunidad de hacedores de su voluntad. Es una comunidad de fe *en crecimiento*. Todavía no ha llegado a su plenitud numérica y orgánica. Necesita cada vez más sabiduría y entendimiento de la Palabra de Dios. Su servicio no es lo que podría y debía ser. En fin, vive en la continua necesidad de “crecer en todo” (Ef. 4:15).

### **El crecimiento integral de la iglesia**

Si el crecimiento es un proceso multidimensional, si la iglesia es una realidad dinámica y compleja y si crece como creación divina y comunidad de fe, entonces se hace necesaria una teoría integral de su crecimiento. Por lo tanto, proponemos la siguiente definición de crecimiento de la iglesia: “*Es un proceso de expansión integral y normal que se puede y debe esperar de la vida y misión de la iglesia como comunidad del Espíritu, cuerpo de Cristo y pueblo de Dios*”. Es un proceso de expansión normal porque, como un organismo vital, la iglesia está capacitada para crecer normal y consistentemente. Y es un proceso *integral* porque debe manifestarse en todos los *niveles* (las bases y el liderazgo, los grupos informales y formales, la congregación y la denominación, agencias ecuménicas, paraeclesológicas y denominacionales) y en todas las *dimensiones*.

## **Un modelo de crecimiento integral**

Para hacer dicha definición operable, se necesita la elaboración de un *modelo* de crecimiento integral. Un modelo es una estructura o mecanismo familiar que sirve de analogía para interpretar un fenómeno natural. Los modelos son usados para desarrollar o modificar teorías, o para hacerlas más inteligibles.

El siguiente modelo intenta hacer justicia a la idea de una iglesia que desea crecer en todo nivel y en toda dimensión. Toma como punto de partida el hecho teológico de la iglesia como creación divina y comunidad de hombres, mujeres y niños inmersos en un peregrinaje de fe, en comunión los unos con los otros, proclamando el evangelio, respondiendo a la Palabra de Dios y sirviendo en amor a la

humanidad. De ahí que relacione las *cualidades* que la iglesia deriva de su naturaleza divina con las *dimensiones* que se desprenden de su vida y misión como comunidad de fe.

### **Cualidades del crecimiento**

Dado que se trata del crecimiento de la iglesia, el criterio fundamental de evaluación debe ser *teológico*. De ahí que aquellas cualidades que emanan de su naturaleza divina como comunidad del Espíritu, cuerpo de Cristo y pueblo de Dios sean en el propuesto modelo las variables del control, los factores contra los cuales se juzga la calidad del crecimiento, o, en otras palabras, los principios de criticidad teológica.

De la antedicha naturaleza trinitaria se derivan tres cualidades o principios distintivos de crecimiento eclesial integral: espiritualidad, encarnación y fidelidad. La *espiritualidad* tiene que ver con la presencia y operación dinámica del Espíritu Santo en el crecimiento de la iglesia: si el crecimiento responde a la inspiración y motivación del Espíritu y refleja sus frutos. Por *encarnación* se entiende el arraigo histórico de Jesucristo en el dolor y las aflicciones de la humanidad y su impacto en el proceso de crecimiento de la iglesia. En otras palabras, ¿hasta qué punto la iglesia está experimentando un crecimiento que refleja la compresión, el compromiso y la presencia de Cristo entre las multitudes desamparadas y dispersas? Por último, la *fidelidad* tiene que ver con la coherencia entre la acción de la iglesia y los propósitos de Dios para su pueblo. Puesto de otra forma, ¿en qué medida responde el crecimiento que está experimentando la iglesia a las acciones de Dios en la Biblia y sus designios en la historia?

### **Dimensiones del crecimiento**

Las anteriores cualidades se correlacionan en el modelo con cuatro dimensiones que

se desprenden de la realidad de la iglesia como comunidad de fe. Dado que la iglesia es una comunidad en camino hacia el reino de Dios, atenta a la Palabra de Dios, que vive en la comunión de sus miembros y está al servicio de la humanidad, su crecimiento debe apuntar en cuatro direcciones: hacia la reproducción de sus miembros, el desarrollo de su vida orgánica, la profundización en la reflexión de la fe y el servicio eficaz en el mundo. Es así como hablamos de cuatro dimensiones: numérica, orgánica, conceptual y diaconal.

Por *crecimiento numérico* entendemos la reproducción que experimenta el pueblo de Dios al proclamar el evangelio y llamar a hombres y mujeres al arrepentimiento de sus pecados y a la fe en Jesucristo como Señor y Salvador de sus vidas; al incorporar a los que responden afirmativamente a una comunidad local de creyentes; y al insertarlos en la lucha del reino de Dios contra las huestes del mal. Esta dimensión es parte fundamental del ser de la iglesia. Necesita nuevos tejidos para mantenerse viva. De ahí la necesidad de una continúa reproducción celular. Además, como pueblo en marcha no podrá llegar a su meta hasta que toda la humanidad haya tenido una oportunidad razonable de escuchar y responder al evangelio.

Designamos *crecimiento orgánico* al desarrollo interno de la comunidad de fe. Tiene que ver con el sistema de relaciones entre los miembros: su forma de gobierno, su estructura financiera, su liderazgo, el tipo de actividad en que invierte su tiempo y recursos, y su celebración cultural. Como un organismo vital, la iglesia no puede contentarse con la mera reproducción de células. Tiene que preocuparse por el buen funcionamiento de todas las partes que conforman su sistema de vida. Estas tienen que ser fortalecidas, cuidadas, estimuladas y bien coordinadas para que el cuerpo pueda funcionar adecuadamente, para que la labro reproductiva no sea

desperdiciada y pueda llegar a su meta final.

Por *crecimiento conceptual* nos referimos a la expansión en la inteligencia de la fe: el grado de conciencia que la comunidad eclesial tiene respecto a su existencia y razón de ser, su comprensión de la fe cristiana, su conocimiento de la fuente de esa fe (las Escrituras), su interacción con la historia de esa fe y su comprensión del mundo que la rodea. Esta dimensión da a la iglesia firmeza intelectual para enfrentarse a todo viento de doctrina, y capacidad crítica para evitar la fosilización y garantizar la creatividad evangelizadora, orgánica y ética.

**“El crecimiento numérico por sí solo se convierte en obesidad; el orgánico, en burocracia; el conceptual, en abstracción teórica; y el diaconal, en activismo social. Y las cuatro dimensiones carecen de integridad teológica si no son motivados y saturados por la presencia del Espíritu, sino se desprenden de la encarnación eficaz del cuerpo de Cristo en las angustias y dolores de la humanidad, y si no se muestran fieles a los designios y la acción de Dios en la historia del mundo en general y de su pueblo en particular”**

Finalmente, entendemos *por crecimiento diaconal* la intensidad del servicio que la iglesia rinde al mundo como muestra concreta del amor redentor de Dios. Esta dimensión abarca el impacto que tiene el ministerio reconciliador de la iglesia en el mundo; el grado de participación en la vida, conflictos, temores y esperanzas de la sociedad; la medida en que su servicio ayuda a aliviar el dolor humano y a transformar las condiciones sociales que han condenado a millones de hombres, mujeres y niños a la pobreza. Sin esta dimensión la iglesia pierde su autenticidad y credibilidad, puesto que sólo en la medida en que logre dar visibilidad y concreción a su vocación de amor y servicio puede esperar ser escuchada y respetada.

Cada una de estas dimensiones tiene que ver con diferentes aspectos de la vida y misión de la iglesia. La *dimensión numérica* tiene que ver con la vida y los conflictos personales de multitudes de hombres y mujeres que viven alineados de Dios, de sí mismos y de su prójimo, sin amor, paz ni esperanza, en necesidad de reconciliación e incorporación al pueblo que Dios está formando en toda faz de la tierra. Son los millones cuya condición espiritual desafía constantemente a la iglesia y de quienes se considera deudora por causa del evangelio.

La *dimensión orgánica* tiene que ver con cuestiones de cultura y contextualización, formación y mayordomía, comunión y celebración. Nos confronta con la necesidad que tiene la iglesia de ser una comunidad autóctona, criolla, que forma a sus miembros, administra su tiempo, talentos y recursos, fomenta la comunión de los fieles entre sí y con su Dios, y celebra su fe en el lenguaje del pueblo del que es parte, incorporando críticamente sus símbolos, creaciones y valores, e identificándose con su situación histórica y social.

La *dimensión conceptual* abarca la esfera lógica y la sicosocial de la vida. Acentúa la necesidad que tiene la iglesia de pensar la fe crítica y reverentemente, al calor de la Palabra y la oración, y de evaluar honesta y concienzudamente, a la luz de la fe y la realidad concreta, las imágenes que se ha forjado de sí misma, de su misión y de su mundo.

Por su parte, la *dimensión diaconal* está relacionada con el aspecto ético de la iglesia y su misión. Tiene que ver con su papel como comunidad al servicio de los otros y su consecuente involucramiento en los problemas y las luchas colectivas y estructurales de la sociedad.

En el modelo en discusión se busca correlacionar las referidas cualidades (o principios críticos) con las mencionadas dimensiones del crecimiento. Así, por ejemplo, al analizar la dimensión numérica no sólo se busca determinar *cuántas* personas están siendo alcanzadas con el evangelio, *cuántas* están siendo incorporadas a la iglesia por conversión y bautismo, por confirmación y transferencia, y *cuántas* están siendo atraídas a sus actividades. Además de la cuantificación de esta información, se procura evaluar el nivel de espiritualidad, encarnación y fidelidad de la iglesia en el proceso de crecimiento (o decadencia) y las razones detrás de éste. Lo mismo ocurre con la dimensión orgánica: no sólo se trata de identificar las variaciones a lo largo de un periodo razonable en cuanto a contribuciones financieras, número y distribución de líderes, tipo de programas, y clase de experiencias litúrgicas y convivenciales, sino también se procura identificar el nivel de espiritualidad, encarnación y fidelidad, observando la intensidad de la vida cultural y comunitaria, la vida devocional y la participación personal de los miembros en las actividades de la iglesia. En la dimensión conceptual se busca identificar la variación entre el conocimiento bíblico, eclesial y teológico de los creyentes, según

su edad en la fe, y el conjunto de creencias de la iglesia (local o denominacional), y la relación entre conocimiento y práctica de la fe, para llegar a una apreciación del nivel de espiritualidad, encarnación y fidelidad de la teología que profesa la iglesia. Finalmente, en la dimensión diaconal se trata de identificar los cambios en el servicio de la iglesia al mundo (examinando el número y tipo de actividades diaconales a lo largo de un periodo razonable), evaluar la eficacia de su servicio liberador y reconciliador a la luz de los resultados concretos y la reflexión bíblica, teológica y social crítica (qué cambios produjo y cómo se justifican a la luz de la Escritura), y medir la intensidad del involucramiento de la iglesia en la sociedad (por medio de encuestas al azar en la comunidad, para determinar la imagen que tienen los vecinos, y en la congregación, para descubrir el nivel de participación social de la membresía). La recopilación de esa documentación hace posible una evaluación de conjunto sobre la espiritualidad, encarnación y fidelidad diaconal de la iglesia.

La correlación entre cualidades y dimensiones del crecimiento puede ilustrarse gráficamente mediante el cuadro de esta página:

CUALIDADES DEL CRECIMIENTO	DIMENSIONES DEL CRECIMIENTO			
	(1)	(2)	(3)	(4)
Espiritual				
Encarnación				
Fidelidad				

- (1) Numérico**
- (2) Orgánico**
- (3) Conceptual**
- (4) Diaconal**

Se puede decir que la iglesia crece *integralmente* cuando recibe nuevos miembros, se expande internamente, profundiza sus conocimientos de la fe y sirve al mundo. Pero crece *cualitativamente* cuando refleja en cada dimensión espiritualidad, encarnación y fidelidad. El crecimiento numérico por sí solo se convierte en obesidad; el orgánico, en burocracia; el conceptual, en abstracción teórica; y el diaconal, en activismo social. Y las cuatro dimensiones carecen de integridad teológica si no son motivados y saturados por la presencia del Espíritu, sino se desprenden de la encarnación eficaz del cuerpo de Cristo en las angustias y dolores de la humanidad, y si no se muestran fieles a los designios y la acción de Dios en la historia del mundo en general y de su pueblo en particular. Sólo integrando las antedichas dimensiones y correlacionándolas con las referidas cualidades se puede hablar de un crecimiento normal, y por tanto, saludable para la iglesia y su misión en el mundo.

### Referencias

- (1) "Spiritual Conflict, en *The New FACE of Evangelicalism*, ed. C. René Padilla, Hodder & Stroughton, Londres, 1976, pp. 209
- (2) Alan R. Tippett, *A Resume of Church Growth Theology and Current Debate*, trabajo inédito presentado ante el Foro de la Facultad del Seminario Teológico Fuller (Pasadena, California) el 16 de marzo de 1981. Copia a mimeógrafo, pp. 3.

### Sobre el autor

Orlando E. Costas fue un conocido autor y misionero puertorriqueño. Falleció en 1987.

### Bibliografía

- Cook, Guillermo. *Profundidad en la evangelización*. San José de Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1975.
- Costas, Orlando. *The Church and Its Mission*. Wheaton (Illinois): Tyndale Press, 1974.
- Costas, Orlando. *Compromiso y Misión*, San José de Costa Rica: Editorial Caribe, 1979.
- Costas, Orlando. "Church Growth as a Multidimensional Phenomenon: Some Lessons from Chile" en *International Bulletin of Missionary Research*, 5:1 (enero), 2-8.
- Geber, Virgilio. *Manual para evangelismo y crecimiento de la iglesia*, trad. Pablo Pérez. Maracaibo: Editorial Libertador, 1973.
- Kammerdiener, Donald R. *El Crecimiento de la Iglesia: ¿Qué es un cómo lograrlo?*. El Paso (Texas): Casa Bautista de Publicaciones, 1975.
- McGavran, Donald A. y Wayne Weld. *Principios del crecimiento de la Iglesia*. Chicago: Editorial Moody; El Paso (Texas): Casa Bautista de Publicaciones, 1975.
- Marikawa, Jitsuo. *Biblical Dimensions of Church Growth*. Valley Forge (Pennsylvania): Judson Press, 1980.
- Owens, Owen. *Growing Churches for a New Age*. Valley Forge (Pennsylvania): Judson Press, 1981.
- Padilla, C. René. *El evangelio hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1975
- Wagner, C. Peter. *Your Church Can Grow*. Glendale (California): Regal Books, 1976. Versión castellana: Editorial Vida. Miami.

# La **mayordomía** de la **creación** como **misión** de la iglesia a partir de la enseñanza del **reino de Dios**

## Introducción

La crisis medio ambiental y el riesgo de los ecosistemas naturales son temas de gran importancia en la agenda mundial al grado que se han realizado numerosas citas cumbres a nivel mundial: la Cumbre de la Tierra en Brasil en 1992, la cumbre de Río en 1997, la Cumbre de Johannesburgo en 2002, y últimamente la Cumbre de Kyoto. Todos estos son avances concertados entre las naciones del mundo con el fin de atenuar los problemas ambientales.

Por ejemplo, solamente en el caso de la amazonía se han talado cerca de 80 millones de hectáreas de bosque amazónico y de estas tierras se han abandonado cerca del 60 por ciento por pérdida de fertilidad en el suelo, lo que causa su posterior erosión. También están en la agenda la destrucción de la capa de ozono —que afecta los hielos polares—, el efecto invernadero causado por la acumulación de dióxido de carbono en la atmósfera, la contaminación de las aguas, y muchos otros.

En este sentido cabe la pregunta: ¿Dónde esta la iglesia?

A fin de reflexionar sobre el papel de la iglesia universal en el tema del cuidado de la creación es que presento el presente artículo que buscará exponer las razones bíblico-teológicas para sustentar la necesidad y el deber de la iglesia de involucrarse en la tarea de la mayordomía

de la creación a partir de la enseñanza del Reino de Dios, precepto que será el punto de partida y uno de los fundamentos claves para sustentar que el cuidado de la creación es parte de la misión de la iglesia, tarea obviada por la mayoría de creyentes evangélicos en el Perú y el mundo.

## Antecedentes: la teología dualista

Hacia los inicios de la iglesia la literatura y el pensamiento griego se extendían por el mundo de la época, incluyendo por supuesto a la filosofía. Ésta era dualista, creyéndose en un antagonismo entre la materia y el espíritu, calificando al espíritu de bueno y a la materia como mala.

Existen dos antecedentes previos que perfilaron esta mentalidad dualista: la mitología griega y el pensamiento filosófico griego. La mitología griega incluía la creencia de que los dioses habitaban en el Pleroma (la plenitud). Estos dioses tenían emanaciones que daban origen a otros dioses menores llamados eones, y las emanaciones de estos eones creaban otros eones inferiores, formándose un tipo de triángulo de jerarquía y perfección. Dentro de los niveles de divinidad, en lo más bajo habían dos dioses: luz (masculino) y verdad (femenino). Luz y verdad engendraron un dios de tipo inferior con características negativas llamado Demiurgo, y este dios fue quien creó el

mundo material, por lo cual se infería que el mundo material era de por sí malo. Estas ideas influenciaron a los gnósticos del siglo I, cuyas enseñanzas fueron rechazadas por la iglesia cristiana.

A nivel filosófico el dualismo generó el deseo de someter la carne mediante disciplinas ascéticas. Pero también surgió el lado extremo de considerar al cuerpo como algo que, por ser malo, no era importante. De aquí al libertinaje desenfrenado no hay más que un paso, ya que se creía que lo realmente importante era mantener el espíritu puro.

El platonismo tuvo gran influencia en el dualismo griego. Al respecto, Sidney Rooy (1) dijo que el mundo concreto y físico de Platón es solo una sombra de lo real. Lo temporal es efímero y sin significado histórico. Escapar de ello significa la salvación.

Dentro del cristianismo las ideas dualistas continuaron, especialmente en los movimientos monásticos de la edad media donde los monjes se internaban en algún monasterio en pos de una vida de mayor gracia, sometiéndose a disciplinas austeras y ascéticas a fin de matar todos los apetitos de la carne. Las ideas ascéticas de la fe siguen influenciando aún hasta nuestros días, considerándose a lo espiritual como tarea exclusiva de la iglesia, y todo lo material o lo vinculado al mundo y la sociedad como secular, mundano, pecaminoso, malo o hasta diabólico.

El dualismo ha influenciado en la vida y misión de la iglesia evangélica hasta hoy, orientándose el trabajo en la iglesia a la predicación de la salvación soteriológica del alma, la vida devocional, la santidad ética a fin de mantener la comunión con Dios, las experiencias extáticas de fe, la búsqueda de una mayor influencia del Espíritu Santo en los creyentes y el énfasis en todo lo vinculado a mundo espiritual de ángeles y demonios. Por el contrario, se ha desestimado como trabajo de la iglesia el

rol del cuidado físico y la búsqueda del bienestar material y social de los creyentes y del prójimo.

Los fundamentalistas, a pesar de su fuerte énfasis en la sustentación de toda práctica a partir de las Sagradas Escrituras, se han aproximado a ella sesgadamente, con los lentes del dualismo que solo enfatiza lo espiritual y no la importancia del bienestar material y social. Otros ejemplos del dualismo en la iglesia contemporánea son las ideas apocalípticas y la escatología premilenialista que alimenta la idea de la inminente venida de Cristo y la imperiosidad de evangelizar al mundo, desestimando los asuntos terrenales.

## La prerrogativa divina: la soberanía de Dios

Permítanme como punto de partida hacer referencia a un dogma fundamental para que, desde allí, abordar los temas del Reino de Dios, el mandato cultural y la mayordomía de la creación: la creencia en la soberanía absoluta de Dios, que para Henry Meeter y Paul Marshall (2) se puede expresar como “*la absoluta soberanía de Dios en las esferas de lo natural y moral*”, de manera que Dios es Señor de nuestras propiedades, bienes muebles e inmuebles, centros de estudios, comercios, centros de trabajo, familias completas, e inclusive dueño de los estamentos públicos.

Al hablar de la soberanía de Dios no podemos pensar únicamente en la providencia de Dios o en el hecho que Él permite que sucedan todas las cosas y que el cosmos funcione conforme a los designios de su voluntad, al grado que aún estén contados los cabellos de nuestra cabeza. En realidad el concepto de la soberanía de Dios se extiende desde su presciencia (o preconocimiento de todo lo porvenir desde los asuntos más insignificantes hasta los hechos de carácter

cósmico) hasta su real dominio sobre todo lo que existe, sea la naturaleza, el hombre y aun las creaciones del hombre. Dios es soberano en toda esfera de la vida y en todo ámbito de la existencia, y además es soberano a nivel de estructuras sociales, como el parlamento o en la asociación de padres de familia de una escuela primaria, de manera que manda que todo el cosmos y cada ser creado viva conforme a su voluntad, sus designios y sus mandatos.

Es común asumir que Dios permite que sucedan las cosas aún en los asuntos más simples de la vida. También es común asumir que Dios ha ordenado una serie de leyes morales-éticas invariables y absolutas, las cuales están registradas también en las Escrituras. Inclusive se puede asumir que Dios diseñó el universo en base a la ciencia y su sabiduría, con leyes físicas. Pero es poco usual que las cosas “seculares” desarrolladas por la sociedad humana sean también consideradas como dominio de Dios.

Dos de los atributos de Dios son su inmanencia y su trascendencia. Dios es inmanente porque esta presente y activo en su creación sustentándola y permitiendo que todo hecho natural e histórico se dé. Pablo (Hch. 17:28) dice que en Dios vivimos, nos movemos, y en Él existimos, lo cual es muy distinto a las ideas panteístas que asumen que todo lo que existe es Dios. La Biblia nos revela que existe una diferencia entre Dios y su creación (al hablar de creación, no asumo una postura creacionista, sino que enfatizo en la diferencia entre Dios y sus criaturas). A esto se refiere la trascendencia de Dios, pues Dios es incomparable y esta por encima de su creación en valor y en asuntos metafísicos.

Dios esta presente en su creación sustentándola y ejerciendo dominio sobre todo suceso o proceso natural. En este sentido Dios es inmanente, pero Dios es trascendente porque Él esta por encima de su creación, es el creador y su existencia no

tiene fin, es eterno y es espíritu. Lo creado no es eterno sino que tiene un inicio y puede tener un final; está inmerso en las limitaciones del tiempo y el espacio.

La soberanía de Dios, su trascendencia e inmanencia nos revela el total dominio de Dios en la esfera de lo natural, lo moral y en lo histórico, y esto manifiesta nuestra necesaria dependencia de Él en humildad, sujeción y obediencia.

Todo lo que hay en el universo es producto de la creatividad de Dios, todo lo hizo bueno, y todo tiene valor a sus ojos. Se puede decir que todo lo hizo Dios por su gracia, es decir, todo lo que existe es un regalo de Dios, un todo armónico, sistematizado y bello. En este sentido, siguiendo la teoría de las redes y de los sistemas, se puede afirmar que Dios no sólo es propietario o dueño de absolutamente todo sino que en vista que la creación es un gran sistema y un todo que debe andar en armonía, el hombre debe cumplir su rol dentro de esta gran red de relaciones ayudando a que el sistema siga funcionando armónicamente.

## El proyecto mayor: el reino de Dios

René Padilla (3) escribió que el énfasis central del Nuevo Testamento es que Jesús ha venido a cumplir las profecías del Antiguo Testamento y que en su persona y obra el Reino de Dios se ha hecho una realidad presente.

La predica de Jesucristo tenia como centro el evangelio del Reino. Juan Bautista predicaba diciendo: “*Arrepentios, porque el reino de los cielos se ha acercado*” (Mt. 3:2); y cuando Juan fue encarcelado Jesucristo comenzó a predicar exclamando lo mismo: “*Arrepentios, porque el reino de los cielos se ha acercado*” (Mt. 4:17). Este pasaje ratifica el imperativo de



arrepentirse pero en pro de la ética del reino de Dios, que implica un volverse a la santidad, a la justicia, a una ética mas amplia, distinta al planteamiento del dualismo griego que ha generado un reduccionismo en la predicación y en la interpretación de las Escrituras, limitándolas y a la vez confinando la obra redentora de Dios de redimir todas las cosas, a todas las personas y a toda la persona.

En Lucas 4:43 Jesucristo dice que “*es necesario que también a otras ciudades anuncie el evangelio del reino de Dios (basileía to theou) porque para esto he sido enviado*”. Según Juan Driver (4), reino es un término fundamentalmente político que implica una amplia gama de relaciones sociales. “Reino de Dios” se refiere a un orden social, el nuevo orden de Dios. En Sinaí presenciamos el advenimiento de Yahveh para reinar sobre su pueblo. Cuando Jesús proclama el reino de Dios percibimos la actividad salvífica de Dios presente en la persona, palabra y hechos del Mesías (Lc. 11:20; cf. Mt. 12:28). El Reino de Dios es el proyecto redentor de Dios para toda la creación. Dios anhela que se rediman las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo, con su entorno social y con el resto de la creación. Por ello el llamado al arrepentimiento es a un cambio de actitud respecto a la manera cómo hemos actuado en esta gama de relaciones.

Dios reina pero nosotros tenemos la tarea de acoger este reino y, a través de su anuncio, lograr este ambiente de justicia y solidaridad para toda la creación. Que Dios reine supone que nosotros, sus hijos, vamos a continuar el anuncio del reino de Dios a través de la misión de los seguidores de Jesús (5).

La Iglesia debe continuar la tarea de extender el Reino de Dios, buscando la redención de todas las relaciones dentro de esta gran red o sistema que es el mundo, pero la tarea será culminada por Cristo en

su segunda venida, donde se instaurara en su plenitud su Reino.

El Reino de Dios es el mensaje de la predica de Cristo que denota la idea del señorío. Cristo es Señor (en griego, Kúrios) y el hecho que se hable de Él como tal va mas allá que sea Señor en lo intimo del corazón o en mi voluntad, sino que Él es Señor de todo lo que existe y su proyecto redentor se ha inaugurado en Él. Su pueblo es el agente del Reino, que lo hace evidente con su vida y sus acciones rumbo a un futuro de establecimiento total del Reino en todo el orden creado, la culminación de toda redención.

Padilla (6) escribió que el Reino de Dios no es meramente el gobierno de Dios sobre el mundo por medio de la creación y la providencia; si ese fuera el caso, no se podría afirmar que fue inaugurado por Jesucristo. El Reino de Dios es, más bien, una expresión del gobierno final de Dios en toda la creación que, en anticipación del fin, se ha hecho presente en la persona y obra de Jesucristo.

Reino de Dios es una realidad presente y a la vez una promesa que se cumplirá en el futuro: ha venido (y está presente entre nosotros) y vendrá (de modo que esperamos su advenimiento). La afirmación simultanea del presente y futuro da como resultado la tensión escatológica que atraviesa todo el Nuevo Testamento, representando indudablemente un redescubrimiento de la escatología “profético-apocalíptica” que el judaísmo había perdido.

No hay ámbito de la vida, la existencia humana y del cosmos que se escape del interés redentor de Dios. Debido a que la iglesia es el cuerpo de Cristo y el instrumento por el cual Dios quiere bendecir a todo el mundo, debe cumplir con el rol de trabajar en la redención de todas las cosas conforme al propósito de Dios. Este proceso será completado con la venida de Cristo por segunda vez.

El Reino se ha hecho una realidad presente en Jesucristo, y su iglesia –los creyentes nacidos de nuevo– debe predicar que el Reino de los Cielos se ha acercado, que el Reino ya está presente y que se avecina el tiempo que la total redención de todas las cosas en Cristo. Por ello se dice que es un “ya” pero un “todavía no”, pues ya se ha hecho presente, pero que en este momento histórico todavía no se ha manifestado en su totalidad todo el actuar redentor que realizará Dios.

Según Padilla (7) el hecho que el propósito de Dios incluya todo el mundo no significa que todos los hombres y mujeres automáticamente pertenecen al Reino. El Reino de Dios es un orden escatológico en el que nadie puede entrar sin reunir ciertas condiciones (Mt. 5:20, 7:21, 18:3; Mr. 10:23ss). El mismo Padilla (8) dijo que ya que el Reino ha sido inaugurado por Jesucristo, no es posible entender correctamente la misión de la iglesia aparte de la presencia del Reino. 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 por medio de la acción y el servicio social.

El hecho que Dios quiere redimir todas las relaciones dentro del sistema de todo lo creado implica que la misión de la iglesia debe apuntar a la evangelización, el compromiso social y la mayordomía de la creación. Padilla (9) explicó que el símbolo del Reino de Dios apunta a la realización de la voluntad de Dios en relación con la creación de una nueva sociedad, caracterizada por la justicia y la paz, liberada del pecado y de sus consecuencias. Hablar del Reino de Dios es hablar del propósito redentor de Dios en Cristo Jesús que abarca toda la creación.

Pedro Arana (10) dice que este es el discipulado que entiende que Cristo es el Señor: que ningún área de la vida humana debe ser ajena a su señorío. Esta es la misión que puede hacer que la iglesia sea

una iglesia conquistadora; que no huya de los poderes de este mundo, sino que entronice a Cristo Jesús en toda área de la vida humana.

El documento final del Congreso Latinoamericano de Evangelización CLADE 3, en el ítem “El evangelio y el Reino de Dios” dice que “*El Rey Jesucristo se ha encargado y llama a su comunidad a hacer lo mismo en el mundo. Seguirle como sus discípulos significa asumir su vida y misión*” (11).

El compromiso encarnado y sacrificial por redimir todas las relaciones debe ser la misión de la Iglesia como continuación de la misión de Jesucristo; por ello la Iglesia debe asumir la vida y la misión de Jesucristo.

Según Padilla (12), de acuerdo con la voluntad de Dios, la iglesia es llamada a manifestar el Reino de Dios aquí y ahora tanto por lo que hace como por lo que proclama. Y en vista que la misión de la iglesia debe ser la misión de Jesús, y que la misión debe ser abarcante, he aquí el por qué se le llama integral: busca ser fiel a todo el encargo de Dios a los cristianos. Debe ser una misión completa, no incompleta; integral, no mutilada; holística, no sesgada.

Padilla (13) escribió que tanto la evangelización como la responsabilidad social pueden entenderse únicamente a la luz del hecho de que en Cristo Jesús el Reino de Dios ha invadido la historia y ahora es una realidad presente a la vez que una esperanza futura, un “ya” a la vez que un “todavía no”. En línea con esto, el Reino de Dios no es el “mejoramiento social progresivo de la humanidad”, según la cual la tarea de la iglesia es transformar la tierra en cielo, y esto ahora, ni “el reinado interior presente de Dios en las disposiciones morales y espirituales del alma, con base en el corazón”. Más bien es el poder redentor de Dios, liberado en la historia, que trae buenas nuevas a los

pobres, libertad a los cautivos, vista a los ciegos y liberación de los oprimidos.

Rene Padilla (14) cita a Dietrich Bonhoeffer para enfatizar que hay dos maneras de eludir la responsabilidad cristiana en relación con el Reino de Dios. La primera es evadirse del mundo, la segunda es secularizarse. Nos evadimos del mundo cuando hacemos del Evangelio un mensaje religioso que no guarda relación con la tierra. “Uno salta más allá del presente, desprecia la tierra, y es mejor que ella, porque al margen de las derrotas temporales posee victorias eternas muy fáciles de alcanzar”. Es la posición de la iglesia que no quiere comprometerse con la sociedad que la rodea; que prefiere vivir en “las eternas praderas”, por encima de las penas y sinsabores que aquejan al género humano (...) Por otra parte, nos secularizamos cuando, sin ser ateos, nos olvidamos que Dios es el Señor de la tierra y nos dedicamos a defender su causa y a construir su Reino por cuenta propia.

Una iglesia cuya misión está centrada en las necesidades individuales e interiores del ser humano como la devocionalidad o la sanidad emocional no hace sino responder a una predicación reduccionista, dualista, cuyo origen en Latinoamérica está en las misiones de fe y la obra de iglesias con ideología fundamentalista y premilenialista.

Juan Driver (15) escribió que en el “evangelio del reino” encontramos el proyecto salvífico de Dios que incluye a una nueva humanidad viviendo en una creación restaurada caracterizada por relaciones sanadas con el Creador, con los demás humanos y con el resto del orden creado. También afirma (16) que según la visión bíblica la iglesia es comisionada a continuar la misión del Mesías Jesús. Al igual que Jesús, proclamamos el reino de Dios mediante nuestros hechos y dichos. Al igual que Jesús, nos dedicamos a esas actividades que son propias del reino, que son auténticos signos del reinado de Dios

en nuestro medio. Y juntamente con Jesús, rogamos a Dios con fervor: “*venga tu reino. Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra*”.

## La tarea encargada: el mandato cultural

El rol conservador de la naturaleza no es un mandamiento nuevo. Su existencia se remonta al mismo origen de todas las cosas. Al remitirnos al libro de Génesis encontramos lo que los teólogos denominan el Mandato Cultural, para lo cual citamos lo que dice Génesis 2:15:

*“Tomó pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto del Edén, para que lo labrara y lo guardase”*

La cultura se define como la acción de cultivar o como el estado que resulta de dicho cultivo. Para Meeter y Marshall (17) cultivar significa “entrenamiento”, “disciplina” o cualquier refinamiento que resulte en el mejoramiento ya sea de plantas, animales o seres humanos. Me aúno a Meeter y Marshall (18) al afirmar que la cultura humana trata no sólo del desarrollo de una sino de todas las áreas de la vida humana.

Lo que Dios da es la naturaleza, pero lo que el hombre hace es “cultura” o “cultivo”, de allí viene el nombre Mandato Cultural. Desde cultivar la tierra hasta desarrollar la cultura en su concepto más amplio, que incluye hacer ciencia y también arte. En este mandato de hacer cultura, según Juan Arroyo (19), está implícita la investigación científica, cuyo propósito es comprender y sistematizar el mundo natural. Aquí está el estatuto de la concesión divina para la inmensa variedad de la actividad humana: agricultura, ganadería, tecnología, industria, manualidades, filosofía y artes, los que de acuerdo al cristianismo son

dones de Dios para el enriquecimiento de la vida del hombre en comunidad.

Dios es Señor de la ciencia y del arte, y le ha dado al hombre el desarrollarlas haciendo uso de un atributo comunicable: la creatividad. En este sentido, Arzemi Hoffmann (20) escribió que innegablemente el ser humano recibió de su Creador un encargo muy especial.: acogió la dignidad de ser imagen y semejanza de Dios. Solamente el ser humano tiene la capacidad de intervenir conscientemente en la creación. Posee una inteligencia que no es instintiva. El ser humano es capaz de crear a partir de lo que Dios creó. Es capaz de controlar y alterarse a sí mismo y a su medio. Es un ser cultural.

Meeter y Marshall (21) afirman que el ser humano fue hecho a la imagen de Dios. Así como Dios es rey sobre el universo y ha llevado a cabo muchas y nobles cosas en la creación que hizo, así también le ha dado al ser humano –que es su imagen– control sobre la naturaleza para desarrollar muchas potencialidades que hay tanto en ella como en el ser humano mismo. La cultura es la ejecución de este mandato divino. John Stott afirma que *“en su progresivo control de la tierra, el hombre no ha invadido la esfera privada de Dios para arrebatarse el poder; ni mucho menos ha creído llenar los espacios en los cuales Dios se solía esconder, de manera de poder ahora prescindir de Él. Quizás el hombre no lo haya sabido, ni lo haya reconocido humildemente, pero en toda su investigación e ingenio, lejos de usurpar las prerrogativas o el poder de Dios, ha ejercido el dominio que Dios le dio”* (22). Esto significa que el hecho de descubrir los misterios del cosmos y de la vida no es sino cumplir con el rol que Dios ya nos había encomendado a todos.

## La función respecto a la naturaleza: la mayordomía de la creación

El mandato cultural sirve como fundamento para introducirnos en la mayordomía de la creación, cosa que ya tiene implicancias directas en el cuidado del medio ambiente y la conservación de los ecosistemas naturales de manera sustentable.

John Stott (23) dijo que si el dominio de la tierra nos ha sido delegado por Dios con miras a que cooperemos con Él y compartamos sus frutos con los demás, somos responsables delante de Él por nuestra mayordomía. No tenemos derecho a hacer lo que queramos con el medio ambiente natural; no es nuestro para que lo tratemos a nuestro antojo (dominio no es sinónimo de destrucción). Ya que ha sido puesto a nuestro cargo debemos administrarlo responsable y productivamente por nuestro propio bien y el de las generaciones subsiguientes.

Génesis 1:26-27 dice:

*“Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.*

*Y creo Dios al hombre al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, varón y hembra los creó.*

*Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”*

Dios le dio dominio al hombre sobre la tierra haciéndolo mayordomo, pues el auténtico dueño y propietario es Dios mismo. Según Juan Arroyo (24), “Fructificad” y “multiplicaos” son mandatos impartidos a todas las criaturas vivientes. Pero los de “sojuzgar” y “reinar” son dados sólo a la humanidad. Gn. 1:26 y Gn. 2:16 llegan a ser citas paralelas que nos revelan cómo el hombre debe realizar su tarea de mayordomía de la creación, cuál debe ser su accionar, cuál debe ser su rol, sus límites y sus posibilidades.

Gn. 1:26 habla de “dominar”. Según Hoffmann (25), “dominar” no significa que el ser humano, que tiene el mismo origen que las demás criaturas, se enemiste con ellas. Dominar no significa destruir, sino guardar, administrar, cuidar. Dominar queda mejor explicado en los verbos cultivar y guardar la creación. De esta manera, el ser humano se convierte en verdadera imagen y semejanza de Dios. El ser humano es su colaborador y auxiliar para que la dignidad de la vida sea perpetuada en toda la creación y por todos los tiempos. La creación, cuando no es agredida, produce alimento en abundancia para que todos vivan en plenitud.

Respecto a Gn. 2:15, donde dice que *“El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para labrarlo y cuidarlo”*, Juan Arroyo (26) dice que la responsabilidad humana se describe por dos verbos que son traducidos como “labrar” y “cuidar”. “Labrar” también puede traducirse como “trabajar” o “servir”. En realidad, es la palabra básica del hebreo para “servir” o “ser esclavo de”. “Cuidar” puede traducirse por “observar”, “mirar” o “preservar”. El significado específico de las dos palabras es que ambas describen acciones emprendidas primariamente no para beneficio del sujeto sino en beneficio del objeto de la acción. Por lo tanto, la tarea del hombre respecto a la creación es de protegerla, buscar su bienestar y, paralelamente, obtener sustento de la misma de manera

respetuosa, responsable y conciente. En este sentido el ser humano debe ser consecuente al usufructuar la naturaleza sin estropear la tarea de cuidarla y sin causar daños que perjudiquen el orden armónico ya establecido por Dios.

Juan Arroyo (27) afirma que los mandatos tienen que ver con “sojuzgar” y “gobernar”, pero, al mismo tiempo, con “servir” y “preservar” la naturaleza y ella incluye a los animales salvajes, las plantas y la tierra. Es en esta manera de relacionarse con la creación que demostramos la imagen de Dios; es decir, llevando la marca del servicio que da de sí mismo como lo ha demostrado el propio Creador. En este sentido la autoridad del ser humano sobre la creación es una autoridad validada por el servicio a la creación. Más aún, como escribió Arzemiro Hoffmann (28), la forma como la sociedad humana cumpla el mandato del Creador de “cultivar y guardar” la buena creación (Gn. 2:15), determinará la supervivencia del ser humano y de todas las especies creadas.

Para la tarea de ser agente del Reino de Dios y mayordomo de la creación se debe responder a una llamada de Dios, y Dios mismo da la vocación a quien llama para esta tarea. El origen del término vocación es exclusivamente teológico, que expresa una relación directa entre Dios y el hombre. La raíz griega del término vocación en el Nuevo Testamento es *Kaleo*, que significa “llamar”. De este verbo se deriva *Klésin* que se traduce “llamado” y “vocación”.

Don Miguel de Unamuno, pensador español y existencialista, luchaba por encontrarle sentido a la vida (a la suya, a la del hombre y a la del mundo). Él escribió: *“Esto de la propia vocación es acaso el más grave y más hondo problema social, el que está en la base de todos ellos. La llamada por antonomasia cuestión social es acaso, más que un problema de reparto de riquezas, de productos de trabajo, un problema de reparto de vocaciones”* (29).

En Gn. 2:15 se nos muestra cómo Dios mismo le da una vocación al hombre asignándole un oficio: el de labrar y guardar el huerto de Edén. Es este un llamado de Dios y es una vocación en el hombre que apunta a su realización personal. Aquí, Dios manda al hombre a cultivar, a hacer cultivo, a hacer cultura, sea ciencias o arte, a cuidar la creación, a usufructuar la naturaleza sin perjudicarla. A estas tareas fue “vocado” o llamado el hombre.

De semejante forma Dios entrega una vocación al creyente para servir en algún ministerio cristiano, dándole dones para trabajar en evangelismo, enseñanza u otro ministerio, pero si alguien es llamado a la tarea social o a cuidar el medio ambiente y el hábitat natural, debe realizarla como un agente del Reino dando testimonio de su fe. Una cosa debe quedar clara: toda la Iglesia está llamada a realizar una misión integral, y sus diferentes miembros deben tomar parte en cada una de las tareas de la misión.

Según Stott (30), Dios estableció un orden en la creación. Coloco al hombre a la mitad del camino entre Él mismo como Creador y el resto de la creación, pues formamos parte de ella y tenemos rango de criatura. Conjugamos la dependencia de Dios con el dominio de la tierra. Somos parte de las criaturas de Dios pero también mayordomos de las demás criaturas y de todo lo que existe; en este sentido el atentar contra la armonía del universo generará consecuencias negativas en todas las criaturas, incluyéndonos a nosotros, pues también compartimos el mismo hábitat y somos, en cierto sentido, dependientes de la armonía del resto del cosmos para vivir. E.F Shumacher cita una afirmación de Tom Dale y Vernon Gill Carter: *“El hombre, sea civilizado o salvaje, es una criatura de la naturaleza (no es el señor de la naturaleza). Debe conformar sus acciones dentro de ciertas leyes naturales si es que desea mantener su dominio sobre el medio ambiente”* (31).

## La conducta a seguir: ética ambiental

Juan Stam (32) escribió que la verdad, vislumbrada por primera vez en los relatos bíblicos de la creación y aclarada después en la ciencia moderna, es que Dios ha creado el universo sobre leyes que estamos obligados a respetar, igual que en el caso de los demás mandamientos que nos ha dado. Cuando abusamos de la tierra, nos envilecemos y también la envilecemos (Is. 24:3-6; Jer. 4:12-26; Os. 4:1-3). Cuando nos creemos dueños soberanos de la tierra para explotarla como nos viene en gana, volvemos a repetir el mismo pecado de Génesis 3: querer erigirnos en dioses, dueños de la creación y no mayordomos, poniendo nuestra ley por encima de la ley de Dios (comer del árbol del conocimiento del bien y del mal ecológicos), dejando rotas nuestras relaciones tanto con Dios como con la tierra. La falta de respeto a las leyes del medioambiente (la creación) podría llamarse el “pecado ecológico original”.

Roy May (33) piensa que la crisis ambiental es una crisis de relaciones, que preocupa tanto a la ecología como a la ética puesto que ambas tratan de modo particular con las relaciones que posibilitan la vida. La ética y la ecología convergen en la crisis ambiental. La crisis del medio ambiente no es solamente de las ciencias y la tecnología: *es una crisis ética*.

Las relaciones dentro del orden del cosmos, sea entre el hombre con Dios, del hombre con el resto de la humanidad y de la humanidad con el resto de la creación está gobernada por normas de conducta, por la ética y la moral. Y las distorsiones en estas normas de conducta afectan las relaciones dentro de toda la red o el todo armónico de la creación, por ello parte del testimonio de la Iglesia debe ser la restauración de las relaciones del hombre

con el resto de la creación como una de las muestras del verdadero arrepentimiento.

May (34) cita los principios o imperativos categóricos que propone Leonardo Boff:

1) Obrar de tal modo que los efectos de nuestras acciones no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida, como fue articulado por el filósofo Hans Jonas (1995). Este es el principio de la responsabilidad.

2) Es bueno todo lo que conserva y promueve a todos los seres en su equilibrio dinámico, especialmente a los vivos y, entre los vivos, a los más débiles y amenazados; malo es todo lo que perjudica y hace desaparecer a los seres o destruye las condiciones de su reproducción y desarrollo. Este es el principio de la compasión.

La actividad humana debe ir acompañada de la norma ética de cuidar y proteger el medio ambiente y el ecosistema circundante ya que es una orden dada a todo ser humano. Su desacato es una falta a las normas divinas, es decir, un pecado. En este sentido toda actividad humana debe realizarse en armonía con el normal desarrollo de la vida en su entorno, por eso cabe hacer una crítica a la actividad productiva humana en todo el mundo, pues el sistema económico mundial está orientado a mantener una dinámica que atenta contra la biodiversidad, contra el hábitat natural, contra el medio ambiente. El sistema de producción en el que vivimos nos lleva a pecar contra la creación y contra Dios. Por esto, es un sistema o una estructura pecaminosa y perversa.

May (35) afirma que no se puede negar que en el fondo los males que aquejan a la humanidad y a la Tierra son espirituales y morales; no obstante, estima que sería mucho más adecuado entenderlos como problemas materiales que demandan soluciones materiales. Identificar la crisis como crisis del espíritu no reconoce cuán

profundamente el espíritu está formado por la realidad material de la vida.

Lastimosamente el discurso de la Iglesia en América Latina ha sido por mucho tiempo enfocado a temas espirituales pero de espaldas a la realidad y sin buscar la redención o liberación de todas las relaciones. Por ello, aunque la Iglesia haga énfasis en temas espirituales es probable que se encuentre en crisis, pues su discurso se ha divorciado de gran parte del abanico de asuntos éticos. La tarea que está cumpliendo la iglesia está limitada sólo a algunos aspectos del espectro de la obra libertadora de Cristo, respondiendo a una prédica reduccionista, dualista, subjetiva y escapista del mundo.

John Stott (36) escribió que si el dominio de la tierra nos ha sido delegado por Dios con miras a que cooperemos con él y compartamos sus frutos con los demás, somos responsables delante de él por nuestra mayordomía. Ya que ha sido puesto a nuestro cargo debemos administrarlo responsablemente y productivamente por nuestro propio bien y el de las generaciones subsiguientes.

## La redención cósmica como plan de Dios: la nueva creación

Según Juan Stam (37) todo el mensaje de la Biblia se desenvuelve entre dos relatos de creación, desde Génesis 1:1 (*“En el principio creó Dios los cielos y la tierra”*), pasando por Isaías 65:17 (*“He aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra”*), hasta Apocalipsis 21:1 (*“He aquí vi nuevos cielos y nueva tierra”*). Los primeros relatos revelan el propósito de Dios para su creación. La coincidencia exacta de la terminología (con una sola diferencia básica: el adjetivo “nuevo”) no puede ser casualidad. Indica claramente que la Biblia

narra la marcha desde la creación original hasta la creación final que culminará la acción redentora de Dios. No se puede negar que la intención de Dios es hacer todas las cosas nuevas, pues toda su hermosa creación ha sido estropeada y sufre a causa de la caída, por lo cual Dios desea recrear todas las cosas para que exista un eterno shalom en toda su nueva creación.

Según Driver (38) se percibe a la iglesia colocada entre lo que Dios ha hecho en el pasado y lo que Él hará en el futuro mediante sus obras creadoras en la marcha de la historia de la salvación hacia su desenlace final. La iglesia es un eslabón clave en la cadena de los actos creadores de Dios, ya que es nueva creación y nueva humanidad. Estas imágenes apuntan hacia la misión de la iglesia como signo divino de ese futuro.

Driver (39), a partir del pasaje de Santiago 1:18, puntualiza que el texto implica que la iglesia no es, en sí, la nueva creación. Es solamente la primera entrega de la nueva obra creadora de Dios. La imagen de las primicias es tomada de las prácticas cúlteras en Israel, y no se equivoca al afirmar que la iglesia no es la nueva creación, es sólo un anticipo de todo ese nuevo orden de cosas, es la antelación de un nuevo cosmos libre de las consecuencias del pecado, donde habrá justicia y paz.

Según Driver (40) como primicia de la nueva creación, la iglesia es el “anticipo del futuro”. La vida y misión de la iglesia consiste en la realización de la “presencia del futuro”. Existe una tensión entre la iglesia y el mundo. Las dos creaciones, la creación original estropeada y la nueva creación restaurada según la imagen de su Creador, no co-existen en igualdad de condiciones. La intención divina para el futuro está expresada en la nueva creación, más bien que en la vieja.

En vista que la misión de la iglesia es vivir los valores del Reino y trabajar en la redención de todas las relaciones en beneficio de todo el mundo, la iglesia no está haciendo otra cosa que “hacer presente un poco del futuro”. La iglesia debe tratar de buscar que lo bello de la nueva creación se dé en el presente, *he aquí su rol histórico*.

En este sentido la iglesia debe involucrarse en tareas de cuidado de especies, espacios naturales y el medio ambiente, a fin de que sea lo más parecido a un huerto del Edén, embelleciéndolo, haciendo uso de los recursos sin afectar el balance natural del ecosistema, buscando que el sistema subsista para que continúe la vida y asegure la de las generaciones futuras.

Stam (41) afirma que una auténtica conversión a un evangelio integral —a las buenas nuevas de la creación— debe conllevar, por toda la lógica y fuerza de la Palabra de Dios, una conversión genuina hacia nuestro deber cristiano de la mayordomía del medio ambiente.

## La misión de la iglesia: la misión integral y el cuidado de la creación

La misión suele relacionarse a la evangelización en lugares distantes de la iglesia o trabajar para alguna agencia misionera. Sin embargo, el concepto de misión ha venido evolucionando hacia todo lo que debería hacer la iglesia en el día de hoy.

John Stott (42) define a la misión como holística (holismo: integral e integrador) afirmando que este holismo consiste en trabajar interdependientemente dos áreas de la vida de la comunidad de creyentes: la evangelización y la responsabilidad social (Lausana, 1974). La misión integral, o



misión holística, se refiere a toda la integralidad del rol de la iglesia, junto con el trabajo abarcante que debe cumplir el Cuerpo de Cristo en el mundo y en la historia, no limitando su accionar a la evangelización (anuncio de la salvación soteriológica de las personas para la liberación de la condenación eterna de los convertidos) y el discipulado (capacitación y pastoreo de los creyentes en una vida de santidad en el lenguaje, los pensamientos, las actitudes, vida sexual, moral, etc.)

La misión integral es la misión de Jesucristo, quien se interesó en la totalidad del ser humano y en todos los seres humanos, sean creyentes o no creyentes. De esto nos da razón el pasaje de Mateo 9:35-38: *“Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Y al ver las multitudes, tuvo compasión de ellas; porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor. Entonces dijo a sus discípulos: A la verdad la mies es mucha, mas los obreros pocos. Rogad, pues, al Señor de la mies, que envíe obreros a su mies”*

Muchas veces cuando una persona con una formación dualista se aproxima a este pasaje, lo asocia únicamente con la evangelización. Si nos acercamos con otra óptica vemos que Jesús enseñaba, predicaba el evangelio del reino y sanaba a los enfermos. Él se interesó por las necesidades espirituales, físicas y materiales de la gente, recalando su especial interés por los marginados, los excluidos, los “desechables”. Si analizamos sus enseñanzas a través de los evangelios encontramos preceptos en pro del arrepentimiento, de la justicia social, de una santidad que va más allá del lenguaje o de lo sexual.

El documento *“La Relación entre la Evangelización y la Responsabilidad Social”* publicado por Visión Mundial,

afirma: *“Nos parece que la evangelización y la responsabilidad social han estado íntimamente ligadas entre sí a lo largo de la historia de la iglesia, aunque esa relación ha sido expresada de diferentes maneras. A menudo los cristianos han participado en ambas actividades sin reparar en ello ni sentir la necesidad de definir lo que estaban haciendo o por qué. Así, pues, el problema de esta relación... es relativamente nuevo y es de importancia particular, por razones históricas, para los cristianos evangélicos”* (43). Juan Wesley (44) afirmó: *“No creo en la vida cristiana que no comienza con la conversión, y no creo en la conversión que no termina en el compromiso social”*.

Dios demanda arrepentimiento por pecados que se dan en todas las esferas de la vida, desde la personal o familiar hasta la social o ciudadana. Cristo pide santidad y una conducta ética en todas estas áreas. Esto es trabajar en la misión integral, enfocados en involucrarse en la redención de todas las relaciones y de todo el mundo. Este es el proyecto del Reino de Dios.

Una de estas relaciones son las ecológicas y medioambientales (extracción de recursos naturales, protección ambiental, conservación y desarrollo sustentable). Aquí se encuentra la mayordomía de la creación, como parte inherente de la misión de la iglesia. Por ello, la mayordomía de la creación es parte ineludible de la misión de la iglesia, lo cual no se debe obviar ni olvidar.

## Referencias

(1) Padilla, René (Edit.). Bases Bíblicas de la Misión. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998, p.12

(2) Meeter, H y Paul Marshall. Principios Teológicos y Políticos del Pensamiento Reformado. Grand Rapids: Libros Desafío. Pag.24

- (3) Padilla, René. La misión de la Iglesia a la luz del reino de Dios, En: Al Servicio del Reino en América Latina. San José de Costa Rica: Visión Mundial, 1991. Pag.17
- (4) Driver, Juan. Imágenes de una iglesia en misión. Guatemala: Semilla, 1998. Pag. 61.
- (5) Artículo titulado Misión y Visión de la AGEUP, En: Guía Estudiantil AGEUP. Lima, AGEUP, 2002.
- (6) Padilla, René, Ibid. Pag. 23
- (7) Ibid. Pag. 25
- (8) Ibid. Pag.23
- (9) Padilla, Rene. Los Derechos Humanos y el Reino de Dios. Lima: Puma, 1992. Pag. 42
- (10) Arana, Pedro. Bases bíblicas de la misión integral de la iglesia, En: Al Servicio del Reino en América Latina. San José de Costa Rica: Visión Mundial, 1991. Pag. 41
- (11) Documento Final CLADE 3.
- (12) Padilla, René. La misión de la Iglesia a la luz del reino de Dios, p.28
- (13) Op. Cit. Pag. 27
- (14) Padilla, Rene. La misión del reino de Dios. En: Revista Iglesia y Misión, Kairos, Nro. 52, Vol. 14, Abril-Junio 1995. Buenos Aires, 1995, p. 4
- (15) Ibid. Pag. 63
- (16) Ibid. Pag. 69
- (17) Ibid. Pag. 67
- (18) Ibid. Pag. 68
- (19) Arroyo, Juan. Guardianes de la Tierra,. Lima: Puma, 1995. Pag. 110
- (20) Hoffmann, Arzemiro. La creación gime y se angustia...Responsabilidad ecológica de los cristianos, En: La misión de la Iglesia. San José de Costa Rica: Visión Mundial, 1992. Pag. 412
- (21) Ibid. Pag. 68
- (22) Stott, John. La Fe Cristiana Frente a los Desafíos Contemporáneos. Nueva Creación. Pag. 129
- (23) Ibid. Pag.132
- (24) Ibid. Pag. 110
- (25) Ibid. Pag. 412-413
- (26) Ibid. Pag. 111
- (27) Ibid. Pag. 111-112
- (28) Ibid. Pag. 410
- (29) de Unamuno, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida. New York: Las Américas Publishing Co. Pag. 196
- (30) Op cit.
- (31) Tom Dale y Vernon Gill Carter, Topsoil and Civilization, 1955, citado por E.F. Schumacher en Lo pequeño es hermoso, Pag.87
- (32) Stam, Juan. Las buenas nuevas de la creación. Buenos Aires: Kairos, 2003. Pag.92
- (33) May, Roy, Etica y Medio Ambiente. San José de Costa Rica: DEI, 2002. Pag. 41
- (34) Ibid. Pag. 101
- (35) Ibid. Pag. 103
- (36) Ibid. Pag.132
- (37) Ibid. Pag.11
- (38) Ibid. Pag. 70
- (39) Ibid. Pag. 76-77
- (40) Ibid. Pag. 78
- (41) Ibid. Pag. 92-93
- (42) Artículo titulado Misión y Visión de la AGEUP, En: Guía Estudiantil AGEUP. Lima: AGEUP, 2002.
- (43) citado en el documento “La relación entre la evangelización y la responsabilidad social”, publicado en la revista Carta de Liderazgo

Cristiano. Nro. 14. Setiembre de 1989. Lima:  
Visión Mundial, 1989

(44) citado por Cavalcanti, Robinson. Ponencia teológica titulada "Evangelio y política" presentada en el Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización CLADE III. 2 de septiembre de 1992

### **Sobre el autor**

Es Ingeniero Agrónomo (Universidad Nacional Agraria La Molina), y candidato a Maestría en Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA). Es miembro fundador del Instituto Nueva Creación y del Instituto de Ciencias Políticas, Investigación y Promoción del Desarrollo Nueva Humanidad. De hogar metodista, es ahora miembro de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera de Lince. Es Coordinador del Proyecto TyC (Tecnología y ciencia), consultor y empresario.



## La hermenéutica de los **amigos de Job**

*“Nosotros vemos el mundo a través de nuestros paradigmas” (1)*  
Joel Arthur Barker

Dice Jorge Luis Borges que el objetivo del escritor de Job fue “*demostrar que (...) no podemos aplicar ningún epíteto humano a Dios; no podemos medirlo según nuestras medidas*” (2), que es precisamente lo que Elifaz, Bildad y Sofar estaban haciendo al argumentar y meditar sobre los males de Job y su “segura” causa. Racionalizar a Dios es algo que, de la misma forma que el problema del dolor humano, trasciende toda época ya que muchos escritores y filósofos han reflexionado intensamente sobre el sufrimiento en todos los tiempos, desde los escritos babilónicos hasta la actualidad. A la vez, la actitud tan humana de creer que Dios piensa como nosotros o que debería seguir un cierto patrón de conducta predefinido por los seres humanos es vista con diáfana claridad desde el patriarcado hasta, lamentablemente, nuestros días. Cuántos pastores claman desde el púlpito o desde las oficinas de consejería: “Dios dice que...” cuando en verdad no es el Señor sino un modelo teológico, una creencia particular, una postura, una premonición, un temor, o quizá un trauma infantil quien habla a través del pastor. Creamos un paradigma humanista con fragancia teocéntrica y lo elevamos a la categoría “divino”, sin más razón que la experiencia, la tradición o la sabiduría, como hicieron los amigos de Job. Este es un error viejísimo del cual Dios advierte y exhorta a través de una lectura seria del libro de Job: *no debemos caer en él*.

Para analizar la racionalización de Dios que hacen los amigos de Job planteamos el criterio hermenéutico en el que nos vamos a basar; luego describimos la teología de

los amigos en el caso particular de cada uno de ellos; finalmente contrastamos esta teología con el criterio hermenéutico predefinido desde dos puntos de vista (el de los dichos y el del triple planteamiento) y reflexionamos brevemente sobre el resultado del contraste.

### Criterio exegético

¿Qué pautas pretendo utilizar en el presente artículo para analizar el tema planteado? Martínez, con respecto al análisis exegético de Job, nos dice que es necesario “... [estudiar] *las declaraciones de cada uno de los personajes que intervienen en el dialogo a la luz de su propia teología, y determinense hasta qué punto expresan una verdad totalmente válida, son una verdad a medias o constituyen un error. Tanto Job como sus amigos hicieron afirmaciones maravillosas; pero de los labios de todos ellos salieron grandes dislates. El intérprete ha de dar a cada frase el valor que le corresponde*” (3). Este principio fundamental será la referencia para auscultar las ideas subyacentes a los dichos de los amigos de Job.

### Teología de los amigos

El principio básico por el que discurría el pensamiento de los amigos de Job era bastante antiguo y sobrevivió, inclusive, hasta los tiempos de Jesús (4). Mackenzie nos ilustra al respecto y dice que “*siempre*

*se había tenido por axioma que Yahvé era justo y fuente de justicia. Pero esta justicia podía ser entendida en dos formas completamente distintas. Desde el punto de vista de los desamparados y oprimidos, la justicia significaba liberación, salvación; los jueces de Israel son los héroes y campeones, que salvaban al pueblo de Yahvé de la opresión... [por tanto] los participantes de su alianza debían tener, naturalmente, seguridad y bienestar. Pero si estos partícipes de la alianza se volvían desleales y actuaban como enemigos, entonces no tenían más remedio que conocer la otra cara de la justicia, que significaba destrucción. Esto fue, según los profetas, lo que le sucedió a Judá en el exilio... al mismo tiempo los maestros de la sabiduría subrayaban la eficacia de una vida justa. En sus esfuerzos por comprender la existencia humana, trataban de reducir los elementos arbitrarios e imprevisibles de la vida. Afirmaban la existencia de unas leyes morales que gobiernan la vida, cuyo custodio y garante es Dios” (5). Este principio o ley es llamado el de la **justicia retributiva**, a la que los tres amigos “en forma diversa pero muy similar... responden: a la culpa corresponde la pena, a la justicia, el premio” (6). Esta diversidad de forma puede sistematizarse de la siguiente manera:*

- a) Elifaz: Teología de la Experiencia.
- b) Bildad: Teología de la Tradición.
- c) Zofar: Teología del Legalismo

Entonces tenemos una idea general con tres vertientes diferentes. Lo general es presentado por Elifaz en la forma de la teoría de la retribución “*afirmando la universalidad de la pecaminosidad humana: todos somos pecadores (Job. 4:17-21), todos causan infelicidad (5:5-7), todos deben agradecer a Dios la prueba-purificación (5:17-26). “se cosecha lo que se siembra” (4:8). Quien ama el mal, recibirá lo que ama. Quien siembra el*

*bien, cosechará bienes” (7). Mackenzie menciona lo mismo pero en otra circunstancia del libro de Job también para el caso de Elifaz: “[Este] toma casi al azar la lista de crímenes sociales que podía cometer impunemente un individuo rico y poderoso en el mundo antiguo... [y llega a la siguiente conclusión]: como Job está sufriendo lazos, terror, tinieblas, diluvio, en consecuencia, ha tenido que cometer los pecados que se mencionan en 22:6-9” (8). Estos postulados son válidos para las expresiones de los otros dos amigos (9).*

**“Entonces, elementos que son usados por Dios, como la reflexión basada en la experiencia diaria, son elevados por los amigos a la categoría de condicionantes de la verdad de Dios, hecho que invalida completamente su teología. Y eso es lo que tenemos que evitar”**

La primera de las tres vertientes menciona a Elifaz como el adalid de la experiencia. Ya que “*él mismo ha contemplado cómo la justicia divina actuaba infaliblemente en el mundo” (10). Su postulado discurre a través de la pequeña frase “he visto” de Job 4:8 y 5:3 pero además se menciona una revelación en la que no están de acuerdo los expertos. Si tratamos de condensar diríamos que “la experiencia y la revelación confirman [la] enseñanza [de la teoría de la retribución]” (11). Por eso Elifaz pretende “convencer a Job de que éste ha de aceptar la sentencia de Dios que le declara pecador, tanto si entiende su pecado como si no” (12).*

La segunda de las vertientes se basa en que Bildad funda su argumentación en la experiencia pero enfatizada en la tradición

comunitaria. El libro de Job lo muestra en 8:8-10: *“Pregunta a la generación pasada y medita en la experiencia de tus padres. Nosotros somos de ayer y no sabemos nada, pues en la tierra pasamos como una sombra. Pero ellos te enseñarán y te hablarán, expresarán para ti su pensamiento”*. Él reafirma la teoría de la retribución, por ejemplo en 8:4 (*“si tus hijos pecaron contra él entonces él se encargó ya de ponerlos en manos de su maldad”*) pero también en muchos otros pasajes.

La última de las vertientes es la de Zofar que, en cambio, basa su autoridad en *“la sabiduría misma, un conocimiento que se justifica por sí mismo, que él posee y que se identifica* (al menos en su aplicación al vivir humano) *con la sabiduría de Dios. Esta doctrina no es sólo clara y cierta en sí misma, sino también en el caso de Job... Sofar glorifica la sabiduría de Dios* (13) (11:5: *“¡Ojalá hablara Dios, te viniera a contestar* (como lo hizo al final) *y te revelara los misterios de la sabiduría, - que son maravillosos a nuestro entendimiento* (14)-!)”

## El nivel de verdad de la teología de los amigos

Usando las palabras de Martínez nos preguntamos ¿Cuál es el valor que corresponde a las palabras y argumentos de los amigos de Job? Detrás de los dichos de los amigos de Job hay actitudes que manchan su teología y que nos pueden dar pautas del nivel de certidumbre de sus dichos (15). Van Baalen en su conocido libro “El caos de las sectas” al hablar de Charles Russell, el fundador de los Testigos de Jehová, dice que “una mala teología procede de un mal corazón”. Podríamos parafrasear esta frase para nuestros intereses: “Una corazón con las motivaciones incorrectas provocará una incorrecta teología” y esto último es lo que

sucedió con los amigos de Job. Mackenzie nos orienta al respecto:

a) Los amigos de Job *“insisten en que son ellos los que declaran un juicio en nombre de Dios, que la sabiduría que ellos profesan tiene una garantía divina”* (16). Elifaz a ratos aparenta tener la seguridad de ser el oráculo de Dios y portador de sus palabras. Inclusive ven la justicia retributiva como una ley natural, inflexible y que definitivamente viene de Dios, sin errores ni manchas. En otras palabras, han reemplazado la palabra de Dios por un sucedáneo escuálido, sin vida, al que han elevado a niveles cuasi-divinos, convenciéndose de la verdad de él a punta de razonamientos incorrectos. Esto es precisamente lo que Dios quiere rebatir en el libro.

b) Elifaz *“no ha querido examinar la posición de Job. Dicho brevemente: tiene una mente cerrada y se encuentra completamente satisfecho con su doctrina tan fácil de comprender, que aplica complacida y fríamente a Job”* (17). El paradigma lo tiene incrustado de tal forma que no puede concebir una posibilidad diferente hasta el punto que tuvo que intervenir Dios para trastocar su mente (leemos esto en el final del libro). Mackenzie dice que *“desde el prólogo [nos damos cuenta] que el análisis que Elifaz hace sobre el caso de Job no es correcto, he hecho, al insistir tanto en el motivo utilitario, su postura se confunde con la del adversario”* (18) Jiménez Hernández lo dice de una forma más cruda: “Los amigos, aliados de Satán”. Otra manera de verlo es citando a Thomas Hobbes: “Homo homini lupus” (19). Por lo tanto, la ceguera de ellos les provocó un bloqueo intelectual y espiritual –que es muchísimo más terrible–, teniendo una posición parecida a la de los fariseos: creían que estaba cerca de Dios, que tenían la esencia de su verdad, pero realmente se habían convertido en enemigos de Dios al punto de ser llamados por Juan el Bautista “generación de víboras”. Dios no llega a este extremo

ahora, pero conmina a los amigos a hacer un sacrificio.

c) Bildad “*da por supuesto que las funciones de Dios son automáticas: los hombres son libres para elegir esto o aquello, pero en los juicios de Dios no queda lugar para el amor o la libertad*” (20). Es más de lo mismo: Dios respeta la ley natural y no la viola bajo ninguna circunstancia, pero lamentablemente para Bildad, la justicia retributiva no era precisamente la representación de la justicia moral de Dios.

d) Los tres amigos defendían un “*concepto de una especie de justicia conmutativa entre Dios y el hombre, [y este concepto] destruye la trascendencia divina y tiende, en ese sentido, a rebajar a Dios a la altura del hombre*” (21) Los amigos suponen una causalidad moral estricta en los actos humanos, idea que se deriva de la justicia retributiva.

e) Los amigos no están dispuestos a admitir que los actos de Dios resultan extremadamente misteriosos para el hombre. “*Forzados por la situación, tratan de defender a Dios e términos humanos, y hasta llegan a mentir en el intento*” (22). Como muchos religiosos en todos los tiempos, trataron de racionalizar a Dios pero fracasaron en su tentativa, ya que lo infinito no cabe en lo finito.

f) En todo el libro lo que se hace es rebatir sus estructuras religiosas (claro de ver en 19:28-29: “*Ustedes, que tratan de condenarme y buscan pretextos contra mí, teman que la espada los hiera a ustedes mismos cuando la cólera de Dios castigue sus culpas, y ustedes sabrán entonces que hay al fin justicia*”), por lo que ellos se sienten crueles (23). ¿No suele ser así cuando la estructura mental teológica de

alguien es amenazada, cambiando el amor por la coraza defensiva?

## El planteamiento triple

¿Podemos afirmar la validez o la inutilidad de la tradición, la sabiduría o la experiencia desde las afirmaciones del autor de Job? Si observamos bien, Job no critica jamás la triada de planteamientos. No rechaza a la tradición ni a la experiencia ni a la sabiduría *per se*, como elementos que Dios abomina para mostrar parte de su revelación, de su pensamiento. Lo que en verdad se critica es el paradigma de la justicia retributiva que llevó a los amigos a los extremos ya descritos en páginas anteriores. Se critica su actitud de hablar por Dios, la autosuficiencia denotada en creer que tienen el punto de vista de Dios, se critica su ostracismo, su mente cerrada y el enorme pecado de limitar a Dios a un modelo mental humano.

No están mal las tradiciones. Si no fueran por ellas, mucho del conocimiento previo se perdería y mucho de la mística y del camino recorrido por los que estuvieron antes de nosotros, no serviría de nada; sería como volver a comenzar una y otra vez. Pablo mandó guardar ciertas tradiciones y el mismo Cristo se sujetó a las que estaban vigentes. La misma ley de Moisés son un conjunto de normas que trascendiesen el tiempo y que tienen la forma de tradición y dentro de la soberanía de Dios estaba el uso de la ley en esa forma. Pero existe el peligro de colocar estas tradiciones al nivel de la Biblia, como es el caso de la Iglesia Católica-Romana o de los fariseos en los templos bíblicos. Basta afirmar lo que le dijo Cristo a ellos cuando les preguntaba: “*¿Porqué también vosotros quebrantáis el mandamiento de Dios por vuestra tradición?*” (Mt. 15:3) para tener una respuesta clara: hay un límite para la tradición, y es cuando empieza a ir en contra del mandato bíblico.

No están mal las experiencias. Si no fuera así no tendría sentido el argumento cosmológico que plantea la existencia de Dios y que Pablo explica en Romanos, en donde se nos dice que el universo es de por sí el testimonio del creador (nuestra experiencia al enfrentarnos al universo nos lleva a la idea de un Dios). Exhortaciones como la del autor de los Hebreos para que avancemos hacia la madurez no tendrían sentido si la experiencia fuera algo que debiéramos desdeñar, ya que la madurez es una función directamente proporcional a las vivencias. El problema es que comenzamos a centrar nuestro cristianismo sólo en las señales (un ejemplo de experiencia), y destinamos el fin de nuestra religiosidad a su búsqueda permanente, convirtiendo la fe en una máquina devoradora de sensaciones. Mucha de la teología pentecostal del Espíritu Santo enfatiza demasiado las vivencias carismáticas diciendo que si uno no tiene tal o cual señal entonces tenemos un indicador de nuestra cercanía a Dios y nos olvidamos de lo que dice la Palabra de Dios

Por sobre todo, no está mal el ceñirnos a la Biblia. La Palabra de Dios debe ser el marco en el que se circunscriben todas nuestras acciones porque contiene principios morales, absolutos y universales, por lo que nuestra cosmovisión debe ser absolutamente bíblica. El problema es que nos podemos volver jueces y perder la humildad que debemos tener como seres humanos ya que existe sólo un Juez supremo. Nos volvemos literalistas y podemos llegar a perder el amor que el Hijo de Dios mostró en la tierra que nos pide perentoriamente reflejar al mundo pecador.

El problema en Job está en que los amigos usan precisamente el planteamiento triple para sustentar su errada perspectiva. Ellos ponen la teoría de la retribución como pensamiento de Dios y para argumentar a favor de ella usan herramientas que son colocadas al mismo nivel de su teoría. En

otras palabras, en una forma sutil reemplazan a Dios por la tradición, por la experiencia o por la sabiduría con el fin de demostrar que su pensamiento es correcto. Elifaz, en este sentido (24) tenía “*la fuerza de su razonamiento en la experiencia, sujetando la verdad a ella*”. En cambio, las palabras de Bildad “*descansan en la autoridad de la tradición, en este caso, la Torah*”, mientras que Sofar “*usa la palabra pero incorrectamente, determinando una teología del legalismo... él era un biblista*”. Entonces, elementos que son usados por Dios, como la reflexión basada en la experiencia diaria, son elevados por los amigos a la categoría de condicionantes de la verdad de Dios, hecho que invalida completamente su teología. Y eso es lo que tenemos que evitar. Como lectores postmodernos de Job, en los tiempos en que se habla en Europa y Estados Unidos de una sociedad postcristiana, miremos a Job y en especial a sus amigos para no cometer el error herménéutico de tratar de justificar algún tipo de pensamiento eclesial o secular con ideas convencionales cristianas para reemplazar a la enseñanza de la Palabra de Dios. La Biblia es lo más valioso que tenemos, y aunque ella misma dice que “*el cielo y la tierra pasarán, más mi palabra no pasará*”, esto no quita el hecho que estemos vigilantes ante distorsiones que puedan ocurrir en nuestro entorno. Distorsiones al estilo de los amigos de Job.

## Referencias

(1) Y podría añadir a modo de complemento que los amigos de Job lo estaban viendo a través del suyo, pero Dios ha sido y sigue siendo experto en romper paradigmas, sobre todo cuando estos se forman en el fondo del alma humana y reemplazan de una u otra forma a su Palabra y sus Decretos.

(2) Borges, José Luis. Conferencias en el Instituto Cultural Argentino-Israelí de Buenos Aires. 1967. [www.lookstein.org/cej](http://www.lookstein.org/cej) (18-04-2008)



(3) Martínez, Jose M. *Hermenéutica Bíblica*. Terrasa, Barcelona-España: Editorial Clie, 1984. Pag. 348.

(4) vv. Jn. 9:1-3, donde algunos discípulos de Cristo se interrogan sobre la causa de la ceguera de un individuo debido a que su enfermedad era de nacimiento. Este pasaje es mencionado también por Mackenzie.

(5) R.A.F Mackenzie en “Comentario Bíblico San Jerónimo”, Tomo 2, dirigido por Brown, Fitzmyer y Murphy. Madrid: Ediciones Cristiandad. Pag. 449.

(6) Jiménez Fernández, Emiliano. *Job crisol de la fe*. Madrid: Ediciones para la nueva evangelización, 1999. Pag. 86.

(7) Ibid. Pag. 86.

(8) Op. Cit. Pag. 483.

(9) ¿Cómo una teoría de esa magnitud pudo haber sido creída sin problemas por los hombres de la antigüedad, sin ningún tipo de ambages? ¿Cómo un pueblo culto como el judío pudo tener una cosmovisión que incluya la teoría retributiva? Jorge Luis Borges, el gran escritor argentino, en una conferencia del año 1967 en el Instituto Cultural Argentino-Israelí sobre Job dijo: “Para nosotros esos amigos son personajes casi diabólicos. Pero Froude hace notar que por aquellos años se creía en un gobierno moral del mundo. Desde luego, a pesar de algún pasaje deliberadamente mal traducido, no se creía en la inmortalidad del alma, de suerte que, si admitimos un Dios justo y todopoderoso, entonces los males que afligen a los hombres son castigos por sus pecados, públicos o desconocidos, del mismo modo que su prosperidad es una recompensa”.

(10) Mackenzie. Op. Cit. Pag. 461.

(11) Ibid. Pag. 462.

(12) Ibid. Pag. 461.

(13) Ibid. Pag. 469.

(14) Este último añadido lo menciona Mackenzie en op. Cit. Pag. 469.

(15) Por ejemplo, en el caso de Elifaz tenemos que en su primer discurso él suena tolerante y cuidadoso, pero no así en el segundo (en donde habla del destino de los malvados) y mucho menos en el tercero (en donde él se convence de lo mal del corazón de Job).

(16) Ibid. Pag. 458.

(17) Ibid. Pag. 461.

(18) Ibid. Pag. 462.

(18) “El hombre es un lobo para el hombre”

(20) Ibid. Pag. 466

(21) Ibid. Pag. 468

(22) Ibid. Pag. 470

(23) Ibid. Pag. 477

(24) Las siguientes tres citas provienen de los apuntes de clase del curso “Literatura Sapiencial” del Seminario Bíblico Alianza del Perú a cargo del Dr. Pedro Torres Valenzuela.

### **Sobre el autor**

Estudió Ingeniería Económica en la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) en Lima (Perú) y, por un par de años, Teología en el Seminario Bíblico Alianza del Perú (SEBAP). En estos momentos es candidato a Maestría en Misiología en el Centro de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA) y labora como analista de Riesgos de Mercado del BBVA Banco Continental.