

---

# Samuel Escobar

## Una voz anabautista en la conversación global sobre la misión cristiana

Carlos Martínez García

El modelo cristológico para la misión surge del corazón del Evangelio, la obra completa de Jesucristo, quien es la revelación final de Dios a los seres humanos y el misionero de Dios por excelencia. Este modelo adquiere especial relevancia al entrar en una nueva era en la que las iglesias jóvenes contribuirán de forma significativa a la misión mundial. Estas iglesias, en la mayoría de los casos, carecen de poder político, social o económico. Al igual que en el primer siglo de nuestra era, el único poder que tendrán los misioneros es el del Espíritu que les lleva hasta los confines del mundo, y el de Cristo resucitado que les asegura la victoria final más allá de las dificultades y luchas del presente.

—Samuel Escobar<sup>1</sup>

**E**n su itinerario formativo Samuel Escobar se encontró con el anabautismo y el encuentro reforzó y transformó su pensamiento bíblico teológico. Lo reforzó porque afianzó convicciones a las que había llegado por distintas vías e influencias teológicas, y lo transformó ya que ahondó en la pertinencia de la tradición anabautista para América Latina en el sentido de que la misión cristiana debe realizarse siguiendo el modelo de Jesús, es decir, encarnacionalmente y desde abajo. Por lo anterior es necesario seguir, así sea a grandes rasgos, su biografía para comprender su encuentro con el anabautismo y las consecuencias que trajo en la elaboración de su pensamiento teológico.

Desde 1951 hasta el presente Samuel Escobar ha sido integrante de iglesias bautistas en distintas partes del mundo. Su ministerio lo ha llevado de su natal Arequipa, Perú, a vivir en diversos países: Argentina, Brasil, Canadá, Estados Unidos, y desde el 2001 en España. Es un bautista que se acercó crecientemente al anabautismo e hizo suyos rasgos bíblico/teológicos que distinguen a esta rama de la Reforma radical. Las que Samuel Escobar considera propuestas/prácticas

---

1 Samuel Escobar, «Cristo: el mejor misionero de Dios» en Valdir Steuernagel, ed. *Caminos de un Evangelio integral. Una hoja de ruta teológica* (Buenos Aires: Kairós, 2023), 221.

misioneras del anabautismo las ha puesto, abundantemente, por escrito y expresado como conferencista en foros globales dedicados al tema de la misión.

Juan Samuel Escobar Aguirre nació el 28 de noviembre de 1934 en Arequipa, Perú. La misionera y enfermera inglesa Susana May Pritchard, quien llegó a la ciudad en 1901, fue la encargada de atender en el parto a la madre de Samuel.<sup>2</sup> Arequipa era conocida como la Roma peruana, ya que conservaba «todavía algo del carácter colonial español que la distinguía antes de las migraciones internas de los años cincuenta» del siglo xx.<sup>3</sup> Padre y madre de Samuel se habían convertido en evangélicos en 1932 y se integraron a la Iglesia Evangélica del Perú, de orientación presbiteriana. Como su progenitor era oficial de policía y tenía que viajar constantemente, entonces la primera formación espiritual del infante Samuel, evocaría años después, descansó en manos de su madre y de «misioneros británicos de la Unión Evangélica de Sudamérica (hoy Enlace Latino), cuya escuela primaria internacional era una de las mejores en mi natal Arequipa, en el sur del Perú».<sup>4</sup> Los misioneros británicos enviados por la Evangelical Union of South America llegaron al Perú a partir de 1893, primero realizaron obra en Lima y después en otras regiones del país.<sup>5</sup>

La escuela donde Samuel Escobar hizo estudios primarios inició actividades en marzo de 1923. El colegio alcanzó buena reputación incluso entre las familias católicas, «gracias a su alto nivel académico y su buena disciplina».<sup>6</sup> En 1929 el centro educativo debió dejar el edificio en la calle Mercaderes para mudarse a un espacio más amplio en La Merced 411, el movimiento fue necesario para que pudiesen ser bien atendidos los 120 estudiantes matriculados.<sup>7</sup> La Escuela Internacional de Arequipa daba instrucción «primaria a un alumnado mixto y contaba con un internado para niñas».<sup>8</sup> Su maestra de primeras letras fue la

---

2 José de Segovia entrevista a Samuel Escobar: <https://protestantedigital.com/multimedia/audio/68366/al-trasluz-con-samuel-escobar-1-origenes-infancia-y-adolescencia>.

3 Samuel Escobar, «Heredero de la Reforma radical» en C. René Padilla, ed. *Hacia una teología evangélica latinoamericana* (México: Fraternidad Teológica Latinoamericana-Caribe, 1984), 52.

4 Samuel Escobar, «My Pilgrimage in Mission» en *International Bulletin of Missionary Research* 36-4 (October 2012), 206.

5 Juan Fonseca Ariza, *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 77.

6 Juan B. A. Kessler, *Historia de la evangelización en el Perú* (Lima: PUMA, 1993), 177.

7 *Ibíd.*, 177-178.

8 Fonseca Ariza, *ibíd.*, 201.

misionera Iza Elder, de Nueva Zelanda. Ella fue, rememoraría décadas después, «quien primero me hizo entender el mensaje de Jesucristo».<sup>9</sup>

En 1946, a los doce años, Escobar Aguirre ingresó a una escuela contrastante con la anterior para cursar estudios secundarios. Él y otro más eran los únicos evangélicos entre quinientos estudiantes.<sup>10</sup> Entonces la firme convicción en sus creencias fue puesta a prueba, «y ser parte de una minoría se convirtió en una marca de mi identidad».<sup>11</sup> Era contrastante el ambiente con el ciclo anterior de estudios, en el que la orientación evangélica funcionaba como un entorno protector. En el nuevo centro educativo debió reforzar su capacidad para evaluar las enseñanzas que desafiaban su fe.

En la adolescencia Samuel compensó la falta de formación permanente en su iglesia local con lecturas que le proveyeron educación «teológicamente articulada» y pistas históricas sobre el cristianismo evangélico. Leyó obras de autores como E. Stanley Jones (*El Cristo del camino indio* y *Cristo en la mesa redonda*), Juan C. Varetto (*Héroes y mártires de la obra misionera*), Alberto Franco Díaz (*Cinco estampas cristianas* e *Historias de peregrinos*). También leía la revista *Albores*, la cual, junto con los autores antes citados, hicieron posible que Samuel se enterara de «que había cristianos evangélicos en otras partes del mundo y empecé a percibir las grandes líneas de la historia de la Iglesia».<sup>12</sup>

Poco antes de irse a Lima para iniciar estudios universitarios Samuel Escobar leyó detenidamente *El sentido de la vida. Pláticas a la juventud*, de Juan A. Mackay. Este libro, en sus palabras, «fue un catalizador de mi conversión consciente a Jesucristo».<sup>13</sup> Mackay residió en Perú nueve años, de 1916 a 1925, y según «los

---

9 Samuel Escobar, *The New Global Mission, The Gospel from Everywhere to Everyone*, (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 9. La versión en español de este libro es *Cómo comprender la misión* (Barcelona–Buenos Aires: Certeza Unida, 2008).

10 *Ibíd.*

11 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

12 Escobar, «Herederó de la Reforma radical», 53. «Desde 1925 a 1932 el filántropo William Morris dirigió la revista *Albores* una publicación con sugerencias para el desarrollo de las escuelas dominicales. En enero de 1940 Roberto Clegg funda una revista con el mismo nombre haciendo referencia a aquella publicación y enfocada en la educación religiosa de los adolescentes y jóvenes. En 1955 Roberto Clegg se retira y la continúan publicando Los Hermanos Libres», Silvio Camacho, *Publicaciones periódicas del campo evangélico argentino Una aproximación panorámica*, Seminario Internacional Teológico Bautista, s/a, p. 9. William Case Morris (1864-1932) «llegó a la Argentina en la década de 1880», se vinculó a «la iglesia metodista como predicador, [fundó una escuela] que incorporó a la 'Misión de la Boca'. Así dio comienzo a una labor de rescate de la niñez desvalida que fue creciendo en forma insospechada», David R. Powell, *Nos legaron su ejemplo. Semblanzas biográficas* (Buenos Aires: Kairós, 2000), 63.

13 Escobar, «Herederó de la Reforma radical», 53. La primera edición de la obra de Mackay la publicó Editorial Mundo Nuevo, Montevideo 1931; la segunda fue coeditada por

testimonios de muchos peruanos destacados, durante esos años dejó profunda huella en muchas vidas, como escritor, pedagogo, conferencista y, sobre todo, como *maestro de humanidad*».<sup>14</sup>

Al mismo tiempo que *El sentido de la vida*, Escobar se adentró por cuenta propia en literatura peruana, «redescubriendo a mi país a través de Ciro Alegría, César Vallejo, Ventura García Calderón y aun libros prohibidos entonces, como los de Haya de la Torre, el fundador del Aprismo».<sup>15</sup> En esta etapa se dio al mismo tiempo en Samuel «la toma de conciencia de la fe en Jesucristo y la de mi realidad nacional».<sup>16</sup>

El año del ingreso de Samuel Escobar a la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de San Marcos, en 1951, coincidió con el cuarto centenario del centro de estudios. Para la celebración fueron invitados pensadores del extranjero como los franceses Gabriel Marcel y Marcel Bataillon, el inglés Alfred Ayer y el mexicano Leopoldo Zea. A ellos se unieron «nuestras celebridades locales, los maestros de casa: Raúl Porras Barrenechea, Luis E. Valcárcel, Emilio Barrantes, Mariano Iberico, Carlos Cueto Fernandini, Alberto Tauro y otros».<sup>17</sup> Los dos años en la Facultad de Letras le descubrieron a Samuel el existencialismo y el marxismo. Fue así que:

De la mano del texto clásico de José Ferrater Mora *Cuatro visiones de la historia universal* se nos introdujo a las preguntas candentes sobre el sentido del acontecer humano. La miseria del interior peruano, los contrastes brutales entre despilfarro y desnutrición, la corrupción administrativa y los golpes militares matonescos y machistas, al servicio de los economistas “liberales”, eran algo tan evidente para cualquier observador despierto que no podía evitarse la conciencia de que un cambio urgente era necesario. Los marxistas se encargaban de hacer pensar en la Universidad que ellos eran los únicos interesados en el cambio real, y había que reconocer que algunos aspectos de la teoría marxista parecían escritos a propósito para la realidad peruana. Sin embargo, el paquete ideológico marxista nunca me convenció del todo. Respetaba la dedicación y espíritu de sacrificio de mis compañeros marxistas, algunos de ellos amigos

---

La Aurora y Mundo Nuevo, Buenos Aires-Montevideo, 1947. La tercera edición la produjo la Librería Minerva, Lima 1978; la cuarta, con prólogo de Samuel Escobar, Ediciones Presencia, Lima 1988.

14 Samuel Escobar, «Presentación» de Juan A. Mackay, *El sentido de la vida y otros ensayos* (Lima: Presencia, 1988), 7. Sobre el personaje ver de Samuel Escobar en *De la misión a la teología*, el capítulo «El legado misionero de Juan A. Mackay» (Buenos Aires, Kairós, 1998, Colección FTL núm. 1), 43-63.

15 Escobar, «Herederos de la Reforma radical», 53-54.

16 *Ibíd.*, 54.

17 Escobar, «Herederos de la Reforma radical», 54.

muy cercanos en la Universidad; pero encontraba serias fallas en sus esquemas ideológicos.<sup>18</sup>

Al llegar a Lima el joven Samuel Escobar, entonces tenía 17 años, conoció a un estudiante llegado de Puno, Juan Dávila. Los dos alquilaron un cuarto de estudiantes en el centro de Lima, «a dos cuadras del local central de la Universidad de San Marcos».<sup>19</sup> Su compañero de habitación lo invitó a la Iglesia Bautista Ebenezer de Miraflores, donde tuvo la «experiencia de una bienvenida acogedora de parte de los pastores David Oates y Antonio Gamarra». Así empezó su peregrinaje bautista «el último domingo de agosto de 1951». Dos meses más tarde fue bautizado por el pastor Oates, el 27 de octubre.<sup>20</sup>

Aunque fue bien recibido en la naciente Iglesia Bautista Ebenezer, Samuel Escobar carecía de apoyos para dialogar con el marxismo dominante en el medio universitario, ya que «los mejores libros en español de teólogos bautistas del sur no tenían nada que decir sobre el marxismo, y pronto me encontré tratando de desarrollar mi propia apologética, que uniera la fe en Cristo con la integridad intelectual y el compromiso con la justicia».<sup>21</sup>

En abril de 1953, cuando Samuel cursaba el tercer año de estudios en la Facultad de Educación en la Universidad de San Marcos, la Misión Bautista abrió dos escuelas, una de ellas utilizó salones de la Iglesia Ebenezer de Miraflores y Escobar inició su carrera docente como profesor de primer año de primaria.<sup>22</sup> Tres meses después, en julio asistió como delegado peruano al Congreso Mundial de la Juventud Bautista en Río de Janeiro, Brasil. Fue su primer contacto internacional en un mismo lugar con creyentes evangélicos de varios países. Quedó impresionado por el «número, habilidad organizativa y entusiasmo de los bautistas brasileños».<sup>23</sup> Antes de regresar a Lima hizo escala por unos días en Buenos Aires, Argentina, donde pudo conocer a Juan A. Mackay, de quien había leído algunas de sus obras. El encuentro dejó profundas huellas en Samuel:

Aun me emociono recordando que pude ser recibido por el maestro escocés durante una larga y para mí preciosa hora. Le hice muchas preguntas a Mackay aquel día. Mi recuerdo de sus libros y la cuidadosa atención con que me escuchaba aquella tarde, con sus ojos azules fijos en mí, me llevaron a presentarle todo tipo de preguntas. Me habló Mackay de la teología cristiana, del ecumenismo, de las convicciones evangélicas y de su libro *El otro Cristo español*. Casi al término de nuestra conversación me preguntó con profundo interés por el líder

---

18 *Ibíd.*

19 *Ibíd.*

20 *Ibíd.*

21 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

22 Samuel Escobar, *Un pueblo en tiempo de misión* (Lima: Puma, 2016), 22.

23 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

aprista Haya de la Torre, que estaba entonces asilado en la embajada de Colombia, víctima del régimen militar y oligárquico del general Manuel Apolinario Odría. Poder pasar de la riqueza de la teología a los vaivenes de la historia actual era justamente lo que yo admiraba en Mackay y que me hizo disfrutar aquella tarde. Aun me arde el corazón con la memoria.<sup>24</sup>

En 1955 el encuentro con Ruth Siemens relacionó a Samuel Escobar con un ministerio estudiantil, La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE), el cual le abriría nuevos horizontes de servicio. Ruth llegó a Perú en 1954, para avanzar en su comprensión/expresión del español se matriculó en la Universidad de San Marcos, donde conoció a María (de quien no menciona su apellido) y ésta la visitaba en su apartamento para darle clases de lengua hispana tres veces a la semana. Otros estudiantes, amigos de María, comenzaron a llegar a la vivienda de Ruth y ella inició estudios bíblicos con el grupo.<sup>25</sup> Samuel Escobar se unió al círculo, «un grupo de estudio bíblico inductivo, un método que fue un gran descubrimiento para nosotros, los estudiantes evangélicos».

Ruth Siemens transmitió a Samuel «la convicción de que, para perdurar, cualquier obra cristiana debe ser autóctona y autosuficiente. También reconocí que el trabajo interdenominacional en el campus podía servir de testimonio para los no cristianos. A medida que fui conociendo a presbiterianos, independientes y pentecostales, desarrollamos un respeto mutuo y un sentido de unidad en la misión».<sup>26</sup> Así se originó el Círculo Bíblico Universitario, antecedente de la «Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios en el Perú (AGEUP) que en el 2013 celebró 50 años de organizada».<sup>27</sup>

Mientras por un lado se le presentaba a Samuel Escobar la oferta de realizar estudios de posgrado en Leeds, Inglaterra, por otra parte surgía la invitación a unirse de tiempo completo al ministerio estudiantil. Stacey Woods, secretario general de la CIEE visitó Lima en 1957 y le planteó a Escobar la opción de unirse al movimiento como secretario viajero para América Latina. Samuel le habló a Woods del plan de matrimonio con Lilly Artola y el australiano conversó con ella para saber si estaba dispuesta a «vivir por fe y tolerar a un esposo viajero». Su respuesta fue sí, consecuentemente Lilly y Samuel contrajeron matrimonio en marzo de 1958.

Entre 1958 y 1960 por viajes internacionales auspiciados por la CIEE en América Latina y hacia Europa, Samuel Escobar acrecentó su comprensión de la realidad multicultural y étnica de las comunidades protestantes/evangélicas. Escobar era un consuetudinario y ávido lector para cuando él y su esposa Lilly

---

24 *Ibíd.*, 20-21.

25 Ruth Siemens, *Ruth's Story*, <https://intent.org/ruths-story/>.

26 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 206.

27 Escobar, *Un pueblo en tiempo de misión*, 26.

se mudaron en febrero de 1960 de Lima a Córdoba, Argentina, para unirse al proyecto de publicaciones de la CIEE. En Córdoba vivía Alejandro Clifford, director de las revistas trimestrales *Pensamiento Cristiano*, que inició su publicación en 1953, y *Certeza*, que arrancó en 1959. Clifford fue mentor de Samuel e influencia central en su desarrollo como escritor. La relación entre ellos fue tan entrañable que Samuel lo consideraba su padre adoptivo.

Clifford, hijo de misioneros escoceses, nació en 1907, en Tucumán. Estudió medicina y literatura y enseñaba en la Universidad Nacional de Córdoba, «era un lector voraz, un erudito bíblico autodidacta, un escritor perspicaz, un magnífico editor». <sup>28</sup> Era integrante de los Hermanos Libres, grupo conocido también como Asambleas de Hermanos. <sup>29</sup> «De ellos –escribió Escobar– aprendí mucho sobre el liderazgo laico y el amor por las Escrituras, pero no podía compartir su rechazo a la organización. Clifford tenía un fuerte compromiso con la misión, pero también criticaba la manera ingenua y triunfalista en que los evangélicos solían contar su historia». <sup>30</sup>

Con el fin de realizar estudios de posgrado en pedagogía en la Universidad Complutense, Samuel Escobar se trasladó a Madrid, España en 1966. En el mismo año fue invitado a participar en el Congreso Mundial de Evangelización convocado por Billy Graham a tener lugar en Berlín, durante noviembre. Samuel presentó un escrito en la sección «Totalitarismo como obstáculo a la evangelización». Su exposición se tituló *Totalitarismo y colectivismo*, en la que se ocupó del totalitarismo de la derecha, representado por las dictaduras militares latinoamericanas. <sup>31</sup> En contraste con su perspectiva los otros tres participantes en el panel «identificaron el totalitarismo con el comunismo, en mi artículo señalé que en

---

28 Ruth Irene Padilla Deborst, *Integral Mission Formation in Abya Yala (Latin America): A Study of the Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (1982-2002) and Radical Evangélicos* (tesis de doctorado, Boston: Boston University, School of Theology, 2016), 144.

29 «Los Hermanos Libres fueron una misión evangélica fundada en Irlanda en 1831. Llegaron a Argentina en 1882 y hacia 1911 contaban con veinticuatro asambleas en diferentes provincias del país. Para ese periodo ya habían fundado instituciones educativas y sociales, como también una editorial de alcance nacional e internacional. Colaboraron regularmente con la Iglesia metodista, pionera del proselitismo protestante en el país. Durante las primeras décadas del siglo xx su principal órgano de difusión fue El Sendero del Creyente (1910-1985)», Juan Carlos Gaona Poveda, «Pensamiento Cristiano: una vitrina a las relaciones de poder en el campo editorial evangélico latinoamericano (1953-1975)», *Hispania Sacra*, LXXIV–149 (enero-junio 2022), 299.

30 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 207.

31 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 207.

América Latina nuestros obstáculos estaban formados por el totalitarismo militar y la derecha política extrema».<sup>32</sup>

John Stott hizo en Berlín cuatro exposiciones plenarias sobre la Gran Comisión. Samuel Escobar quedó especialmente impactado por las palabras de Stott sobre Juan 20:21 («Como el Padre me envió a mí, así yo los envió a ustedes»), «y su énfasis en la encarnación como modelo presencia misionera y acciones» resultado de la misma. Lo subrayado por Stott tuvo «resonancia con lo que yo y René Padilla habíamos estado trabajando por años» acerca de una cristología sólidamente bíblica y contextualizada en la realidad latinoamericana.<sup>33</sup> Padilla, a quien conoció en Cochabamba, Bolivia, en 1958 en el marco de la organización del ministerio de la CIEE en América Latina, fue a partir de entonces compañero de inquietudes y reflexión teológica contextualizada.

De su participación en el Congreso Mundial de Evangelización de Berlín, Samuel Escobar, según sus propias palabras, se llevó a casa «tres ideas clave: primero, que los pentecostales estaban creciendo en todo el mundo; segundo, que la opresión social era un obstáculo para la evangelización; y tercero, como John Stott había dejado en evidencia, especialmente en su exposición de Juan 20:21, Jesús no sólo nos ordenó ir al mundo sino que también nos dio un ejemplo de cómo hacerlo, un estilo para hacer la misión. Alexander Clifford y yo llevamos este triple mensaje a América Latina, en particular a través de la literatura».<sup>34</sup>

Pedro Arana Quiroz, compañero en la CIEE, reunió escritos de Escobar publicados en *Pensamiento Cristiano* y la revista *Certeza*, y publicó en 1967 el libro *Diálogo entre Cristo y Marx*, mismo título que Samuel Escobar había utilizado para una conferencia que impartió en la Facultad de Matemáticas de la Universidad del Litoral, Rosario, Argentina, y en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. En 1969 la obra tuvo una segunda edición, en la que ya no apareció el capítulo «Amar a Dios con la mente también» y se incorporó uno nuevo: «Todos somos racistas».<sup>35</sup> En el capítulo que dio título al libro Escobar no solamente justificaba el diálogo desde la fe evangélica con los marxistas, sino que lo encomiaba, tanto para encontrar coincidencias como distancias entre ambas líneas de pensamiento, pero siempre con respeto a la contraparte.

Durante el primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I), que tuvo lugar en Bogotá, Colombia, del 21 al 30 de noviembre de 1969, surgió

---

32 Samuel Escobar, «La Biblia, el comunismo y el totalitarismo en la América Latina de los años 60», *Palabra & Mundo*, 2, (diciembre 2016), 9.

33 Samuel Escobar, «On the Road with John Stott», en Christopher J. H. Wright, ed. *Portraits of a Radical Disciple, Recollections of John Stott's Life and Ministry* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2011), 135; Escobar, *The New Global Mission*, 25.

34 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 207-208.

35 Samuel Escobar, *Diálogo entre Cristo y Marx* (Lima: Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú, 1969<sup>2</sup>).

en algunos de los asistentes la inquietud por reflexionar con mayor detenimiento sobre el futuro del protestantismo evangélico en Latinoamérica. Entre ellos estuvieron Plutarco Bonilla, Rubén Lores, Osvaldo Motessi, Orlando Costas, René Padilla, Emilio Antonio Núñez, Pedro Savage y Samuel Escobar, por mencionar algunos.

En su ponencia *Responsabilidad social de la Iglesia*, Samuel Escobar representó las inquietudes de un sector que buscaba contextualizar su fe en tierras latinoamericanas.<sup>36</sup> Entonces se vivían momentos convulsos, que demandaban de las iglesias evangélicas tanto fidelidad a la Palabra como un testimonio encarnado en las especificidades cotidianas del continente. René Padilla atestigua que el «discurso [de Escobar] fue recibido con una ovación de varios minutos. Su presentación fue una magistral síntesis del pensamiento social evangélico que a lo largo de la década del año sesenta había estado fraguándose en el contexto de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos al calor de inquietudes estudiantiles relativas a la pertinencia del Evangelio a la realidad de nuestros pueblos».<sup>37</sup>

En su exposición Samuel Escobar, quien entonces tenía 35 años, destacó aspectos del ser evangélico que habían sido relegados por enfoques netamente preocupados en alcanzar conversos en el menor tiempo posible, acercamientos que reducían la importancia de formar hombres y mujeres nuevos encarnados en un entorno social, político y cultural como el de finales de la década de los años sesenta en América Latina.

En términos generales, argumentaba Escobar, la distancia evangélica de lo social era resultado de una herencia transmitida a nuestras iglesias por misiones «surgidas en el mundo anglosajón desde el siglo pasado, con un notable incremento luego del fin de la Primera Guerra Mundial. En algunos casos la teología, o más bien la mentalidad pietista de estas misiones, llevó a concebir la vida cristiana como separada del mundo». Otro factor explicativo de la fuga del mundo fue el enfrentamiento, también surgido en el ambiente evangélico anglosajón, del fundamentalismo con el llamado modernismo teológico y una de sus vertientes, el Evangelio social: «Se llegó a identificar toda preocupación por los problemas sociales y políticos como intento de introducir el *evangelio social*, y al final se llegó al punto en que se disculparon la falta de compasión y obediencia como actitudes de defensa de la fe».<sup>38</sup> Contrastó la actitud de fuga con ejemplos de creyentes evangélicos que a lo largo del continente tuvieron impacto social en las primeras décadas del siglo xx.

---

36 El trabajo ha sido compilado en distintas publicaciones, aquí cito el incluido por Samuel Escobar, *Evangelio y realidad social* (Lima: Presencia, 1985), 9-42.

37 C. René Padilla, «La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad social de la iglesia» en *Boletín Teológico*, 59-60 (julio-diciembre 1995), 89.

38 Escobar, *Evangelio y realidad social*, 12-13.

La ponencia de Escobar en Bogotá fue publicada más tarde en inglés y le llegaron invitaciones para ser expositor en «muchas reuniones evangélicas en esos años». <sup>39</sup> En una evaluación propia de lo que expuso, Samuel Escobar destacó que «Dos elementos de mi propia reflexión tuvieron puntos de conexión con la teología anabautista. En primer lugar, que cuando la presencia cristiana en el mundo se basa en el ejemplo de Jesucristo según las Escrituras, se vuelve socialmente relevante porque es transformadora. En segundo lugar, que nuestra experiencia como minorías protestantes en sociedades culturalmente católicas romanas nos brinda una base única para percibir tanto la decadencia de la cristiandad como la naturaleza radicalmente transformadora del Evangelio». <sup>40</sup>

Hasta aquí he intentado trazar panorámicamente el itinerario formativo de Samuel Escobar, trayecto en el cual es posible distinguir claramente su convicción de que la misión cristiana tendría que incluir pasión evangelizadora y compromiso con el cambio de las estructuras sociales y económicas injustas. Él llegó a estas conclusiones mediante su comprensión bíblica, observación del contexto latinoamericano, amplitud de formación autodidacta que incluía lecturas de autores de distintas corrientes de pensamiento. Pero el suyo no fue un ejercicio reflexivo solitario, sino que estuvo acompañado de otros con las mismas inquietudes de forjar una teología del camino. De esto ha dejado testimonio:

A mediados de la década de 1960, René Padilla y yo comenzamos a desarrollar un esquema cristológico que nos permitiera construir una ética social cristiana básica utilizando la encarnación, la cruz y la resurrección como marco para nuestro esfuerzo teológico contextual [...] Tras su regreso de Manchester [donde hizo estudios de doctorado de 1963 a 1965], René nos hizo ver a todos que la escatología paulina era una clave para nuestra comprensión de la acción de Dios en la historia y una visión cristiana de la historia que tuviera sentido en el contexto dramático que nos rodeaba en América Latina. Por otra parte, la tesis de maestría de Pedro Arana en el *Free College* de Edimburgo (1967-1969) llevaba por título *Providencia y revolución*. Desde la contextualización de una perspectiva reformada, abordó también la visión cristiana de la historia impulsada por los interrogantes que planteaba el desarrollo de un movimiento revolucionario en América Latina. <sup>41</sup>

---

39 Samuel Escobar, la versión en inglés de su exposición en Bogotá: «The Social Responsibility of the Church», *Evangelical Missions Quarterly*, 6-3, (1970), 129-152.

40 Samuel Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology» en John D. Roth, ed. *Engaging Anabaptism: Conversations with a Radical Tradition*, (Scottsdale, PA: Herald, 2001), 77.

41 Samuel Escobar, «Hacer teología en el camino de Cristo», en Valdir Steuernagel, ed. *Caminos de un Evangelio integral. Una hoja de ruta teológica* (Buenos Aires: Kairós, 2023), 266-267.

La hermenéutica comunitaria practicada por Samuel Escobar es coincidente con un rasgo distintivo del anabautismo del siglo xvi y posteriores desarrollos. También su descubrimiento de un Evangelio salvífico, distinto del salvacionismo evangélico desvinculado del seguimiento ético de Jesús. Escobar argumentaba que las comunidades protestantes/evangélicas latinoamericanas estaban llamadas a ser contrastantes con la cultura patrimonialista dominante y sus resultados socioeconómicos.

Las convicciones bíblicas y teológicas de Samuel Escobar, así como su puesta en marcha en el ministerio estudiantil de la CIEE, se ahondaron en 1970. En este año conoció en Argentina al teólogo anabautista/menonita John Howard Yoder. Para Escobar «fue el descubrimiento del pensamiento anabautista con su riqueza histórica y su pertinencia a la realidad actual». Sobre el impacto escribió: «En las iglesias bautistas había aprendido desde joven algo acerca de los anabautistas del siglo xvi, pero la dimensión social de esa herencia ha desaparecido en el mensaje y estilo de vida de los Bautistas del Sur de Estados Unidos».<sup>42</sup>

Antes de que Escobar conociera a Yoder, éste había impartido en mayo y junio de 1966 una serie de conferencias en Montevideo y Buenos Aires, las audiencias en ambas ciudades fueron predominantemente anabautistas/menonitas. Sus exposiciones han sido publicadas bajo el título *Revolutionary Christianity. The 1966 South American Lectures* (Cascade Books, 2012). En 1970-1971 John Howard Yoder realizó labores docentes en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, fue durante este tiempo que Samuel lo conoció e inició con él un fructífero intercambio de ideas.

Samuel Escobar rememoró la ocasión que, en 1970, John H. Yoder dio una conferencia en la iglesia metodista del centro de Córdoba, ya que «una gran multitud de estudiantes, pastores y líderes cristianos llenaron el auditorio principal. Yoder había aprendido español por su cuenta y lo hablaba con un ligero acento francés, pero se comunicaba con facilidad y mantuvo un diálogo de dos horas ante las ávidas preguntas de la audiencia».<sup>43</sup>

En su exposición, según Escobar, Yoder, siguió la estructura de «The Original Revolution», primer capítulo del libro que sería publicado en 1971.<sup>44</sup> Samuel Escobar transcribió la conferencia y la publicó en *Certeza*, revista de la cual era director, con el título «Revolución y ética evangélica».<sup>45</sup> De inicio Yoder refirió su entendimiento de los términos revolución y evangélico. En cuanto a este último aclaró que no iba a ocuparse de posturas éticas de distintos grupos protestantes/evangélicos, sino que para él ética evangélica era «una ética que brota del evangelio,

---

42 Escobar, «Herederos de la reforma radical», 67.

43 Samuel Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», *ibíd.*, 76.

44 John H. Yoder, *The Original Revolution. Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale, PA: Herald, 1971).

45 John H. Yoder, «Revolución y ética evangélica», *Certeza*, 3 (1971), 104-110.

que tiene su fundamento en primer lugar en el texto bíblico, y en segundo lugar en el entendimiento del mensaje de este texto como algo útil que contiene una promesa que es ‘buena noticia’, y mensaje de liberación. Ese es el sentido de la palabra evangelio». <sup>46</sup>

Después de la conferencia Samuel y su esposa Lilly invitaron a Yoder para cenar en su casa. Tras compartir los alimentos, «en una extensa conversación post-cena argentina, que se prolongó más allá de la medianoche», el invitado compartió con sus anfitriones sobre los cinco años que colaboró en la posguerra con el Comité Central Menonita, así como acerca de sus estudios con Oscar Cullman y Karl Barth. Fue el inicio de una «larga y apreciada amistad que enriqueció mi experiencia cristiana y teología». <sup>47</sup>

Otro acontecimiento en 1970 marcó el rumbo de la reflexión teológica de Samuel Escobar. Un año después del primer Congreso Latinoamericano de Evangelización fructificaron los esfuerzos organizativos que desembocaron en los pasos iniciales de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). <sup>48</sup> Fue el resultado de quienes en la reunión de Bogotá no se identificaban con «la teología elaborada en Norteamérica e impuesta a través de seminarios e institutos bíblicos de los evangélicos conservadores, cuyos programas y literatura eran traducción servil y repetitiva, forjada en una situación totalmente ajena a la nuestra». Por otra parte, apuntó Escobar, «tampoco nos sentíamos representados por la teología elitista de los protestantes ecuménicos, generalmente calcada de moldes europeos y alejada del espíritu evangelizador y las convicciones fundamentales de las iglesias evangélicas mayoritarias del continente americano». <sup>49</sup>

La cuestión de la hermenéutica contextual fue el tema a desarrollar en la consulta fundadora de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Del 12 al 18 de diciembre de 1970, en «Carachipampa, un centro perteneciente a la Misión Andina Evangélica, en las afueras de Cochabamba (Bolivia), veinte estudiosos evangélicos, pastores y laicos, y cinco misioneros participaron en el evento». <sup>50</sup>

La participación de Samuel Escobar clamaba por el redescubrimiento de la Biblia y «dar una dimensión bíblica en profundidad a la reflexión teológica». <sup>51</sup>

---

46 *Ibíd.*, 104.

47 Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», 76.

48 Sobre la fundación de la FTL y líneas reflexivas de su primera década ver Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970's: the Golden Decade* (Leiden: Brill, 2009).

49 Samuel Escobar, «La fundación de la FTL: breve ensayo histórico», en *Boletín Teológico*, 59-60 (julio-diciembre 1995), 16-17.

50 Escobar, *Evangelio y realidad social*, 43.

51 Samuel Escobar, «Una teología evangélica para Iberoamérica. El contenido bíblico y el ropaje anglosajón en la teología latinoamericana» en Pedro Savage, coord. *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, (Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972), 33.

Esta reflexión tendría que construir una teología que respondiese a las preguntas y necesidades propias, y no a meramente importar reflexiones de otros lugares, con trasfondos históricos muy distintos al nuestro:

La pertinencia de la teología evangélica estará, entonces, en que se forje al calor de la realidad evangélica de Iberoamérica, y en fidelidad a la Palabra de Dios [...] La reflexión tiene que ser nuestra, nacida de nuestra situación, surgida ante la urgencia de los problemas que la iglesia confronta aquí. Como hombres de aquí es que reflexionamos y hacemos teología, redescubrimos los énfasis que hoy hacen falta, criticamos las herejías en que hemos venido incurriendo nosotros mismos [Necesitamos] Redescubrir y valorar la Reforma. Vayamos más allá del “evangelicalismo” a esa herencia formidable. El existencialismo de un Lutero, el humanismo clásico de un Calvino, el poder de asimilación del anglicanismo y el vigor revolucionarios de los anabaptistas del siglo XVI tienen mucho que decirle a nuestra época. Leámoslos directamente y no a través del lente y el comentario fundamentalista.<sup>52</sup>

Otra ponencia de Samuel Escobar, que no fue incluida en el volumen compilatorio de la mayoría de trabajos presentados en la reunión fundante de la FTL, fue *Biblia y revolución en América Latina*. Esta exposición fue, tal vez, la que más tomó el pulso a los agitados tiempos por los que atravesaba Latinoamérica. El escrito circuló, en formato mimeografiado, principalmente en los grupos de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. En un clima de polarización política, anotaba Escobar, «en ciertos círculos evangélicos latinoamericanos la visión de lo que se llama ‘proceso revolucionario’ es policíaca. Se identifica directamente con la acción subversiva interesada de un bloque de naciones, y se tiende a verle ribetes diabólicos en un maniqueísmo peligroso, en el cual todo el bien del mundo estaría en un bloque y todo el mal en el otro».<sup>53</sup>

Frente a una herencia liberal que enfrentó al régimen colonial, tanto en vertiente española como portuguesa, consideraba Escobar, cuestionadora del tradicionalismo que pretendía la inmovilidad religiosa, social, política y cultural, la tendencia general del protestantismo latinoamericano era el inmovilismo frente a los cambios necesarios en la desigual e injusta sociedad:

La pregunta que hay que hacerse es qué ha pasado ahora que a nuestros propios ojos, y más a los ojos de la juventud y de cuantos toman conciencia de la necesidad de cambios, el Evangelio se ha convertido más bien en opio del pueblo. ¿Cómo es que los evangélicos se han vuelto una fuerza conservadora temerosa de cuestionar el *status quo* y levantar una voz profética; que parece preferir ser guardiana de un mensaje aséptico que procura a toda costa probar que *no* es

---

52 *Ibíd.*, 20, 23 y 33.

53 Samuel Escobar, *La Biblia y la revolución social en América Latina*, mimeo, 1970, p. 2. Este trabajo lo incluyó su autor en el volumen *Evangelio y realidad social*, 43-76.

peligroso ni subversivo ni trastornador? ¿No será que la hemos amordazado a la Biblia?<sup>54</sup>

Escobar abogaba por un retorno al concepto bíblico del ser humano, el cual debía anteponerse tanto a espiritualismos como a materialismos reduccionistas: «La afirmación materialista de la antropología marxista no se puede contrarrestar con un espiritualismo antibíblico sino más bien con una concepción integral que no vacile en reconocer la materialidad». Por otra parte, «la concepción colectivista del hombre que el marxismo sostiene, no puede ser confrontada con un individualismo que más que bíblico es capitalista europeo y anglosajón».<sup>55</sup>

En las filas del cristianismo evangélico latinoamericano Samuel Escobar vislumbraba una corriente que se fortalecería al paso de los años, dejando de lado el fundamento bíblico y la exposición de «todo el consejo de Dios» (Hechos 20:27). De ser así «podría bien caer en una forma religiosa desprovista de dinámica ética porque creo que todos estarían de acuerdo conmigo en que la transformación de un hombre que luego ha de transformar la sociedad no se da instantáneamente en un momento sino en el contacto con la Palabra, día tras día, a partir del momento en que ese hombre ha aceptado como su Señor al Señor de la Palabra». El riesgo era que «si ciertas experiencias religiosas desplazan lentamente a la Palabra, ¿qué cambio, qué santificación, puede darse? Un cristianismo que ha desplazado la Biblia a un lugar secundario ¿no corre el peligro de quedarse en ‘opio del pueblo’ o ‘refugio de las masas’?».<sup>56</sup>

Escobar aportaba puntos para una agenda que desarrollaría la FTL en reuniones regionales y continentales, la interacción creativa entre la teología bíblica y la realidad de América Latina. Era imprescindible seguir el modelo encarnacional de Jesús y sus derivaciones éticas. En tal ejercicio reflexivo, «claramente la teología anabautista ha sido una de las fuentes más fértiles para nuestro acercamiento contextual» en la FTL.<sup>57</sup>

El tópico identitario estuvo presente en la fundación de la FTL y fue Samuel Escobar quien incidió en la temática de la identidad del protestantismo iberoamericano y su pretendida ajenidad en España y América Latina. En 1970 Escobar bosquejó el asunto, conforme fue adquiriendo más datos y herramientas analíticas estableció líneas interpretativas en cuanto al origen y desarrollo del cristianismo evangélico en Amerindia. Enfatizaba puntos esenciales en el anabautismo: la necesidad de preservar, y potenciar, los que consideraba rasgos de las iniciales

54 Samuel Escobar, *La Biblia y la revolución social en América Latina*, 7-8.

55 *Ibíd.*, 15.

56 *Ibíd.*, 8. La «religión es el opio del pueblo», es una frase escrita por Karl Marx en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1844. «Refugio de las masas» alude al título del libro de Christian Lalive D’Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968).

57 Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», 81.

generaciones evangélicas en nuestras tierras, la necesaria relación causal entre dar a conocer el Evangelio de Jesucristo: su encarnación en una comunidad confesante y el contraste de tal comunidad con la cultura en que estaba inmersa, transformándola mediante el servicio y creación de ciudadanía democrática. Ésta última no la conceptualizaba con los términos que he usado, sin embargo el disciplulado integral que visualizaba contenía como elemento imprescindible la encarnación en el mundo y su resultante: un perfil ciudadano bien diferenciado del patrimonialismo dominante en América Latina.

Los últimos días de 1970 Samuel Escobar fue uno de los expositores de la Novena Convención Misionera Estudiantil en las instalaciones de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, bajo el lema *Cristo el liberador*. La primera reunión de este tipo se realizó en 1946, en Toronto, Canadá.<sup>58</sup> Sus auspiciadores, desde entonces, han sido InterVarsity Christian Fellowship de Estados Unidos y Canadá, movimientos afiliados a la CIEE. A Urbana 1970 asistieron poco más de doce mil estudiantes, mayormente estadounidenses y canadienses, aunque hubo participantes de otros 70 países.<sup>59</sup>

Las exposiciones bíblicas diarias estuvieron a cargo de John Stott, quien basó sus reflexiones en Juan 13-17. El tema de Samuel Escobar fue *Preocupación social y evangelización mundial* y «causó revuelo en su charla». <sup>60</sup> La columna vertebral de lo que expuso fue la «triste confusión» existente en círculos evangélicos entre evangelización y el compromiso con el cambio social de estructuras injustas.<sup>61</sup>

Relegar lo social y enfatizar como tarea casi única la búsqueda de conversos, era, para Escobar, incurrir en reduccionismo de las enseñanzas del Evangelio. Diagnosticaba que el origen social de «la membresía eclesíástica, clérigos y misioneros» condicionaba la que llamó «cautividad clase mediera de la Iglesia evangélica, la cual ha determinado una mentalidad reacia a la responsabilidad social». Subrayó que las virtudes del movimiento pietista, que fue muy importante en el inicio del movimiento misionero moderno, han sido exageradas hasta extremos heréticos», al incurrir en una especie de monasticismo que huye del mundo. Es por esto que el Evangelio «ha perdido su sabor y se ha convertido en una técnica de ventas». <sup>62</sup> La crítica a lo descrito por él debía hacerse y argumentó cuál debía ser el fundamento:

---

58 <https://fromthevault.wheaton.edu/2020/12/01/world-evangelism-why-how-who-a-backward-look-at-urbana-70/>.

59 Datos en el volumen que recoge las exposiciones de la convención, *Christ the Liberator* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1971), 5.

60 Michael Clawson, «*Misión Integral* and Progressive Evangelicalism: The Latin American Influence on the North American Emerging Church», *Religions*, 3 (2012), 793.

61 Escobar, «Social Concern and World Evangelism», en *Christ the Liberator*, 104.

62 *Ibid.*, 105.

El cambio necesario no puede venir de nosotros mismos como autocríticos ni de nuestros críticos externos. Tiene que venir de la Palabra de Dios con el Espíritu de Dios a través de ella. Y mi opinión es que si tomamos en serio el mensaje que decimos que proclamamos, la consecuencia será una participación en todos los ámbitos de la vida, un testimonio en todas las circunstancias. Entonces veremos el evangelio en acción y el mundo, este mundo occidental incluido, trastocado.

No nos damos cuenta del impacto porque estamos acostumbrados a esta “cultura cristianizada” que tiene rastros de algunas de las virtudes cristianas. Pero si redescubrimos todo el mensaje en profundidad y amplitud y si lo proclamamos, desafiará a nuestra sociedad y nuestros propios valores, será un dolor de cabeza para los poderosos, llamará a algunos hombres al compromiso y al servicio en un cambio que se está preparando y promoviendo.<sup>63</sup>

En el agitado año de 1970, en el cual Samuel Escobar consolidó convicciones sobre la integralidad del Evangelio, que difundiría en los años siguientes, tanto por escrito como mediante su participación en congresos misioneros y/o teológicos, también dejó una muestra de su reflexión cristológica fraguada en diálogo con la cultura latinoamericana.<sup>64</sup> El tema lo desarrollaría con amplitud en obras que convocan a examinar las diversas imágenes de Cristo en tierras latinoamericanas, contrastándolas con los escritos neotestamentarios.<sup>65</sup>

La óptica anabautista fue acrecentándose en los acercamientos de Samuel Escobar a los rasgos identitarios de las primeras generaciones de cristiano(a)s evangélico(a)s en América Latina. En las décadas que van de la segunda mitad del siglo xix a las primeras tres o cuatro décadas del siglo xx. En Latinoamérica se asentó y desarrolló, entre los conversos protestantes/evangélicos, un *ethos* identitario que guarda cierto paralelismo con el anabautismo del siglo xvi y su lid a contracorriente del régimen de iglesias territoriales. De la misma manera comparte reivindicaciones propias de otros movimientos de renovación surgidos en los siglos xvii al xix. Tales movimientos se gestaron en el seno del protestantismo que, según sus inconformes internos, había perdido su dinamismo evangélico para convertirse en una religión establecida y sin capacidad para transmitir a la feligresía una fe viva.<sup>66</sup>

---

63 *Ibíd.*, 106.

64 Samuel Escobar, «El Cristo de Iberoamérica», en Samuel Escobar, C. René Padilla y E. Yamauchi, *¿Quién es Cristo hoy?* (Buenos Aires: Certeza, 1970), 9-23.

65 Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina* (Buenos Aires: Kairós, 2012); *Imágenes de Cristo en el Perú. Desde Guamán Poma hasta nuestros días* (Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2013).

66 Sobre el tema ver Donald F. Durnbaugh, *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical* (Guatemala-Bogotá: Semilla-Clara, 1992).

En la perspectiva anterior podemos mencionar el caso del metodismo, cuyo fundador involuntario, John Wesley, tuvo su experiencia de conversión mediante el grupo de hermanos moravos que se reunía en la calle Aldersgate, en Londres. Wesley quedó impactado por la piedad y compromiso de los moravos, quienes tajantemente se opusieron a la esclavitud y, como los anabautistas del siglo xvi, hicieron tareas de evangelización en lugares de frontera impensados por el *mains-tream* protestante.

Una observación pionera acerca del perfil inicial del cristianismo evangélico latinoamericano es la realizada por Samuel Escobar, cuando escribió que:

Los grupos evangélicos que más se extienden en nuestras tierras adquieren un talante de protestantismo radical o anabautista. El protestantismo más respetable, el llamado “histórico”, se niega a emprender obra misionera en el seno de esta “cristiandad” establecida. Tal es el sentir de Edimburgo 1910, aquel gran primer cónclave ecuménico del siglo [XX]. Y sin embargo, el impulso misionero rompe el dique de esos escrúpulos teológico-políticos, y se lanza a la evangelización de estas tierras, partiendo a veces desde las filas mismas del protestantismo histórico.

[...] Hemos hecho referencia a *adquirir un talante anabautista*. Con ello es necesario aclarar que aunque muchos evangélicos de América Latina tienen su origen en misiones que no eran anabautistas en doctrina u origen histórico, por su carácter de minoría dentro de una cristiandad establecida adquirieron una manera de ser semejante a la de los grupos de la llamada Reforma Radical en el siglo XVI. Veamos.

En el seno de una cristiandad nutrida más de lo político que de lo espiritual, los evangélicos afirmaron la *naturaleza espiritual del reino de Dios*. En el seno de un cristianismo *constantiniano* con “iglesia oficial”, los evangélicos afirmaron la *absoluta separación* entre el trono y el altar (o el púlpito). Su presencia en el seno de una cristiandad nominal era fruto del énfasis en la experiencia transformadora de la *conversión personal* y consciente, *más que de la tradición bautismal*. La manera de explicar esta presencia, se dirigió por fuerza a señalar la “caída” histórica de la Iglesia Romana. Es decir, tenemos una serie de elementos teológicos que señalan a la tradición anabautista.<sup>67</sup>

Lo citado es parte de la ponencia dada por Samuel Escobar en la Segunda Consulta de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (en Lima, diciembre de 1972), que, junto con otros textos de su autoría, dan cuenta del interés del autor en subrayar el significado de ser minoría hostigada en un entorno religioso, social y cultural

---

<sup>67</sup> Samuel Escobar, «El Reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina», en C. René Padilla, ed. *El Reino de Dios y América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975), 131-132.

perfilado por el catolicismo.<sup>68</sup> Es oportuno mencionar que John H. Yoder se integró a la FTL y participó como ponente con el tema *La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea*.<sup>69</sup>

Al enfrentar similar régimen de cristiandad (iglesias oficiales y territoriales) como el que persiguió a los anabautistas, las primeras generaciones evangélicas en América Latina desarrollaron principios teológicos con muchos paralelismos a los enarbolados por el anabautismo. Es decir, no existe la transmisión de una herencia directa o de continuidad histórica con los anabautistas, pero sí semejanzas en las respuestas y conducta al enfrentar el monolitismo religioso/político fruto del régimen colonial. En este sentido el talante anabautista es resultado tanto del perfil iglesias de creyentes (subsistentes en el protestantismo clásico) del cual procedían los misioneros y misioneras, como de las condiciones hostiles en que debieron desarrollar sus actividades de difusión del mensaje las primeras generaciones evangélicas.

Como otros en la historia, al igual que lo hicieron los anabautistas del siglo xvi y después distintos movimientos de renovación, los evangélicos latinoamericanos redescubrieron el significado de la misión de Jesús y sus implicaciones para las personas comprometidas con comunidades que son avanzada del Reino. Y la misión solamente puede llamarse cristiana si es encarnada según el modelo de Jesús, despojada de tentaciones de dominio y sin los recursos del poder político. Las primeras comunidades evangélicas en América Latina fueron a contracorriente del modelo patrimonialista eclesiástico y político, herencia del colonialismo español y portugués.

Las iglesias evangélicas iniciales en América Latina debieron enfrentar la existencia de una religión oficial. Este régimen de Iglesia dominante protegida por las leyes y/o por la inercia cultural derivada de la herencia colonial, obstaculizó la difusión del mensaje evangélico a la vez que operó como aliciente para que los protestantes pioneros confrontaran al sistema que les negaba derechos y libertad de creencias.

Para justificar su derecho a disentir y tener un lugar en la sociedad, a través de sus medios impresos los evangélicos expresaban argumentos semejantes a los enarbolados por anabautistas en el siglo xvi. El paralelismo es llamativo, por ejemplo, con el *Llamamiento a la tolerancia del Concejo Municipal de Estrasburgo*

---

68 Samuel Escobar, «Identidad, misión y futuro del protestantismo latinoamericano», *Boletín Teológico*, 3-4 (1977), 1-38 y *Diálogo Teológico*, 13 (abril 1979), 59-89; «La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones», en Samuel Escobar, Estuardo McIntosh y Juan Inocencio, *Historia y misión. Revisión de perspectivas* (Lima: Presencia, 1994), 7-56.

69 John H. Yoder, «La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea», en C. René Padilla, ed. *El Reino de Dios y América Latina* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1975).

(15 de junio de 1534), en el que los anabautistas ante la prohibición de sus creencias reivindicaron la libertad de conciencia.<sup>70</sup> Tomemos el caso, por ejemplo, de Hexiquio (o Hesiquio) Forcada, convertido al cristianismo evangélico hacia 1871, y después iniciador de varios núcleos en distintas entidades de México (entre ellas Michoacán, Hidalgo y San Luis Potosí), al enterarse del asesinato del pastor Abraham Gómez y dos de sus acompañantes, en Ahuacatlán, Guerrero (7 de agosto de 1887), refiriéndose al martirio de sus correligionarios se pregunta sobre los motivos del ataque cuyo fin fue la muerte de los tres:

¿Cuál es el delito en esencia, y quienes son los culpables?, preguntaría la historia, y alguien en el vulgo contestará: el delito es el de herejía, es decir, el de sustraerse a la obediencia del Papa, desdeñar las imágenes y leer la Biblia sin notas, contra lo expresamente prohibido por la Iglesia [católica]. Pero no es así, la verdadera y esencial causa, es que el protestantismo derruye en su base con el yunque de la Verdad Divina, el cimiento de secular edificio, de fatal oscurantismo, que siglo tras siglo ha venido y levantando y conservando la raza perversa de los modernos fariseos. El protestantismo, desechando todo humano yugo moral, todo intermediario entre Dios y el alma humana, proclama el predominio del libre examen, el respeto al derecho ajeno, la virtud como base de todo progreso; pone el fundamento de la positiva libertad, ya en el orden civil y el religioso, y hace imposible la resurrección de la teocracia. Lo saben bien los retrógrados: el protestantismo es el mejor y más leal auxiliar de los principios republicanos y netamente liberales.<sup>71</sup>

El contacto e intercambio de reflexiones con teólogos y activistas de Estados Unidos y Canadá, que fueron llamados evangélicos progresistas, alcanzó un punto definitorio los días 23 a 25 de noviembre de 1973, durante el Taller de Acción de Gracias Evangélicos y Preocupación Social, realizado en «el centro de Chicago, en las instalaciones del hotel YMCA». El objetivo de la reunión era «considerar la urgencia de una toma de posición evangélica respecto a la responsabilidad social de los cristianos».<sup>72</sup> Un comentario de Escobar dio cuenta sobre lo que visualizaba como resultado del Taller:

Tal vez el tiempo decisivo [para dejar atrás la dicotomía espiritual/social y viceversa] llegue en el momento que los teólogos anabautistas están planteando con renovado vigor [su visión]. Tal vez no baste con corregir el sistema, añadirle un toque espiritual, cavar un hoyo para una presencia evangélica en él. Tal vez sea necesario cuestionarlo y desvincularnos de él. Tal vez los acontecimientos nos estén llamando también a los evangélicos a intentar escapar de la cautividad constantiniana de la Iglesia —no hacia el marxismo disfrazado de retórica de

70 Documento en John H. Yoder, comp. *Textos escogidos de la Reforma radical* (Burgos: Biblioteca Menno, 2016), 223-232.

71 *El Faro*, 1/X/1887, 150.

72 Escobar, «Herederos de la reforma radical», 68.

teología de la liberación— sino hacia un cristianismo del Nuevo Testamento que se tome en serio lo que significa llamar a *Jesús*, y *solo a Jesús*, no a Mammón, Señor.<sup>73</sup>

En Chicago se encontraron integrantes de distintas generaciones evangélicas que con variadas tonalidades marcaban distancias del evangelicalismo conversionista y alejado de las dimensiones sociales del Evangelio. Participaron: Ruth Bentley (Universidad de Illinois), Betty Danielson (trabajadora social), Nancy Hardesty (Universidad de Chicago), John Alexander (editor de *The Other Side*), William Bentley (presidente de Black Evangelical Association), Frank Gaebelein (ex coeditor de *Christianity Today*), Stephen Mott (profesor en Gordon-Conwell Divinity School), Richard Mouw (Departamento de Filosofía de Calvin College), Carl F. H. Henry (editor fundador de *Christianity Today*), Bernard Ramm (profesor de American Baptist Seminary of the West), John Perkins (director The Voice of Calvary), Ronald J. Sider (coordinador de la reunión y presidente en funciones de Messiah College), John H. Yoder (presidente de Goshen Biblical Seminary), Jim Wallis (editor de *The Post-American*, más tarde *Sojourners*) y Samuel Escobar (entonces director de Intersarsity Christian Fellowship de Canadá).<sup>74</sup> Los nombrados, y otros participantes en la reunión, fortalecerían o iniciarían proyectos de servicio/acción social, a la vez que contribuyeron a vigorizar una vertiente distinta del evangelicalismo centrado casi exclusivamente en el terreno espiritual.

Samuel Escobar fue uno de los redactores de la *Declaración de Chicago*, tarea no fácil, pese a su experiencia en tareas similares. Rememoró que «la dolorosa búsqueda de frases equilibradas en una declaración es un proceso que he vivido desde que representé a mi colegio en la Federación Estudiantil Universitaria del Perú. Pero en el contexto de una reunión evangélica el dolor es más profundo».<sup>75</sup>

El documento representó, en palabras de C. René Padilla «otro hito en el despertar de la conciencia social del movimiento evangélico a escala mundial. [La *Declaración*] fue recibida con entusiasmo por muchos que vieron en ella clara evidencia de que los evangélicos estaban superando la tradicional dicotomía entre la evangelización y la responsabilidad social».<sup>76</sup> Aquí un fragmento de la *Declaración*:

---

73 Samuel Escobar, «Reflections» en Ronald J. Sider, *The Chicago Declaration* (Carol Stream, IL: Creation House, 1974), 121-122.

74 Lista completa de participantes en [https://fromthevault.wheaton.edu/wp-content/uploads/2023/11/acc-22-53\\_box19\\_1973-workshop-program.pdf](https://fromthevault.wheaton.edu/wp-content/uploads/2023/11/acc-22-53_box19_1973-workshop-program.pdf).

75 Samuel Escobar, «Reflections», 120.

76 C. René Padilla, «La trayectoria histórica de la misión integral», en Tim Chester, ed., *Justicia, misericordia y humildad. La misión integral y los pobres* (Buenos Aires: Kairós, 2008), 62.

Reconocemos que Dios exige justicia, pero no hemos proclamado ni demostrado su justicia en una sociedad estadounidense injusta. Aunque el Señor nos llama a defender los derechos sociales y económicos de los pobres y oprimidos, en su mayoría hemos guardado silencio. Deploramos la participación histórica de la iglesia en Estados Unidos en el racismo y la responsabilidad notoria de la comunidad evangélica por perpetuar las actitudes personales y las estructuras institucionales que han dividido al cuerpo de Cristo en todas partes. Además, no hemos condenado la explotación del racismo en el extranjero por parte de nuestro sistema económico. Afirmamos que Dios abunda en misericordia y que perdona a todos los que se arrepienten y se apartan de sus pecados. Por eso llamamos a nuestros hermanos cristianos evangélicos a demostrar arrepentimiento en un discipulado cristiano que confronte la injusticia social y política de nuestra nación.<sup>77</sup>

Después de haber participado en el Taller de Acción de Gracias Evangélicos y Preocupación Social, en Chicago, Samuel Escobar viajó con John H. Yoder a Reba Place, cerca de Evanston, allí conoció a Virgil Vogt y con él estuvo un «día en la vida de una de las más antiguas comunidades anabautistas intencionales en los Estados Unidos».<sup>78</sup> Yoder y Escobar continuaron el viaje a Elkhart, Indiana, donde el primero fue su anfitrión que lo llevó a visitar el Seminario Bíblico Menonita y Goshen College. Los contactos que hizo se convirtieron en amistad con personas «como Cornelius Dyck, quien más tarde me invitó a dar unas conferencias en el Instituto de Estudios Menonitas».<sup>79</sup> Las conferencias de Samuel Escobar fueron publicadas como libro, con un capítulo escrito por Juan Driver.<sup>80</sup>

La presencia/participación de Samuel Escobar en foros del protestantismo/cristianismo global creció con su participación en 1974 en el Congreso Internacional de Evangelización Mundial (Lausana, Suiza, 16 a 25 de julio, que después fue conocido como Lausana I). Escobar formaba parte del Comité de Programa del Congreso y recomendó la inclusión como expositor de John H. Yoder, quien fue aceptado como tal.

En los trabajos de la Comisión de Programa de Lausana I, Escobar sugirió que se siguiera la metodología de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: pedir a los expositores que escribieran su presentación para hacerla circular entre los

---

77 El documento completo en <https://fromthevault.wheaton.edu/2023/11/01/a-prophetic-document/>.

78 Escobar, «Latin America and Anabaptist Theology», 80..

79 *Ibid.*

80 Samuel Escobar y John Driver, *Christian Mission and Social Justice* (Scottsdale, PA: Herald, 1978). Cornelius J. Dyck es autor de varias obras, entre ellas *Introducción a la historia menonita. Una historia popular de los anabautistas y los menonitas* (Guatemala-Bogotá: Semilla-Clara, 1996).

asistentes, éstos a su vez tendrían tiempo para hacer llegar sus puntos de vista a los conferencistas. Así se hizo y más adelante me ocupó de lo sucedido en el caso de Samuel Escobar.

Casi tres mil personas participaron en Lausana I. La ponencia de Escobar fue una de los quince trabajos «teológicos y misionales que sirvieron de base al encuentro». Su texto original «circuló [con anticipación] en castellano, inglés, alemán, francés y chino, y se ha publicado más tarde en portugués, sueco y otros idiomas».<sup>81</sup> Escobar recibió «setecientas respuestas y comentarios de los participantes de todo el mundo», que le sirvieron para elaborar las aclaraciones expuestas en el Congreso. El primer párrafo de la ponencia inicial, titulada *La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización*, es el siguiente:

Tratemos de imaginarnos que toda la población del mundo se concentra en un pueblo de cien habitantes. En este pueblo 67 de las personas son pobres. Las otras 33 disfrutan de diferentes grados de bienestar. De la población total sólo 7 son norteamericanos. Los otros 93 contemplan cómo los siete norteamericanos se gastan la mitad de todo el dinero del mundo, comen una séptima parte de todos los alimentos, y usan la mitad de los baños del mundo. Estos siete tiene diez veces [más] médicos que los otros 93. Y conforme pasa el tiempo los siete se enriquecen cada vez más mientras lo otros 93 se empobrecen cada vez más.<sup>82</sup>

Frente a la realidad descrita, clamaba Escobar, los evangélicos no deberían permanecer impasibles, sino responder a las flagelantes condiciones de vida que vulneraban la dignidad humana de millones de personas. Para actuar en favor de los desposeídos era ineludible regresar a la Palabra, pero respetando su integridad y no manipulándola en favor de estrategias misioneras reduccionistas y simplificadoras:

Para los evangélicos la tentación hoy en día es reducir el Evangelio y mutilarlo eliminando del mismo las demandas de fruto de arrepentimiento, y todo aspecto que pudiera hacerlo desagradable a una sociedad nominalmente cristiana pero de veras idólatra. Por todos los medios hay que alertar a la iglesia acerca de las necesidades de los millones que todavía no han oído el Evangelio. Pero con igual celo debe insistirse en la necesidad de mantener la totalidad del Evangelio de Jesucristo como Salvador y Señor cuyas demandas no pueden ser barateadas. Ningún sentido de urgencia por el crecimiento cuantitativo de la iglesia debería llevarnos a callar alguna parte de todo el consejo de Dios.<sup>83</sup>

La participación de Samuel Escobar como expositor plenario en Lausana I estuvo dedicada a dar cuenta de las palabras de estímulo, preguntas y observaciones que le hicieron llegar «cientos de hermanos de todas partes del mundo [...] Ello

---

81 Escobar, *Evangelio y realidad social*, 77.

82 Escobar, «La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización», en *Evangelio y realidad social*, 79.

83 *Ibíd.*, 94-95.

demuestra que la comunidad evangélica está tomando en cuenta este tema», lo que para él era «señal de la acción del Espíritu Santo».<sup>84</sup> Inició destacando la acción evangélica existente en proyectos de servicio. Por otra parte, destacó que las comunidades evangélicas tendrían que ser revolucionarias en el sentido que Jesús lo fue. Por esto creía,

Que la respuesta principal y más poderosa a las necesidades sociales y políticas del hombre, a su búsqueda de libertad, justicia y realización, está dada por Jesús en su propia obra y en la iglesia. Jesús toma en serio los problemas de la propiedad, del poder, de las relaciones entre los hombres; problemas que son el origen de la problemática social y política. Como [John H.] Yoder mismo ha recalado, Jesucristo crea una nueva comunidad en la cual bajo su señorío dichos problemas se resuelven de manera única. Esta es la comunidad *diferente al resto de la sociedad* que encontramos primero viviendo en Jesús y luego creciendo en Jerusalén y extendiéndose por todo el mundo. En esta comunidad hay una nueva actitud hacia el dinero y la propiedad (Lc. 6:29-3; Hch. 2:43-45, 4:34, 20:35; Stg. 2:14-15; 1 Jn. 3:16-17). En esta comunidad hay una nueva actitud hacia el poder y su ejercicio (Lc. 22:23-27; 2 Cor10:8, 12:10-15; 1 Pdro. 5:1-3). Es una comunidad donde las barreras y los prejuicios humanos se han vencido bajo el Señorío de Cristo (Gal. 3:28; Col. 3:11; Fln. 15-17. Es una comunidad lista a sufrir por la justicia y el bien (Mt. 5:10-12; Hch. 7:51-60, 16:16-24; 1 Pdro. 3:13-18).<sup>85</sup>

La contribución de Samuel Escobar a la reflexión misionológica de 1974 tuvo, además de su ponencia, el trabajo realizado en la comisión que redactó el *Pacto de Lausana*. El grupo fue presidido por John Stott, además de Escobar, fueron integrantes Hudson Armerding, Leighton Ford y como consultor J. D. Douglas. El quinteto pasó «largas horas discutiendo diversas y, a veces, posiciones en conflicto».<sup>86</sup> El *Pacto de Lausana* representa un parteaguas en el diálogo evangélico mundial acerca de la «dimensión evangelizadora y la responsabilidad social de la misión cristiana». Por lo cual «se constituyó en un catalizador para la evangelización y un valioso incentivo para la reflexión teológica en torno a asuntos que ingresaron en la agenda misionera evangélica».<sup>87</sup>

Si bien el *Pacto de Lausana* avanzó en reconocer el campo de la transformación social como parte importante de la misión cristiana, para el sector llamado evangélicos radicales debió ahondarse en el tema e ir más allá. Para mostrar su posición cerca de quinientas personas se reunieron durante el desarrollo del

---

84 Escobar, «Repuesta a Lausana», en *Evangelio y realidad social*, 193.

85 *Ibid.*, 195-196.

86 Samuel Escobar, «On the Road with John Stott» en *Portraits of a Radical Disciple*, 137.

87 C. René Padilla, «La trayectoria histórica de la misión integral», *ibid.*, 64. El *Pacto de Lausana* lo incluyó Samuel Escobar en *Evangelio y realidad social*, 221-234.

Congreso para acordar lo que cristalizaron en *Una respuesta a Lausana*. Entre los más activos para dar forma a sus inquietudes se destacaron C. René Padilla, John. H. Yoder y Orlando Costas. Definieron el Evangelio de Jesucristo «como Buenas Nuevas de liberación, restauración integridad y salvación personal, social, global y cósmica». A la luz de lo anterior la toma de postura «proveyó la mejor afirmación de la base para una misión integral que se había formulado hasta ese momento en una conferencia evangélica».<sup>88</sup>

Las ponencias que levantaron más comentarios y sacudieron a los presentes en Lausana I fueron las de Samuel Escobar y de C. René Padilla, ambos de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, fundadores de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y con nítidos principios teológicos anabautistas. Formalmente tenían involucramiento en iglesias bautistas locales, por otro lado su acercamiento al anabautismo les llevó a internalizar principios bíblicos y teológicos de este movimiento. No exagera David C. Kirkpatrick cuando resume que:

El discurso de Padilla recibió “la ronda de aplausos más larga concedida a cualquier orador hasta ese momento en el Congreso”. La revista *Time* destacó al de Padilla como “uno de los discursos más provocadores de la reunion” entre los notables “evangélicos del Tercer Mundo”. Un observador, John Capon, editor de la revista *Crusade*, escribió que el documento de Padilla “realmente encendió el Congreso”. Otro comentarista elogió: “La mecha azul para la responsabilidad social de los evangélicos en este siglo fue encendida en el Congreso de Lausana en 1974 por dos asesores de la CIEE en América Latina, René Padilla y Samuel Escobar. Sus documentos sobre evangelización desencadenaron una explosión”.<sup>89</sup>

Aunque ya tenía varias participaciones en foros internacionales en los cuales el tema había sido en torno a las características de la misión cristiana, fue a partir de Lausana I cuando Samuel Escobar comenzó a recibir invitaciones de todos los continentes para dar conferencias y talleres sobre misionología. Él mismo lo destacó así: «El genio del movimiento que surgió en Lausana en 1974 fue dar seguimiento a la agenda sugerida por el *Pacto* en consultas en las que se reunieron practicantes y teólogos [de la misión]. Tuve el privilegio de participar en ese proceso».<sup>90</sup> Lo mismo sucedió con C. René Padilla, quien coincidió en muchos foros con Escobar y en coautoría de libros.

---

88 C. René Padilla, «La trayectoria histórica de la misión integral», *ibíd.*, 66. Texto de *Una respuesta a Lausana* en C. René Padilla, *El Evangelio hoy* (Buenos Aires: Certeza, 1975), 183-188.

89 David C. Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor. Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left* (Filadelfia: University of Pennsylvania, 2019), 22.

90 Escobar, «My Pilgrimage in Mission», 210.

No es posible en este espacio dar cuenta pormenorizada de la influencia de la voz anabautista representada por Samuel Escobar en las décadas posteriores a Lausana I. Sus conferencias compiladas en libros y las obras escritas por él diseminaron una forma de misión relegada por el evangelicalismo dominante. Escobar ha dejado plena constancia de su anabautismo en varios escritos y cómo influyó esta corriente de la Reforma radical en evaluar y visualizar el futuro de la misión cristiana.<sup>91</sup>

Al cumplirse 45 años de la fundación de la FTL en 2015, y cuya celebración tuvo lugar en São Paulo, Brasil, Samuel Escobar afirmó: «Me siento anabautista y los anabautistas del siglo xvi fueron migrantes, obligados a emigrar de un país a otro por causa de su fe». Las causas de su migración forzada perfilaron hacer misión desde abajo, despojada del poder social, económico, político y religioso. Escobar agregó: «me siento parte de una diáspora latinoamericana en España. Hoy en día se está comprendiendo mejor el papel que han juzgado las ‘diásporas’ en la realización de la misión cristiana. Aunque hoy se le da un uso secular no debemos olvidar que el término *diáspora* es de origen bíblico».<sup>92</sup>

En el que tal vez sea su último escrito sobre el anabautismo y la riqueza de su propuesta para el fondo y forma de la misión cristiana, Samuel Escobar puntualiza que la misión de la época del Nuevo Testamento «fue una misión “desde abajo”, llevada a cabo por personas que no representaban un país poderoso o una cultura superior ni tampoco una situación de afluencia económica. La misión desde África, Asia o América Latina en el siglo veintiuno tendrá que parecerse más a la misión de la época del Nuevo Testamento que a la misión anglosajona y europea de los siglos diecinueve y veinte». Para respaldar su afirmación echó mano de:

La experiencia histórica de los anabautistas con su énfasis en seguir a Jesús en el mundo de la persecución y la marginación, por la naturaleza radical de su fe, de rechazar la alianza entre iglesia y poder político, y el ejercicio de la violencia con fines religiosos, propios de la experiencia constantiniana vigente para católicos, luteranos y calvinistas, hizo que adoptaran un estilo de vida dispuesto al sufrimiento. Redescubrieron la validez del modelo de discipulado del Nuevo Testamento.

---

91 Escobar, «Herederos de la reforma radical», 51-71; *Christian Mission and Social Justice* (Scottsdale, PA: Institute of Mennonite Studies–Herald, 1978); «Latin America and Anabaptist Theology», 75-88; «Notas anabautistas para una misionología latinoamericana», en Milka Rindzinski y Juan Francisco Martínez, ed. *Comunidad y misión desde la periferia. Ensayos en celebración de la vida y ministerio de Juan Driver* (Buenos Aires y Guatemala: Kairós–Semilla, 2006), 147-164; «La Reforma Radical y la misión integral», en C. René Padilla, ed. *Raíces de un Evangelio integral. Misión en perspectiva histórica* (Buenos Aires: Kairós–FTL, 2020), 121-140.

92 Samuel Escobar, «Hacer teología en comunidad», en Alexander Fajardo y David Mesquiati de Oliveira, *FTL 45 anos e as fronteiras teológicas na contemporaneidade: Consulta Continental 2015*, (São Paulo: Garimpo, 2016), 153.

mento, en una experiencia cristiana que suponía una decisión y una opción por Cristo rechazando la visión y los valores de la sociedad ambiente.<sup>93</sup>

Samuel Escobar impulsó, junto con René Padilla, Orlando Costas y otros integrantes de la primera generación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, en colaboración con teólogos de África y Asia, la creación de la International Fellowship of Evangelical Mission Theologians (INFEMIT, que con las mismas siglas cambiaría de nombre por International Fellowship for Mission as Transformation). Oficialmente INFEMIT inició actividades en 1987, aunque desde 1980 existieron contactos e inquietudes entre quienes consideraban la evangelización como parte integrante de la misión, pero no la misión en su totalidad.

En junio de 1980, para dar continuidad a Lausana I, tuvo lugar en Pattaya, Tailandia, la Consulta sobre Evangelización Mundial. Por la orientación que el liderazgo de la Consulta quiso darle a la misma, «evangélicos radicales [que participaron en] Pattaya reaccionaron enérgicamente contra lo que consideraron un lamentable regreso al pensamiento misionero anterior a Lausana [I]». <sup>94</sup> Costas hizo una evaluación crítica de lo sucedido en Pattaya y argumentó en favor de profundizar el espíritu de Lausana I.<sup>95</sup>

Su labor reflexiva y práctica sobre el *ethos* de la misión cristiana ha sido reconocida por distintas instituciones, entre otras por la American Society of Missiology (ASM), de la que fue primer presidente en 2001-2002. La ASM instauró el Premio Samuel Escobar como incentivo a sus miembros del sur global o norteamericanos de color en la publicación de su primer libro». <sup>96</sup> También el Oxford Centre for Mission Studies (OCMS), en el cual influyó para su creación,<sup>97</sup> ha publicado un volumen con escritos que dan cuenta de las propuestas misiológicas de Escobar y la contribución de las mismas al diálogo mundial sobre la misión, contribuciones que, considero, reflejan rasgos esenciales del entendimiento anabautista del ser y hacer de las comunidades cristianas. Así justifica el OCMS la publicación del libro que compila algunos escritos de Samuel Escobar:

---

93 Samuel Escobar, «La visión anabautista y el futuro de la misión cristiana», p. 11. La paginación que cito corresponde al compuescrito en Word que me hizo llegar Samuel Escobar. El trabajo fue publicado en *Revista Protestante de Teología*, 3/1-2, Alcobendas-Madrid, (2017), 23-46.

94 Al Tizon, *Transformation after Lausanne. Radical Evangelical Mission in Global Perspective* (Oxford: Regnum Books International, 2008), 72.

95 Orlando Costas, *Christ Outside the Gates. Mission Beyond Christendom* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005), 135-161.

96 <https://www.asmweb.org/samuel-escobar-book-award>.

97 Chris Sugden, «A history of the Oxford Centre for Mission Studies: A Personal Memoir», 28-4, (October 2011), 266.

¿Cómo puede la iglesia ser lo que debería ser y hacer si no comprende claramente su propósito en la sociedad y el mundo? El objetivo de esta antología es presentar estos temas desde la perspectiva de Samuel Escobar, uno de los misionólogos evangélicos más destacados de Latinoamérica. [...] A lo largo de los años, Escobar ha defendido un concepto de misión bíblico, evangélico, contextual y sensible a las complejas realidades espirituales, políticas, sociales y económicas de Latinoamérica. Critica los modelos misioneros reduccionistas o dicotómicos, proponiendo un programa que involucra al ser humano en toda su amplitud de necesidades y relaciones.<sup>98</sup>

Queda pendiente un análisis minucioso de las investigaciones históricas y misionológicas de Samuel Escobar, así como de sus propuestas para el ser y hacer de la misión cristiana desde la mirada del anabautismo.<sup>99</sup> Aquí solamente he tratado de dar algunas pinceladas de cómo en su larga trayectoria Escobar ha sido una voz anabautista en la evaluación y proyección de la misión de Dios y su pueblo, entendida como las características del propósito de Dios para la iglesia y la humanidad.

---

98 Alderi Souza de Matos, «Preface», en Mark Greenwood, ed., *Samuel Escobar: An Anthology. Collected essays on misión, culture and theology* (Oxford: Regnum, 2022), 9-10.

99 Los insumos para la tarea son numerosos artículos y libros de su autoría, particularmente *Tiempo de misión. América Latina y la misión cristiana hoy* (Guatemala-Bogotá: Semilla-Clara, 1999), para la versión en inglés de la obra el autor agregó dos capítulos: *Changing Tides. Latin America and World Mission Today* (Maryknoll, Nueva York: Orbis, 2002); *The New Global Mission. The Gospel from Everywhere to Everyone*, (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), traducido al español con el título *Cómo comprender la misión. De todos los pueblos a todos los pueblos* (Buenos Aires: Certeza Unida, 2008).