

La revista evangélica de teología y aplicación
contemporánea de la Alianza Evangélica Mundial

REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA



Volumen 1 • Número 1 • marzo 2022

Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 1 • Número 1 • marzo 2022

Publicado por



Todos los números de la RET están disponibles en nuestra página web:
<https://theology.worlddea.org/ert-spanish/>

Volumen 1 • Número 1 • marzo 2022
Copyright © 2022 Alianza Evangélica Mundial
Departamento de teología global

El pdf de esta revista se distribuye gratuitamente bajo las siguientes condiciones: No puede ser vendido o usado para fines lucrativos salvo con permiso escrito. Solo puede ser impreso para uso privado, y no para fines lucrativos.

Editor general: Dr. Thomas Schirrmacher, Alemania
Editor ejecutivo: Dr. Andrés Messmer, España
Editor asistente: Bruce Barron, EEUU
Traductora: Trini Bernal, España

Política editorial

Los artículos y reseñas de la *Revista Evangélica de Teología (RET)* reflejan las opiniones de los autores, y no necesariamente las de los editores y la AEM.

Los editores aceptan colaboraciones solicitadas y no solicitadas. Artículos, reseñas, consultas y otras comunicaciones deben dirigirse al editor ejecutivo, el Dr. Andrés Messmer: amessmer@worldea.org.

Índice de contenidos

Introducción	4
La liturgia cristiana primitiva: una reconstrucción de todos los componentes litúrgicos conocidos y su orden respectivo.....	5
<i>Andrés Messmer</i>	
Salvación en Filipos (Hechos 16:25–34): Movimientos centrípetos y centrífugos en la <i>missio Dei</i>	20
<i>Benjamín Marx</i>	
¿Fides quae creditur? El trasfondo niceno de la Reforma	30
<i>Donald Fairbairn</i>	
‘Muchos pastores, un rebaño’: una aplicación evangélica del modelo de unidad eclesial de Cipriano de Cartago.....	41
<i>Daniel Eguiluz</i>	
Creyentes procedentes de un trasfondo musulmán: Un censo global	55
<i>Duane Alexander Miller y Patrick Johnstone</i>	
Reseñas de libros	73

Introducción

Habiendo empezado en 1846, la Alianza Evangélica Mundial (AEM) ofrece identidad, voz y una plataforma a unos 600 millones de cristianos evangélicos en 129 países. Desde 1977, su Comisión de teología (ahora el Departamento de teología global) ha publicado la *Evangelical Review of Theology* (ERT) como parte de su visión general de “ser una voz evangélica profética globalmente representativa, fiel a las Escrituras, teológicamente informada y que habla con claridad y relevancia tanto a la Iglesia como al mundo”.¹ Aunque la revista ha servido al mundo de habla inglesa por más que cuarenta años ya, cada vez se tiene mayor conciencia de la necesidad de una revista que pueda servir al mundo de habla hispana, en América latina, España y Guinea Ecuatorial.

Con este fin en mente, la AEM ha lanzado una nueva revista en español que se llama *Revista Evangélica de Teología* (RET). RET será una revista electrónica gratuita (igual que ERT) y empezará publicando dos ediciones al año, con la esperanza de llegar a cuatro. Andrés Messmer será el editor. Es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (España), profesor invitado de la Facultad Internacional de Teología IBSTE (España) e investigador asociado de la Facultad Teológica Evangélica (Bélgica), y ha publicado sobre varios temas incluyendo el Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y teología histórica. También ha publicado varios artículos y reseñas en ERT.

RET invita a posibles contribuyentes a enviar artículos y reseñas a Andrés (amessmer@worldea.org) para evaluación. Los artículos deben tener aproximadamente entre 5.000 y 8.000 palabras (incluyendo notas a pie de página) y escritos a nivel de alta divulgación, es decir, que deberían ser académicamente rigurosos, pero también accesibles para pastores, estudiantes y laicos interesados. Pueden abordar cualquiera de los temas tradicionales de la teología: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, teología histórica, teología sistemática, teología práctica y misiones y religiones mundiales. Las reseñas deben tener entre 600 y 800 palabras y deberían resumir bien los contenidos del libro, su metodología y aportaciones nuevas, así como interactuar con el argumento general del libro. Los reseñadores deben pedir permiso para publicar su reseña antes de contactar con la editorial.

—Dr. Andrés Messmer, Editor Ejecutivo

1 Ver su página web: <https://theology.worldea.org>.

La liturgia cristiana primitiva: una reconstrucción de todos los componentes litúrgicos conocidos y su orden respectivo

Andrés Messmer

Andrés Messmer (PhD, Evangelische Theologische Faculteit) es el decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la *Revista Evangélica de Teología*. casareinayvalera@gmail.com

*Resumen: Estudios recientes sobre las primeras reuniones cristianas han demostrado convincentemente que el contexto en el que se reunían los cristianos era el del banquete grecorromano. Lo que aún queda por dilucidar, sin embargo, es un conocimiento exhaustivo de lo que los cristianos hacían durante esas reuniones y del orden en que lo hacían. Este artículo tiene como objeto discutir todos los componentes conocidos de las primeras reuniones cristianas, y establecerlos en su orden propio.**

Introducción¹

Durante los últimos veinte años aproximadamente, se ha producido un cambio de paradigma entre los expertos en la liturgia, que en estudios recientes han dejado de considerar las liturgias grecorromanas o judías (especialmente, la sinagoga) como posible origen de la primera liturgia cristiana,² y han ido decantándose más por los banquetes grecorromanos ampliamente definidos.³ Este cambio de paradigma ha forzado a los expertos en liturgia a tener que estudiar nuevamente las fuentes originales, y como resultado se han obtenido hallazgos muy significativos. Sin

* Nota del editor: este artículo apareció originalmente en la *Journal of Biblical and Theological Studies* 4 no 2 (2019): 264–279. Gracias a Wipf and Stock Publishers por su permiso de traducir y publicar este artículo.

- 1 Me gustaría agradecer a Andrew McGowan y Valeriy Alikin por su discusión y comentarios tan útiles sobre la primera fase de este artículo y a Pilar Bargaño por traducir este artículo.
- 2 Para un resumen de este cambio, cf. Valeriy Alexandrovich ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SVC 102; Leiden: Brill, 2010), 2–14.
- 3 Dennis SMITH, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 1–46; ALIKIN, *Earliest History*, 17–78; Paul BRADSHAW y Maxwell JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012), 1–24; Andrew MCGOWAN, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 19–64.

embargo, aún hay, al menos, dos vacíos de conocimiento interrelacionados por llenar: proporcionar un estudio exhaustivo de todos los componentes litúrgicos conocidos por los cristianos durante sus reuniones de banquete en las primeras décadas de la existencia del movimiento cristiano,⁴ y para situarlos, en la medida de lo posible, según su orden correspondiente.

Aunque es cierto que durante los últimos veinte años algunos estudios han tratado en profundidad algunos de los componentes litúrgicos conocidos (en general, los usados durante los primeros siglos), no existe aún ninguno que haya establecido la totalidad de todos ellos desde las primeras décadas del movimiento cristiano, ni que los haya organizado en su orden respectivo. Para lograr este fin, dividiremos este artículo en dos partes: la primera, donde se discutirán algunos asuntos preliminares importantes para la liturgia cristiana primitiva, y la segunda, donde se detallará la totalidad de los componentes conocidos desde las primeras décadas del movimiento cristiano, y los arreglará según su orden respectiva, hasta donde eso sea posible. Las fuentes esenciales que usaremos serán los escritos del Nuevo Testamento,⁵ de modo que relegaremos las grecorromanas, judías y otras fuentes cristianas primitivas para las notas a pie de página, que deberán ser usadas para ser comparadas y contrastadas con las fuentes cristianas primitivas, y no como fuentes estrictamente paralelas a ellas.

Asuntos preliminares

Antes de discutir los varios componentes litúrgicos conocidos de la liturgia cristiana primitiva, hay dos asuntos preliminares a tratar.

El banquete grecorromano

Primero, como ha demostrado el nuevo paradigma, hay que recordar que el contexto en el que se produjo la liturgia cristiana primitiva fue el del banquete grecorromano. En 1 Corintios 10–14 Pablo trata por extenso sobre las reuniones cristianas, y se refiere específicamente a una δείπνον (cena, banquete⁶) en el contexto de sus reuniones (11:17–32, esp. 20–21), y usa el verbo συνέρχομαι (reunirse) para referirse tanto a una reunión (11:17–18) como a una comida (11:20–22, 33–34).⁷ Eso no niega las influencias de la liturgia grecorromana o judía posiblemente existentes en las primeras reuniones cristianas, sino que se refiere a que la estructura de las primeras

4 Es decir, aproximadamente durante el primero siglo, durante el periodo de tiempo cubierto por los varios escritos neotestamentarios.

5 Para este artículo, he incluido los datos (muy limitados) de Hch 1–2, aunque técnicamente hablando ocurren antes de la fundación de la Iglesia, es decir, antes de la venida del Espíritu Santo en el Pentecostés. Los datos de Hch 1–2 juegan un papel auxiliar que son corroborados por otros textos.

6 Para las connotaciones lingüísticas de δείπνον desde Homérón hasta los tiempos del NT, cf. SMITH, *From Symposium*, 20–22.

7 SMITH, *From Symposium*, 176. Pablo también habla brevemente de, o alude a, las primeras reuniones cristianas en el contexto de una comida común en Rom 14:1–4, 13–23; Ga 2:11–14. Es dentro del contexto de un banquete que otros textos neotestamentarios tienen sentido; cf. 1 Co 14:26; Ef 5:18.

reuniones cristianas imitaba la de las dos partes del banquete grecorromano, la primera de las cuales era una cena en la que los comensales se recostaban y comían en mesas bajas, que luego eran removidas para dar paso a la segunda parte, una especie de simposio que servía para la discusión y el entretenimiento y que se acompañaba con vino.⁸ Andrew McGowan escribe acerca del lugar central que tenían las comidas en las reuniones cristianas: “No eran una mera parte sacramental de una vida comunitaria o de adoración, sino el acto central alrededor del cual giraban los demás—como leer y predicar, orar y profetizar—”.⁹

Dos elementos relacionados

Segundo, hay al menos dos elementos de las primeras reuniones cristianas que no forman parte de la liturgia propiamente dicha, pero que están tan íntimamente relacionadas con ella que deben ser mencionadas brevemente. El primer elemento son los días, horas, lugares y tamaño de las reuniones. Respecto a los días, las reuniones en domingo eran algo muy común (Hch 20:7; 1 Co 16:1–4; Ap 1:10),¹⁰ pero hay evidencias de que los cristianos se reunían también otros días de la semana (Hch 2:46; 20:31).¹¹ Respecto a la hora de reunión, no parecía haber una concreta: hay evidencias de que se reunían a media mañana (Hch 2:15; 19:9¹²), por la tarde (Hch 3:1) y al anochecer (Hch 20:7). Esta evidencia es coherente con el testimonio que Pablo había amonestado a la iglesia de Éfeso *νύκτα καὶ ἡμέραν* (noche y día; Hch 20:31). Respecto a los lugares, como las comidas eran las que proveían el entorno y la estructura en la que tenían lugar las reuniones cristianas, no sorprende que exista una amplia evidencia de que los cristianos se reunían en casas (Hch 1:13; 2:2, 46; 5:42; 8:3; 12:12; 16:40; 17:4–6; 20:8, 20–21; Rom 16:5; 1 Co 16:19; Col 4:15; 1 Tim 3:4–5, 15; Flm 2 [cf. 22]; 2 Jn 10).¹³ Quizá una de las razones por las que para los obispos era obligatorio ser hospitalario (1 Tim 3:2) era que eran los anfitriones de las reuniones. Sin embargo, esto debe ser equilibrado con la evidencia de que otros cristianos también lo eran (Hch 5:42; 8:3; 20:20; Rom 12:13; 1 Tim 5:10; 2 Tim 3:6–7[?]).¹⁴ Si Apocalipsis 3:20 se ha de entender como referencia a las primeras

8 SMITH, *From Symposium*, 28–29; ALIKIN, *Earliest History*, 17–39; BRADSHAW y JOHNSON, *Eucharistic Liturgies*, 3.

9 *Ancient*, 19–20; cf. 30. Para cenas en un contexto grecorromano, cf. Apuleyo, *Metamorfosis* 11:24 (banquete de iniciación); para un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:130, 132.

10 *Bernabé* 15:8–9 es la primera referencia clara a las reuniones de domingo para adorar; cf. Justino Mártir, *Apol.* 1:67. Otras probables referencias a las reuniones de domingo son *Did.* 14:1; Ignacio, *Magn.* 9:1. Para más discusión, cf. S. R. LLEWELYN, “The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament,” *Novum Testamentum* 43 (2001): 205–223; ALIKIN, *Earliest History*, 40–49.

11 Este parece ser el caso con los cristianos bajo la jurisdicción de Plinio en Ponto Bitinia (cf. *Ep* 96:7) y puede ser el caso en *Did.* 4:2; 16:2.

12 Es decir, si la lectura occidental de “desde la hora quinta a la décima” es fiable a nivel histórico.

13 Hay evidencia, sin embargo, de que los primeros cristianos se reunían también en otros lugares; cf. Hch 2:46 (patios del templo); 5:12 (pórtico de Salomón); 19:9 (escuela de Tirano).

14 En el caso de la iglesia primitiva de Jerusalén, con al menos 5.000 cristianos (Hch 4:4; 6:7), se

reuniones cristianas, podría ser un testimonio importante de la creencia cristiana primitiva en la presencia (espiritual) de Cristo en esas reuniones (cf. Mt 18:20).¹⁵ No obstante, algunos textos sugieren que los incrédulos no eran molestos a esas primeras reuniones cristianas, así poniendo en duda la “pureza” de dichas reuniones.¹⁶ Respecto al tamaño, las excavaciones arqueológicas de casas de gente rica en ciudades romanas, han revelado que sus comedores tenían capacidad para nueve personas (incluyendo las mesas y reclinatorios), o quizá el doble si se contaban los asistentes sentados y no reclinados (como parece haber sido el caso; cf. 1 Co 14:30; St 2:2–3);¹⁷ por otro lado, el atrio de las villas romanas lograban acomodar a alrededor de cuarenta o cincuenta personas.¹⁸

El segundo elemento incluido aquí es el bautismo. Mientras el bautismo parece haber tenido su propia (sencilla) liturgia desde tiempos muy tempranos (p. ej., Mt 28:19; Hch 8:36–37; cf. *Did.* 7), la mejor opción es incluir el bautismo como uno de los elementos finales de la predicación misionera (p. ej., Hch 2:37–41), funcionando así como puerta de acceso a la participación apropiada en una reunión cristiana (p. ej., Hch 2:41–42; cf. *Did.* 7–10).¹⁹ Es posible que el bautismo fuera acompañado de una fórmula pronunciada por el bautizante (Mt 28:19; Rom 10:9–10[?]; 1 Co 1:13; cf. *Did.* 7:1) y/o una confesión pronunciada por el bautizado (Hch 8:37), y que incluyera el cambio de ropa (Ga 3:27; Col 3:5–14 [esp. 9–10]).²⁰ Fuentes cristianas

habrían necesitado cientos de casas anfitrionas (cf. Hch 5:42). No obstante, aún con la presencia de tantas casas, divididas según criterios quizá como la lengua (Hch 6:1), es importante notar que los primeros cristianos aún se veían a sí mismos como parte de *una sola* iglesia; cf. Hch 6:2; 8:1; 1 Co 14:23(?).

- 15 Para una discusión y argumentación en esta dirección, cf. G. K. BEALE, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 308–309.
- 16 Para textos del NT que pueden sugerir la presencia de incrédulos en las primeras reuniones cristianas, cf. Hch 27:35–36; 1 Co 5:9–13; 14:16, 23–25; Ap 3:9. Quizá los cristianos continuaron con esta práctica basados en el ejemplo de Jesús, p. ej., Mc 2:15–17. Cómo esta práctica podría armonizar con otra evidencia de incrédulos y/o falsos hermanos que resultaban excluidos de la comida (Heb 13:10; 2 Pd 2:13; Jud 12; cf. *Did.* 4:14; 14:1–3) no es seguro; una posible solución es que todo se dejara a discreción de cada iglesia.
- 17 Hechos 15:5, 7 implica también que los cristianos se sentaban en las reuniones, pero el contexto de esta reunión particular no está claro. Aunque de un tiempo posterior, Ireneo afirma que recordaba dónde Policarpo solía sentarse y hablar (Eusebio, *HE* 5:20), infiriéndose que, a veces, hasta el (los) que daba(n) el discurso se sentaba(n) mientras enseñaba(n) (cf. Mt 5:1).
- 18 SMITH, *From Symposium*, 14–17, 25–27. Para los días de reunión, horas, lugares y tamaño de las reuniones en un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:12; *De sueños* 2:127; Lc 4:16–20; Hch 13:14–16; 16:13–16(?); Josefo, *Apión* 1:209; 2:175; *Vida* 279, 280; *Antig.* 14:258, 261, 263–264; 16:43; la inscripción dedicatoria sinagoga de Teódodo; *m. Meg.* 3:6–4:1; para un contexto esenio, cf. Filón, *Cada buen hombre*, 81; para un contexto de los terapeutas, cf. Filón, *Vida cont.* 30, 32.
- 19 Como evidencia de que el bautismo tenía una gran influencia en la teología y auto comprensión cristianas, cf. Rom 6:1–11; 1 Co 1:13–16; Ga 3:27; Tit 3:5.
- 20 Respecto al bautismo desnudo, Andrew McGowan se refiere a la “expectativa común de que los candidatos se quitara la ropa” antes del bautismo. Luego, escribe, “Como una manera de bañarse, el bautismo obviamente requería el quitar de la ropa y luego el vestirse. [...] Por tanto,

posteriores conectan el bautismo con otros elementos litúrgicos como el ayuno, la(s) oración(es), el intercambio de beso (de la paz), la eucaristía y la oración de acción de gracias, pero se desconoce hasta dónde reflejaban la práctica cristiana de las primeras décadas del movimiento.²¹

Los componentes litúrgicos cristianos primitivos

Aunque el contexto del banquete grecorromano se está convirtiendo en la teoría más establecida entre los expertos en la liturgia, no está ocurriendo lo mismo con respecto a los componentes litúrgicos conocidos y su respectivo orden. Y serán estos aspectos no tan establecidos de la liturgia cristiana primitiva el enfoque de esta sección.²² Respecto al orden respectivo, aunque es cierto que algunos textos parecen implicar que en las primeras reuniones cristianas había libertad y espontaneidad (1 Co 14:26; St 5:13–16), el banquete grecorromano mismo ofrece, sin embargo, una amplia macro estructura del orden respectivo al menos de algunos de los componentes litúrgicos,²³ y se pueden usar otros textos e inferencias lógicas para deducir el orden de los restantes (ver abajo). Finalmente, la evidencia deja inferir que algunos componentes eran usados de forma más habitual que otros, por el hecho de que los primeros eran componentes esenciales a las primeras reuniones cristianas (semanales), mientras que los últimos eran más esporádicos y dependían de factores externos para su necesaria inclusión. Este aspecto será tratado brevemente en la discusión siguiente.

Componentes litúrgicos durante la comida

La comida era la primera parte del banquete grecorromano, y, por tanto, la primera también de las primeras reuniones cristianas. Como se centraba en la comida y el comer, incluía los componentes litúrgicos relacionados con la comunión de sobremesa y con la comida eucarística. Los diversos componentes litúrgicos que se celebraban en esta parte del banquete serán discutidos a continuación.

Cuando los cristianos entraban en la casa, la evidencia sugiere con seguridad que se saludaban entre ellos con un beso. Pablo y Pedro ordenaban a los miembros de las iglesias a ἀσπάζομαι (saludar) uno al otro con un φίλημα ἁγιον (beso santo; Rom

la metáfora paulina de vestirse de nuevo pertenece a ese contexto, y a la costumbre” (*Ancient*, 152, 173). Para otras (posibles) referencias al bautismo en general, cf. Hch 16:15; 1 Co 15:29; Tit 3:5(?); Heb 6:4(?); 10:22(?).

21 Cf. Hch 9:3–9, 17–19; *Did.* 7–10; Justino Mártir, *Apología* 1:61, 65–67. Para el bautismo en un contexto grecorromano, cf. Apuleyo, *Metamorfosis* 11:23; para un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:129, 137.

22 Ha de tenerse en cuenta que la lista y el orden de todos los componentes litúrgicos conocidos no implica que estuviesen presentes en todas las iglesias y en todas las ocasiones. Por ejemplo, el hecho de que algunas iglesias fueran reprendidas por comer con falsos hermanos (2 Pd 2:13; Jud 12) implica que no estaban aplicando la disciplina eclesial. No obstante, este era un componente litúrgico esperado.

23 Cf. ALIKIN, *Earliest History*, 31. Las evidencias de Hch 20:7–11, donde (parte de) el componente de hablar precedió a la comida, son distintas a la del orden del banquete grecorromano.

16:16; 1 Co 16:20; 2 Co 13:12; 1 Ts 5:26) ο φίλημα ἀγάπης (beso de amor 1 Pd 5:14).²⁴ El verbo ἀσπάζομαι suele traducirse como “saludar” y es incluido en el primer componente litúrgico, pero debería notarse que en otros contextos tiene el inequívoco significado de “despedir” (p. ej., Hch 20:1; 21:6).²⁵ Por eso, no sorprende que haya evidencia de que los cristianos también se despedían entre ellos con un beso (Hch 20:36–38).²⁶ Dada la necesidad inherente de saludarse (y despedirse) entre ellos en las primeras reuniones cristianas, el beso santo/de amor debe considerarse como un componente litúrgico habitual.²⁷

El siguiente, la disciplina eclesial, se aplicaba si era necesario. En 1 Corintios 5:3–8, 11, Pablo afirma que la comida eucarística debía compartirse solo entre cristianos que no vivieran en (ciertos tipos de) pecado, y otros textos hablan negativamente de cristianos infieles o de falsos hermanos que participaban de esta comida (Heb 13:10; 2 Pd 2:13; Jud 12; cf. *Did.* 4:14; 14:1–3), implicando así que deberían haber sido excluidos de antemano. Es verdad que algunos aspectos de la disciplina eclesial parecen haberse producido fuera de la reunión (Mt 18:15–16), pero como la iglesia acababa implicada en el proceso (Mt 18:17; 3 Jn 10), o al menos era informada del resultado (2 Ts 3:6; 1 Tim 1:19–20; Tit 3:10–11), eso deja claro que la disciplina eclesial era un componente de la primera liturgia cristiana. Puede que haya sido en este punto cuando los ancianos fueran reprendidos también (1 Tim 5:19–20), aunque no es seguro.²⁸ Además, puede que en este punto los cristianos arrepentidos fueran aceptados de nuevo en la reunión, como el perdón y la restauración descritos en 2 Corintios 2:10.²⁹ Debido a que la disciplina de la iglesia dependía de factores

24 No es seguro si el beso iba acompañado de un componente verbal, como un saludo y/o bendición formalizado.

25 Cualquiera que haya sido el caso, parece no haber habido ninguna confusión entre los receptores originales de Pablo y Pedro, porque no sintieron tener que explicar o justificar esa práctica (McGOWAN, *Ancient*, 55). McGowan sugiere que la práctica podía ya estar establecida entre los seguidores de Jesús, basado en textos como Mc 14:44–45; Lc 7:45 (*ibid.*).

26 Evidencia adicional de un beso de despedida puede extrapolarse del hecho de que la lectura de la carta se producía durante el simposio (ver abajo), en cuyo tiempo las comunidades cristianas habrían oído de los mandatos, dados por Pedro y Pablo, de saludarse y despedirse con besos. No obstante, no es una conclusión necesaria a la que llegar.

27 Se podría montar un argumento para incluir aquí el componente del lavatorio de pies (cf. ALIKIN, *Earliest History*, 266–268). La única potencial evidencia del NT de que esto se practicaba en las primeras reuniones cristianas es 1 Tim 5:9–10 (pero cf. Lc 7:44–46; Jn 13:12–15), que no es necesariamente una referencia a la liturgia misma (aunque tampoco excluye esa posibilidad). El mismo problema existe con la unción con aceite (cf. Lc 7:44–46). Para una comparación interesante con la interacción física en un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:150.

28 Hechos 11:1–3 puede ser un ejemplo de reprensión de ancianos similar a la situación descrita en 1 Tim 5:19–20. Si este es el contexto en el que Ga 2:11ss. debe ser interpretado (como parece probable), entonces queda subrayada la seriedad de la situación, tanto el acto de Pedro (no participando en las comidas eucarísticas con otros cristianos) como el de Pablo (reprendiendo públicamente a un anciano).

29 Filipenses 4:2–3; Ignacio *Fld.* 3:2 puede insinuar hechos restauradores, pero no es seguro, así como tampoco lo son sus ubicaciones respectivas en la liturgia.

externos como la confesión de pecado ante la comunidad, debe ser considerado como un componente litúrgico ocasional.³⁰

Es también mejor incluir aquí, antes de la comida eucarística, asuntos preliminares como los saludos públicos, las presentaciones y la recepción de visitantes. 2 Juan 10–11 presupone la práctica de saludar y recibir a cristianos que estaban de paso, algo que no debe extenderse a los hereáticos (cf. v. 9). Igualmente, Hechos 9:26–28 afirma que Pablo era incapaz de participar en reuniones cristianas porque la comunidad tenía miedo y no creía que fuera un cristiano auténtico; y que fue solo tras la mediación de Bernabé, cuando Pablo fue capaz de tener comunión con ellos. Los muchos otros textos que hablan de saludos públicos, presentaciones y recepción de visitantes refuerzan su presencia como componente litúrgico (Hch 15:4; 18:22; 21:7, 17; 1 Co 16:10; Col 4:10). Como este componente depende del viaje de hermanos cristianos, debería considerarse como un componente litúrgico ocasional.³¹

Completados estos componentes de la reunión, se iniciaba la comida eucarística misma. 1 Timoteo 4:3–5 implica que las comidas iban precedidas de acción de gracias y/o de oración, y parece no haber razón alguna para excluir este patrón de la comida eucarística. La frase “comida eucarística” es intencional y la evidencia sugiere que la eucaristía se solapaba o quizá fuese idéntica a la comida de banquete. Andrew McGowan ha resumido esa relación así: “En el principio, la relación estructural entre la Eucaristía y el banquete era una más de identidad que de mera homología; la Eucaristía no es *como* un banquete, sino que es un banquete”.³² Según 1 Corintios 11:17–34, la comida eucarística constaba de dos partes principales: 1) la parte del pan, que consistía en tomar pan (quizá solo una pieza; cf. 1 Co 10:17), bendecir (o dar gracias por) el pan, romper el pan, distribuir el pan e interpretar el pan³³ y 2) la parte del vino, que consistía en tomar la copa, dar gracias por la copa (cf. 1 Co 10:16: εὐλογέω; bendecir),³⁴ distribuir la copa e interpretar la copa.³⁵ El pan, en este contexto, no habría sido algo extraño a la comida del banquete, sino que habría formado una parte integral de la misma. Como Paul Bradshaw y Maxwell Johnson explican:

30 Para otro texto que puede hablar de disciplina de la iglesia, cf. 1 Co 4:21; para otro texto de los primeros cristianos, cf. *Did.* 15:3; para un contexto templario, cf. Josefo, *Apión* 2:194(?); para un contexto sinagoga, cf. Josefo, *Vida* 284(?); para un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:143–144.

31 Para saludos, presentaciones y recepción de visitantes realizados públicamente en un contexto cristiano, cf. *Did.* 11:4–6; 12:1–5; para un contexto templario, cf. 2 Mac 3:9; 4:22; para un contexto sinagoga, cf. la inscripción dedicatoria sinagoga de Teódoto.

32 “Rethinking Eucharistic Origins”, *Pacifica* 23 (2010): 173–191 (aquí 186). Igualmente, Alikin: “Originalmente se celebraba la Cena del Señor como una comida dentro del contexto de la reunión los domingos por la tarde” (*Earliest History*, 103) y Bradshaw y Johnson: “la comida era la Eucaristía” (*Eucharistic Liturgies*, 10).

33 Para patrones similares, cf. Lc 9:16; 22:19; 24:30; Hch 27:34–36.

34 Para un temprano ejemplo de oración eucarística, cf. *Did.* 9:2–4.

35 Lucas 24:14–23; 1 Co 10:16–17, 21; *Did.* 9:1–3 contienen el orden vino–pan en vez del de pan–vino. El orden no parece ser importante con respecto a su significado, y de todas formas los componentes son los mismos. El orden de pan–vino encontrado en Mt 26:26–30; Mc 14:22–25; 1 Co 11:17–34 (esp. v. 25) es el que se sigue aquí.

Como hemos dicho, entre los pobres—y se describe constantemente la comunidad cristiana de Jerusalén como habiendo sido empobrecida—el pan habría constituido el ingrediente principal, si no el único ingrediente, para la mayoría de las comidas. Por tanto, puede ser que una comida cristiana que consistía principalmente de pan pueda describirse adecuadamente por su rito de inicio: en este caso el toman el pan que de verdad era la comida.³⁶

Otras referencias a la partición del pan pueden ser vistas como referencias a la comida eucarística también (Hch 2:42, 26; 20:7, 11). Basado en el uso que Pablo hace del verbo καταγγέλλω (proclamar) en 1 Corintios 11:26, puede haber habido un componente verbal en la comida eucarística enfocado en la muerte del Señor, pero no es aún seguro.³⁷ Mateo 26:30 y Marcos 14:26 van más allá al relatar que, tras la cena de Jesús con sus discípulos, se cantó un himno,³⁸ pero de nuevo no es seguro que este patrón se practicase en las primeras liturgias cristianas. La evidencia mencionada arriba deja claro que la comida eucarística fue un componente litúrgico habitual.³⁹

Componentes litúrgicos durante el simposio

El simposio era la segunda parte del banquete grecorromano y, por tanto, la segunda parte de las primeras reuniones cristianas. Como esta parte se centraba en la discusión y el entretenimiento, los componentes litúrgicos incluidos aquí son los que tienen más que ver con la comunicación oral. Los componentes litúrgicos que se celebraban en esta parte del banquete serán tratados a continuación.

Cerca del comienzo de esta segunda parte de las primeras reuniones cristianas, parece que se realizaba una lectura pública de textos. La evidencia de 1 Timoteo 4:13

36 *Eucharistic Liturgies*, 13.

37 Dennis Smith argumenta que “cuando la comunidad come con unidad e igualdad, eso es cuando proclama la muerte del Señor” (*From Symposium*, 199), y BDAG está de acuerdo con esta afirmación: “τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε *vosotros proclamáis* (celebrando el sacramento, en vez de con palabras) la muerte del Señor 1 Co 11:26” (Fredrick William DANKER [ed.], *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* [3ª ed.; Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000], s.v. καταγγέλλω). Sin embargo, esto parece extraño, dada la propensión abrumadora por el grupo de palabras asociado con *αγγελ para referirse a la comunicación oral. Los componentes verbales de bendición, agradecimiento e interpretación del pan y el vino referidos en 1 Co 11:23–26 pueden explicar este “proclamar”.

38 Siendo que esto ocurrió durante la Pascua, es plausible que se cantó uno de los salmos hallel (Sal 113–118); cf. Martin HENGEL, “Das Christuslied im frühesten Gottesdienst,” en *Weisheit Gottes—Geisheit der Welt: Festschrift für Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, vol. 1, ed. Walter BAIER et al. (St. Ottilien: EOS Verlag, 1987), 357–404 (aquí 364); McGOWAN, *Ancient*, 115.

39 Sin embargo, debería ser notado que, al menos ocasionalmente, los cristianos se reunían mientras ayunaban (p. ej., Hch 13:1–3), apartando en estas ocasiones la comida eucarística como componente litúrgico. Para referencias probables de la comida eucarística en el NT, cf. Heb 13:10; 2 Pd 2:13; Jud 12. Para posibles alusiones en el NT a (o ecos de) la comida eucarística, cf. Lc 24:30; Hch 27:34–36. Para referencias probables y posibles a la comida eucarística fuera del NT, cf. Ignacio, *Ef.* 20:2; *Magn.* 7:2(?); *Trall.* 2:3(?); *Fld.* 4; *Smyrn.* 6:2; 8:1–2; *Did.* 9–10; 14:1; para comidas comunitarias en un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa* 37, 65, 73.

y 2 Timoteo 4:2 deja inferir que el componente de la lectura precedía al de la predicación.⁴⁰ Evidencias de la lectura pública de textos hay en numerosos escritos, como en las siguientes referencias, que ordenan que debían leerse textos (con los textos en cuestión puestos entre paréntesis): Mateo 24:15 (Mt); Marcos 13:14 (Mc); Hechos 15:30 (la carta del concilio); 16:4 (la carta del concilio); 18:27 (la carta de Éfeso a Acaya; cf. 19:1); 2 Corintios 7:8 (la “carta de tristeza”); 10:9–10 (la carta de Pablo a los corintios); Efesios 3:4 (Ef); Colosenses 4:16 (Col y la carta a los laodiceos); 1 Tesalonicenses 5:27 (1 Ts); 2 Tesalonicenses 2:15 (¿1–2 Ts?); 3:14 (2 Ts); 1 Timoteo 4:13 (¿AT?); Filemón 1–2 (Flm); Hebreos 13:22 (Heb); 2 Pedro 3:1 (1 y 2 Pd);⁴¹ 1 Juan 5:13 (1 Jn); 2 Juan 1 (2 Jn); 3 Juan 9 (3 Jn); Apocalipsis 1:3; 13:18; 17:9–10; 22:18–19 (Ap).⁴² Extrañamente ausente de esta lista está toda referencia a las Escrituras hebreas, pero teniendo en cuenta el hecho firmemente establecido de que las Escrituras hebreas tuvieron un papel central en las primeras enseñanzas y predicaciones cristianas y las numerosas citas y alusiones a varios pasajes de las Escrituras hebreas en los primeros escritos cristianos, que indica que los receptores estaban familiarizados con los pasajes citados, puede suponerse también que este corpus era leído.⁴³ Al menos algunas veces, las lecturas públicas iban seguidas de una explicación oral como complemento (Ef 6:21; Col 4:7–8). Por las tantas referencias conocidas a la lectura pública y por su íntima conexión con la predicación y la enseñanza (ver abajo), debe ser considerado como un componente litúrgico habitual.⁴⁴

Tras la lectura pública, parece que seguía alguna predicación o enseñanza, en su más amplio sentido posible (Hch 2:42; 5:42; 11:23–26; 18:11; 1 Tim 4:13; 2 Tim 4:2; Heb 2:3[?]; 13:7). Como hemos dicho antes, 1 Timoteo 4:13 y 2 Timoteo 4:2 conectan la lectura con la predicación, y parece que, probablemente, la lectura era la base (o el

40 Evidencias de varias liturgias judías demuestran que este era el orden normal en sus contextos. Para un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:12–13; *Sobre los sueños* 2:127; Lc 4:16–28; Hch 13:14–48; Josefo, *Apión* 2:175; *Antig* 16:43(?); la inscripción dedicatoria sinagoga de Teódoto; para un contexto esenio, cf. Filón, *Cada buen hombre* 82; para un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa* 31(?), 75–78. Además, la consciencia lógica e histórica tienden a llevar a esta conclusión: ¿En qué más podían los primeros cristianos basar rutinariamente su predicación?

41 2 Pd 3:15–16 puede ser también una referencia a la lectura pública de algunas de las cartas de Pablo.

42 Las limitaciones de espacio de las casas sugieren que la misma obra era leída muchas veces en la misma área geográfica (p. ej., 1 Ts 5:27[?]). Para otras referencias tempranas de lecturas públicas, cf. 1 Clem. Salud; 47:1; 2 Clem. 17:3; 19:1; Ignacio, Ef. Salud; 20:1; Magn. Salud; Trall. Salud; Rom. Salud; Fld. Salud; Smyrn. Salud; Mart. Pol. Salud; 20:1; Barn. 1:5.

43 Para discusión, cf. Philip TOWNER, “The Function of the Public Reading of Scripture in 1 Timothy 4:13 and in the Biblical Tradition,” *Southern Baptist Journal of Theology* 7 no 3 (2003): 44–55 (aquí 48). Lo que Alikin defiende de que “no hay ninguna indicación hasta el tercer siglo de que los cristianos leían la Ley de Moisés en sus reuniones” y de que, por tanto, leían a los Profetas, es extremadamente improbable, en mi opinión (*Earliest History*, 156–157).

44 Para referencias de lecturas públicas de textos en el contexto templario, cf. 1 Mac 10:7, 14:16–23(?); 15:1–9(?), 24; m. Tamid 5:1; para un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:12; *Sobre los sueños* 2:127; Lc 4:16–19; Hch 13:15; 15:21 (cf. 2 Co 3:14–15); Josefo, *Apión* 2:175; *Vida* 285; *Antig*. 16:43(?); la inscripción dedicatoria sinagoga de Teódoto; m. Meg. 3:6–4:1; 4:4–6; para un contexto esenio, cf. Filón, *Cada buen hombre* 82; Josefo, *Guerra* 2:136, 159; para un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa*, 31(?), 65, 75.

punto de partida) de la predicación y la enseñanza, al menos a veces.⁴⁵ Sin embargo, puede haber habido otras predicaciones y enseñanzas independientes de cualquier texto (¿1 Co 14:26?; ¿Col 3:16?).⁴⁶ En la predicación y enseñanza, la tendencia era al diálogo y la discusión abierta y no al monólogo. Hechos 20:11 dice que Pablo ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς (conversaba hasta el amanecer). Una reunión tan extensa sugiere que el tiempo de enseñanza no se restringía a un monólogo, sino que era más abierto al diálogo y la discusión,⁴⁷ y otros textos judíos del mismo periodo temporal⁴⁸ junto a la evidencia indirecta de Hechos 15:1–2 y 1 Corintios 14:35,⁴⁹ corroboran esta tesis. De hecho, parece que el orador “principal” de las reuniones no era el único, pues 1 Corintios 14:26 dice que ἕκαστος (cada uno) tenía una διδασχὴ (lección), y Colosenses 3:16 indica también enseñanzas y admoniciones recíprocas (διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτούς; enseñaos y exhortaos unos a otros; cf. Rom 15:14; Heb 5:12[?]).⁵⁰ Debido a la centralidad de la predicación y la enseñanza en las primeras reuniones cristianas, debe ser vista como un componente litúrgico habitual.⁵¹

Tras la lectura y la predicación, establecer un orden para el resto de los componentes litúrgicos resulta prácticamente imposible. La libertad y espontaneidad en 1 Corintios 14:26 y Santiago 5:13–16 parecen aplicarse especialmente a esta parte de la reunión. Por eso, aunque discutiremos a continuación las experiencias espirituales y expresiones espontáneas, las sanidades, el canto, la oración, el nombramiento, y la recogida y distribución de bienes y dineros, en este orden mismo, no refleja ningún orden respectivo conocido.⁵²

45 Alíkin contesta a la idea de que las primeras predicaciones cristianas se basaban en los textos que leían públicamente (*Earliest History*, 189–191), pero los textos citados arriba, combinados con la evidencia de varias liturgias judías, hacen que sea probable que estuviese basado en los textos leídos públicamente. Para un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:11–13; *Sobre los sueños* 2:127; Lc 4:16–30; Hch 13:13–48(?); Josefo, *Apión* 2:175–178; *Antig.* 16:43(?); la inscripción dedicatoria sinagoga de Teódoto; para un contexto esenio, cf. Filón, *Cada buen hombre* 81–82; para un contexto terapéutico, cf. *Vida contemplativa* 30–90.

46 Hay otros ejemplos de intervenciones orales, no relacionados con ninguna lectura de textos, como discusiones de asuntos comunitarios, actualizaciones y anuncios (Hch 1:15–22; 4:23–31; 15:4; 16:4; 3 Jn 5–6).

47 *BDAG* ofrece glosas generales lo suficientemente amplias como para incluir ambos tipos de comunicación (s.v. ὁμιλέω). Para otros ejemplos de reuniones extensas, cf. Hch 3:1 y 4:3 (contexto evangelístico); 5:7 (el texto sugiere que no había descansos en la reunión).

48 Para un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:13; *Sobre los sueños* 2:127; Lc 4:21–28.

49 Es decir, aunque a las mujeres se les prohibía hacer preguntas en las reuniones, no se encuentra tal prohibición dirigida a los hombres, de lo cual se infiere que sí podían hacerlas.

50 Cf. Rom 12:6–8 como otro texto que permite inferir que varias personas tenían dones de oratoria, y que, por tanto, había más de un orador en las reuniones.

51 Para referencias a la predicación y enseñanza en un contexto cristiano, cf. *Did.* 4:1; para un contexto templario, cf. Lc 19:47; 20:1; 21:37–38; Hch 5:42; para un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:13; *Sobre los sueños* 2:127; Lc 4:21–28; Hch 13:16–48(?); Josefo, *Apión* 2:175; *Antig.* 16:43(?); la inscripción dedicatoria sinagoga de Teódoto; para un contexto esenio, cf. Filón, *Cada buen hombre* 82; para un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa*, 31, 75–78.

52 Esta es esencialmente la perspectiva declarada por ALIKIN, *Earliest History*, 65. Puede haber también un eco de espontaneidad en las primeras reuniones cristianas en 1 Ts 5:16–22.

Las experiencias espirituales y las expresiones espontáneas aparecen en varios lugares del libro de Hechos (p. ej., 2:4, 43; 11:27–30; 21:4, 8–14), y las evidencias en otros textos indican que esas experiencias eran frecuentes (1 Co 11:2–16; 14:26, 29; Ga 3:5; Heb 2:4). Respecto a la experiencia espiritual de la profecía, tendía a ser un proceso en dos partes, es decir, la profecía misma (que siempre contenía un componente audible, aunque a veces iba acompañado por un componente visual) seguida de la evaluación que otros hacían de ella.⁵³ El componente de la evaluación podría referirse a lo que 1 Tesalonicenses 5:20–21,⁵⁴ 1 Juan 4:1–3; y Apocalipsis 2:2 llaman δοκιμάζω y πειράζω (probar) a los profetas y apóstoles que hablan a la comunidad. Aunque el significado de textos como 1 Corintios 14:13–16 aún es debatido, parece que algunos actos como hablar en lenguas, orar y cantar estaban íntimamente relacionados con el E/espíritu, y por tanto podían ser manifestados espontáneamente (aunque no descontroladamente; cf. 1 Co 14:30–33). Sin importar cuál haya sido el caso, se supone que al menos algunos respondían a estos actos con τὸ ἀμήν (el Amén; 1 Co 14:16). Un fenómeno similar podría encontrarse en 1 Corintios 12:3 respecto a las confesiones Ἀνάθεμα Ἰησοῦς⁵⁵ y Κύριος Ἰησοῦς (Jesús es anatema y Jesús es Señor), aunque no hay información suficiente para llegar a una conclusión. Como su presencia es muy penetrante en varios textos del Nuevo Testamento, las experiencias espirituales y las expresiones espontáneas deben ser consideradas como un componente litúrgico habitual.⁵⁶

Las sanidades parecen ser un don espiritual en 1 Corintios 12:9, 28, 30, y queda establecido en el contexto de una reunión cristiana en Santiago 5:13–16. En el texto de Santiago, el proceso tiene esta estructura: el enfermo llama a los ancianos de la iglesia, los ancianos le ungen y oran por él y el enfermo es sanado y perdonado de sus pecados.⁵⁷ Como 2 Timoteo 4:20 demuestra, este componente o no siempre fue empleado, o no siempre funcionó. Debido a que la sanidad dependía de las enfermedades de los miembros de la comunidad, debe ser visto como un componente litúrgico ocasional.⁵⁸

El canto aparece como una actividad comunitaria en varios lugares en los escritos del Nuevo Testamento. El ejemplo de Jesús y sus discípulos ubica los cantos al final de su reunión (Mt 26:30; Mc 14:26), pero otros textos relacionados más directamente con la liturgia cristiana indican que el canto era practicado más

53 Un proceso similar de dos fases se puede encontrar en Ignacio, *Fld.* 7. A veces, sin embargo, un profeta no tenía que ser probado ni evaluado (cf. *Did.* 11:7). *Pastor de Herm.* 43:9 se refiere a profetizar, pero no menciona el componente de la evaluación.

54 Nótese la conexión de la profecía con el Espíritu en el v. 19.

55 Una declaración igual de breve y de blasfema, aparentemente, atribuida a un discurso inspirado por el Espíritu puede encontrarse en *Did.* 11:12, que dice que un profeta que dice en el E/espíritu ὄδς μοι ἀργύρια (¡Dame dinero!) no ha de ser escuchado.

56 Para referencias a experiencias neumáticas y expresiones espontáneas en un contexto sinagoga, cf. Filón, *Hypotética* 7:13; para un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:159; para un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa* 31, 77.

57 Nótese el paralelismo con Hch 8:18–24, donde Pedro confronta a Simón (el Mago) con su pecado, y le pide a Pedro que ore por él para poder ser perdonado y no castigado.

58 No está claro si textos como Hch 4:15–16 se produjeron en reuniones cristianas o no. No hay referencias conocidas de sanidades en fuentes grecorromanas o judías (es decir, en contextos litúrgicos).

espontáneamente, y se hacía individual (p. ej., 1 Co 14:26; St 5:13) o colectivamente (Rom 15:5–6;⁵⁹ Ef 5:19; Col 3:16; Heb 13:15[?]). Es casi cierto que los Salmos eran cantados por los cristianos (Ef 5:19; Col 3:16; cf. Lc 24:44) y que Filipenses 2:6–11; Colosenses 1:15–20; y Apocalipsis 5:9–10 pueden reflejar el tipo de composiciones originales cantadas en contextos como el descrito en 1 Corintios 14:26 (el foco cristocéntrico de estas composiciones originales no debería ser pasado por alto).⁶⁰ De la taxonomía “salmos, himnos y cantos espirituales” (Ef 5:19; Col 3:16), Andrew McGowan escribe: “Es menos probable que la frase familiar ‘salmos, himnos y canciones espirituales’ se refiera a tres tipos de canción específicos que a tres palabras o frases que son combinadas para expresar una idea compleja. Sin embargo, las canciones de las primeras reuniones cristianas podrían haber incluido textos escriturales, himnos tradicionales y composiciones originales”.⁶¹ Es posible que se usaran instrumentos musicales para acompañar al canto (p. ej., 1 Co 14:7–8; Ap 5:8), pero no reciben mucha atención en la literatura cristiana primitiva, lo cual indica que su importancia era limitada.⁶² Sea cual fuere la naturaleza del canto, parece haber sido un componente litúrgico habitual.⁶³

La oración es citada frecuentemente en el contexto de las reuniones cristianas. Es una de las actividades practicadas desde el inicio mismo de la Iglesia (Hch 1:14, 24–25; 4:24–30; 12:5, 12),⁶⁴ y Pablo lo coloca *πρῶτον πάντων* (ante todo) de las prácticas que él *παρακαλῶ* (exhortar) a hacer a Timoteo y a la iglesia de Éfeso (1 Tim 2:1, 8). Las evidencias sugieren que varias personas oraban por razones distintas: 1 Corintios 11:2–16 asume que hombres y mujeres oraban habitualmente, 1 Corintios 14:14–16 considera la oración como una experiencia espiritual, Santiago 5:13 dice que los que sufren deberían orar y Santiago 5:15 pone la oración en boca de los ancianos que oran por los enfermos. Romanos 8:15 supone que los cristianos se

59 Martin Hengel considera Rom 15:5–6 como la más antigua referencia cristiana a “hymnischen Gotteslobs” (alabanza a Dios con himnos; “Das Christuslied”, 386).

60 Para otro ejemplo de canciones cristianas en las reuniones, de nuevo con un foco cristocéntrico, cf. Plinio, *Ep* 96:7. A. N. Sherwin-White afirma que la frase latina “carmen [...] dicere” usada por Plinio es “el latín común para cantar una poema o canción” y, por tanto, “himnos responsivos (*uicem*) probablemente son el significado” (*Fifty Letters of Pliny* [2ª ed.; Oxford: Oxford University Press, 1969], 177). Para una explicación de varias perspectivas y una argumentación similar a la propuesta de Sherwin-White, cf. Ralph MARTIN, “A Footnote to Pliny’s Account of Christian Worship”, *Vox Evangelica* 3 (1964): 51–57. Hechos 16:25 puede tener un eco de la práctica litúrgica cristiana. Para otros ejemplos de canciones cristianas primitivas, cf. *Odas de Salomón* y *Fos hilaron*, la primera probablemente del cambio del s. I al s. II, y la segunda, probablemente, de la mitad del s. II.

61 *Ancient*, 114.

62 Otras tempranas referencias a instrumentos en las primeras reuniones cristianas son *Odas Sal.* 14:8; 26:3.

63 Para referencias a cantos en un contexto grecorromano, cf. Manilio, *Astronomía* 1:22(?); para un contexto templario, cf. Sir 50:18; 1 Mac 4:54–55; 2 Mac 1:30; 10:7; *m.* Tamid 7:4; para un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa*, 83–89.

64 Nótese que hay varios textos que da testimonio de cristianos orando a determinados tiempos establecidos del día: Hch 2:15; 2:42; 3:1; 10:3, 9; *Did.* 8:3. La mención repetida de orar a la hora tercera, sexta y novena sugiere que estos eran los tiempos de oración judíos, y que no se refieren a las oraciones recitadas durante los banquetes cristianos vespertinos, que es el foco de este estudio.

dirigían a Dios como $\alpha\beta\beta\alpha$ (padre), lo cual en sí mismo puede haber sido una forma “abreviada” de referirse a la oración del *Padre Nuestro* (Mt 6:9; Lc 11:2). En cuanto a las posturas corporales, arrodillarse (Hch 9:40; cf. Ef 3:14) y levantar las manos (1 Tim 2:8)⁶⁵ son mostradas, y otras posturas como estar de pie y postrarse son inferidas de otros textos.⁶⁶ Debido a la diversidad de contextos en los que la oración era usada, se puede concluir con seguridad que la oración era un componente litúrgico habitual.⁶⁷

Los nombramientos, en el sentido de elegir a ciertos individuos para desempeñar responsabilidades y roles específicos, aparecen en varios contextos en los escritos del Nuevo Testamento, como ordenar líderes o diáconos de la iglesia, enviar mensajeros y/o representantes de iglesia en iglesia y enviar misioneros (Hch 1:23–26; 6:1–6; 11:33; 13:1–3; 14:23; 15:2–3, 22–23, 30; 2 Co 8:19).⁶⁸ En el caso de la ordenación de Timoteo como líder de la iglesia, el nombramiento iba acompañada de la imposición de manos y de profecía (1 Tim 1:18; 4:14; 2 Tim 1:6; cf. 1 Tim 5:22).⁶⁹ Aunque muchos de los textos de nombramiento difieren entre sí, hay tres elementos que se repiten: la oración, el ayuno y la imposición de manos (Hch 6:6; 13:3; 14:23; 1 Tim 4:14). Como este componente dependía de factores externos como la(s) necesidad(es) de la(s) iglesia(s), debe ser considerado como componente litúrgico ocasional.⁷⁰

65 Para otras referencias al levantamiento de manos, cf. *1 Clem.* 2:3; Filón, *Vida contemplativa* 66, 89; Josefo, *Apión* 1:209. McGowan afirma que estar de pie con los brazos extendidos y con los ojos mirando a lo alto era “la típica postura de oración” en los ss. II y III, lo cual da cuenta de su antigüedad (*Ancient*, 193). Para evidencia de que la orientación era hacia el este, cf. *ibid.*, 193–194.

66 Para la postura de estar de pie, cf. Lc 18:11, 13. Para referencias judías a la oración estando de pie, cf. Filón, *Vida contemplativa* 66, 89; *m. Ber* 5:1. Aunque sin mencionar específicamente la oración, 1 Co 14:25 se puede interpretar infiriendo que algunos también caían postrados en oración; para otras referencias a la prostración, cf. *Sir* 50:17, 21; *1 Clem.* 48:1.

67 En varias ocasiones es difícil saber si se refiere a la oración individual o corporativa: Rom 15:30–31; 2 Co 1:11; Ef 5:20; 6:18–20; Col 4:3; 1 Ts 5:17, 25. Esta dificultad en distinguir entre oración individual y corporativa ha sido notada por Ralph Martin (*Worship in the Early Church* [Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 1975], 28). Para otras referencias a la oración pública primitiva, cf. *1 Clem.* 59:3–61:3; Ignacio, *Ef.* 5:2; *Magn.* 7:1; *Trall.* 12:2; Policarpo, *Fil.* 12:3; *Did.* 9–10; *Pastor de Herm.* 43:14; para un contexto grecorromano, cf. Manilio, *Astronomía* 1:21; Apuleyo, *Metamorfosis*, 11:25 (ceremonia de iniciación); para un contexto templario, cf. *Sir* 50:16–17, 19, 21 (prostrado en los vv. 17, 21); 1 Mac 7:36–38; 12:11; 2 Mac 1:23–29; 3:15–21; 10:4; 14:34; 15:12; Mt 21:13; Mc 11:17; Lc 18:9–14; 19:45–46; Hch 3:1; Josefo, *Apión* 2:196–197; *m. Ta’anit* 4:1; para un contexto sinagoga, cf. Hch 16:13–16(?); Josefo, *Vida* 277, 295; *Apión* 1:209; *Antig.* 14:258, 260; *m. Ber* 5:1; para un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:128; para un contexto terapéutico, cf. Filón, *Vida contemplativa* 66, 89.

68 Otros textos posibles que hablan de nombramientos son Hch 8:14; 9:38; 11:22, 25(?).

69 1 Tim 6:12 puede estar refiriéndose al mismo acontecimiento, en cuyo caso la confesión de Timoteo habría también formado parte del nombramiento. Según Alikin, no hay un contexto grecorromano conocido para la imposición de manos, y la evidencia judía que hay es contemporánea a la del NT. Por tanto, puede ser que este acto “surgió a la vez entre judíos y cristianos, en un mismo desarrollo o en desarrollos paralelos” (*Earliest History*, 261).

70 Para otras referencias tempranas al nombramiento, cf. *1 Clem.* 44:3; *Did.* 15:1; Ignacio, *Fil.* 10:1–2; *Smyr.* 11:2–3; *Poly.* 7:2; para un contexto templario, cf. 1 Mac 14:25–29; Heb 5:1; 7:20.

Finalmente, la recogida y distribución de bienes y dinero aparece en varios textos, especialmente en el libro de Hechos (2:45; 4:32–37; 5:1–11; 6:1–6; 11:27–30). Otros textos como Romanos 15:25–28; 1 Corintios 16:1–4; y 2 Corintios 8–9 hablan de la recolección de fondos para ser enviados a los cristianos de Jerusalén, y la remuneración financiera de por lo menos algunos líderes de la iglesia sugiere algún tipo de recolección y distribución de dinero (1 Co 9:3–14; 1 Tim 5:17–18; cf. *Did.* 11:12; 13:1–7). 1 Timoteo 5:3, 16 habla de la responsabilidad de la iglesia de proveer de necesidades financieras a sus viudas, y otros textos piden a los que tienen recursos financieros que provean para los pobres (Rom 12:13; 1 Tim 6:17–18; St 2:15–16; 1 Jn 3:17). Los dones espirituales de dar y repartir aparecen en Romanos 12:8.⁷¹ Estos textos demuestran que el propósito principal de este acto era ayudar a los pobres y a las viudas, y compensar a los líderes de la iglesia por su labor. Algunas de las necesidades eran más esporádicas (p. ej., aliviar a los pobres) y otras más habituales (p. ej., la remuneración del liderazgo de la iglesia), que es como este componente debería ser evaluado.⁷²

Respecto al final de la reunión, no hay suficiente evidencia para postular un componente litúrgico de cierre. Quizá fuese una canción final (cf. Mt 26:30; Mc 14:26) o un beso de despedida (cf. Hch 20:36–38; ver arriba); no hay conclusiones establecidas al respecto.

Conclusión

En este estudio hemos intentado abarcar todos los componentes litúrgicos conocidos de las primeras reuniones cristianas y organizarlos en su orden respectivo. En total hemos identificado doce,⁷³ siete de los cuales hemos considerado como habituales, cuatro como ocasionales y uno como parcialmente habitual y ocasional. Basado en el contexto del banquete grecorromano en el que se celebraban las primeras reuniones cristianas, hemos visto que cuatro de los componentes litúrgicos se practicaban en la parte gastronómica (centrados alrededor de la mesa y la eucaristía) y los ocho restantes en la parte del simposio (centrados en la comunicación oral).

En resumen, si podemos hacer una reconstrucción razonable de las primeras reuniones cristianas centradas en el modelo de banquete, sería así: tras los saludos iniciales con un beso, se trataban asuntos comunitarios como la disciplina eclesial,

71 Basado en la estructura de Rom 12:6–8, parece que los dones de profecía y de servicio en los vv. 6–7 funcionan como términos principales (cf. 1 Pd 4:11), que son desarrollados en sus turnos respectivos (*contra* DUNN, *Romans 9–16*, 729). Por tanto, el don de servicio está desarrollado en los vv. 7–8 como dar, repartir (dichos dones) y actos de misericordia. Esto parece encajar en la esfera ministerial del diaconado, y podría ser que el componente litúrgico de recolectar y distribuir bienes y dinero fueran (principalmente) asignadas a ellos.

72 Para referencias a la recolección y distribución de bienes y dinero en el contexto de las primeras reuniones cristianas, cf. Hch 2:44–45; Ga 6:6; St 2:15–16; 1 Jn 3:17; *Did.* 4:5–8(?); 13:4; 15:4(?); Ignacio, *Trall.* 2:3(?); *Pastor de Herm.* 103:2(?); para un contexto templario, cf. 2 Mac 3:6, 10; Mc 12:41–44; Lc 21:1–4; Heb 7:5, 9; Josefo, *Antig.* 16:45; para un contexto sinagoga, cf. Josefo, *Vida* 284; para un contexto esenio, cf. Josefo, *Guerra* 2:134.

73 Este número podría aumentarse a catorce si se incluyeran el lavatorio de pies y la unción con aceite (ver arriba), y a quince si se incluyera el bautismo (ver arriba).

los saludos públicos, las presentaciones y la recepción de visitantes si era necesario. Después de esto, se celebraba la comida eucarística, con pan y vino como elementos centrales.⁷⁴ Tras la comida eucarística, se leía un texto, a lo que seguía la enseñanza y predicación. Y luego, varios elementos podían tener lugar, como experiencias espirituales, expresiones espontáneas, sanidades, cantos, oración, nombramientos y la recogida y distribución de bienes y dinero. Quizá las reuniones terminaban con una canción o con un beso de despedida, aunque esto es solo conjetural. Sobre la existencia de otros componentes litúrgicos en las primeras reuniones cristianas, las evidencias solo permiten reconstruir lo señalado en este artículo.

74 Sin embargo, Hch 15:20, 29; Rom 14:2-3, 14-23; 1 Co 8; 10:25-26 demuestran que otras comidas como carne y verduras se comían también, y Rom 14:21; 1 Tim 5:23 sugieren que algunos cristianos dudaban sobre si beber vino o no. Para discusión, cf. Andrew McGOWAN, *Ascetic Eucharists* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Salvación en Filipos (Hechos 16:25–34): Movimientos centrípetos y centrífugos en la *missio Dei*

Benjamín Marx

Benjamín Marx (candidato al doctorado, Universidad de Aberdeen/Trinity College Bristol) es profesor de estudios teológicos y bíblicos en el Instituto Bíblico Sinodal Arequipa en el Perú. benjamin.marx@sim.org

Resumen: Este artículo investiga la misión de la iglesia (missio ecclesiae) en su relación a la misión de Dios (missio Dei) en Hechos 16:25–34. Lo que vemos en Hechos es que la actividad divina (a través de las curaciones, los signos y los milagros) provoca un movimiento centrípeto (atracción de los que están alrededor) en la narración de Lucas, que luego lleva a la proclamación de la palabra (movimiento centrífugo). En Hechos 16:25–34 se lo ve así: La sacudida de la tierra por parte de Dios crea una situación de desesperación y confusión para el carcelero. El carcelero se precipita entonces hacia los mensajeros de Dios. Esto constituye la dimensión centrípeta de la misión. El carcelero pregunta qué hay que hacer para ser salvado y los mensajeros le responden que la fe en el Señor Jesús es el único camino de salvación. Además, le hablan de la palabra del Señor a él y a los que están con él (el movimiento centrífugo). El resultado de este encuentro es el carcelero y los que están con él creen y son bautizados.

Introducción

En la literatura misiológica (y también exegética) se presenta una dicotomía entre dos movimientos de la misión: un movimiento centrípeto y otro centrífugo (definiciones abajo). Muchas veces esta dicotomía se hace entre el Antiguo y Nuevo Testamento respectivamente. Es decir, se dice que en el Antiguo Testamento tenemos el movimiento centrípeto y en el Nuevo Testamento el centrífugo.¹ Aunque hasta cierto punto los énfasis pueden verse en las diferentes partes de la Biblia, es

1 Véase, por ej., los capítulos 1 y 2 en Craig OTT, Stephen J. STRAUSS, y Timothy C. TENNENT, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010); George W. PETERS, *A Biblical Theology of Missions* (Chicago, IL: Moody Press, 1972), 21–22, 52; Samuel CUEVA, *La iglesia local en misión transcultural* (Barcelona: Clie, 1991), 19–21; Ed STETZER, “The Missional Church,” en *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions*, ed. John Mark Terry (Nashville, TN: B&H Academic, 2015), 107.

necesario pintar un cuadro más matizado.² Darren Sarisky observa con razón: “Aunque el aspecto centrípeto de la misión es una nota menos destacada en el Nuevo Testamento, sigue siendo uno de los que debería estar representado en una teología bíblica de la misión”.³ Con este artículo quiero demostrar estos dos diferentes movimientos en Hechos 16:25–34. Mi tesis es que el movimiento centrípeto sigue en el Nuevo Testamento en general y en el libro de Hechos en particular y que este movimiento—debido a la iniciativa y acción divina—provoca la proclamación (el movimiento centrífugo). La acción divina (*missio Dei*) atrae a personas observadoras al pueblo de Dios. Con eso se presenta una oportunidad a los seguidores de Cristo de dar testimonio a lo que Dios hizo y sigue haciendo en Jesús, el Cristo. Así se relaciona la *missio Dei* y la *missio ecclesiae* en el libro de Hechos.

En su libro *The Acts of the Apostles: Interpretation, History and Theology*, Osvaldo Padilla afirma que las “obras poderosas de Dios” necesitan ser “explicadas por Dios mismo”. Para el autor de Hechos, esta explicación de Dios “es el testimonio apostólico”.⁴ Lo que vemos en los Hechos son realmente los actos poderosos de Dios, que atraen a la gente a la comunidad creyente donde los apóstoles explican el milagro “en su particularidad cristológica” (como lo expresa Padilla).⁵ Como ya se mencionó, en Hechos surge un cierto patrón en la presentación de los diferentes movimientos misioneros: a través de la acción divina y debido a ella, Lucas narra las reacciones tanto física como psicológica de los observadores. Estas reacciones constituyen el movimiento centrípeto (atracción hacia un centro). En respuesta a este movimiento centrípeto, Lucas describe a continuación la explicación y la proclamación humanas—el movimiento centrífugo. A continuación, se narra también el “resultado” de lo ocurrido.

Mi deseo con esta investigación es que se comprenda cómo se relacionan la *missio Dei*⁶ y la *missio ecclesiae*. La iniciativa divina de enviar a Jesús y al Espíritu (*missio Dei*) es el fundamento de la proclamación de la salvación de Dios, y esto configura la misión de la iglesia (*missio ecclesiae*). La misión no es sólo palabra-proclamación (el movimiento centrífugo), sino también se apoya en la actividad divina (a través de curaciones, signos y milagros), que a menudo tiene un

2 Johannes NISSEN, “Testament in Mission: The Use of the New Methodological and Hermeneutical Reflections,” *Mission Studies* 21 no 2 (2004): 181, escribe: “A lo largo de los siglos la misión se ha entendido casi exclusivamente en sentido centrífugo”. Véase, por ej., la literatura mencionada en nota 1, también PETERS, *A Biblical Theology of Missions*, 174, 300.

3 Darren SARISKY, “The Meaning of the *Missio Dei*: Reflections on Lesslie Newbigin’s Proposal that Mission is of the Essence of the Church”, *Missiology: An International Review* 42 no 3 (2014): 266–267.

4 Osvaldo PADILLA, *The Acts of the Apostles: Interpretation, History and Theology* (London: Apollos, 2016), 19.

5 PADILLA, *The Acts of the Apostles*, 19.

6 Que el libro de Hch sea teocéntrico o incluso trinitario también puede verse en términos de la orientación de la misión por parte de Dios (cuando se usa “Dios” en este artículo seguimos la terminología de Lucas en Hch con una referencia a “Dios Padre”), Jesús o el Espíritu Santo. Para pasajes en los que Dios guía la misión ver: Hch 1:24–26; 2:47; 4:24–30; 10–11; para Jesús ver: Hch 16:7; 18:9–10; 23:11; y para el Espíritu Santo ver: Hch 13:2–4; 15:28; 16:6 (cf. PADILLA, *The Acts of the Apostles*, 65 n. 86).

componente de movimiento centrípeto (atracción por parte de los que están alrededor) en la narración de Lucas.

Antes de examinar más detenidamente Hechos 16:25–34, permítanme aclarar muy brevemente tres términos claves: misión, centrípeta y centrífuga (especialmente en su relación al libro de Hch).

Aclaración de los términos con su uso en Hechos

Misión

Normalmente, el término “misión” tiene tres componentes: (1) un emisor, (2) un enviado y (3) una tarea encomendada.⁷ John Stott lo afirma también al decir que la “misión” describe [...] todo lo que la iglesia es enviada al mundo para hacer”.⁸ Entonces, ¿qué se supone que debe hacer la iglesia (o mejor: los seguidores de Jesús) según el retrato de Lucas en Hechos? De acuerdo con David R. Bauer, Hechos es una “interpretación teológica de la historia y, más concretamente, de la misión de la Iglesia, y lo hace con una atención constante al papel del Cristo exaltado”.⁹ En esta afirmación ya vemos una doble agencia. Es decir, la iglesia en misión (una agencia) y el rol del Cristo exaltado (otra agencia). Se puede decir que tenemos tanto una participación humana como una agencia divina. Ambos desempeñan papeles importantes en la narración.¹⁰ Eso ya se deduce de Hechos 1:1 en que leemos Lucas escribiendo a Teófilo “acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar” (énfasis añadido).¹¹ La implicación es que Jesús sigue con sus hechos y enseñanzas.¹²

Los teólogos utilizan el término *missio Dei* con referencia a la agencia y/o actividad divina en la misión. Dios “inicia y sostiene la misión” y la iglesia participa en ella.¹³ En la narración de Lucas puede detectarse fácilmente una orientación divina de la misión—eso es el componente de emisor—ya sea por parte de Dios, de Jesús o del Espíritu Santo.¹⁴ Los siguientes pasajes son representativos de la guía divina: para Dios véase 1:24–26; 2:47; 4:24–30; 10–11; para Jesús véase 16:7; 18:9–10;

7 De manera similar, David J. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 20th Anniversary edition. (Maryknoll, NY: Orbis, 2011), 1.

8 John R. W. STOTT, *Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon, 1975), 30.

9 David R. BAUER, *The Book of Acts as Story: A Narrative-Critical Study* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021), 2. Que la “misión” es un tema principal en Hechos ver Stephen S. LIGGINS, *Many Convincing Proofs: Persuasive Phenomena Associated with Gospel Proclamation in Acts*, BZNW 221 (Berlin: De Gruyter, 2016), 4 n. 6 y las referencias citadas.

10 Bauer habla de un “protagonista complejo” en el libro de Hechos: “Cristo y su Iglesia” (*Acts as Story*, 15). En mi opinión sería mejor hablar de una doble agencia aunque el Cristo exaltado se identifica íntimamente con sus seguidores (véase, por ej., Hch 9:4–5).

11 De aquí en adelante, se usará la versión BTX (*Santa Biblia: La Biblia Textual, Segunda Edición*. Sociedad Bíblica Iberoamericana, Inc, 1999).

12 Véase entre otros BAUER, *Acts as Story*, 17.

13 A. Scott MOREAU, Gary R. CORWIN y Gary B. McGEE, *Introducing World Missions: A Biblical, Historical, and Practical Survey*, 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 17.

14 Esto y lo siguiente está tomado de PADILLA, *The Acts of the Apostles*, 65 n. 86.

23:11; y para el Espíritu Santo véase 13:2-4; 15:28; 16:6. En mi investigación se hace un enfoque en los pasajes en que la actividad/iniciativa divina crea una oportunidad para que su pueblo participe mediante la proclamación verbal.

“Hechos presenta a la iglesia preeminentemente como gente en misión”, así lo declara Bauer. Pero de nuevo se detecta una doble agencia cuando afirma que la iglesia “experimenta un conflicto con aquellos que se resisten o tratan de obstruir esta *misión de Dios* que viene a través de la actividad del Cristo exaltado en su iglesia”.¹⁵ Hasta cierto punto no se podría hablar de la misión de la iglesia en sí, sino de la participación de la iglesia en lo que Dios está haciendo.¹⁶

Parece que la principal “tarea misionera” de la iglesia es seguir la guía divina y explicar lo que ocurre a quienes observan y se reúnen en torno al pueblo de Dios. El término “testimonio” es para Lucas “la actividad principal de la misión”.¹⁷ Y este testimonio es sobre lo que Dios ha hecho en Jesús (véase, por ejemplo, 2:22-24, 32-33, 36; 3:13-15, 26; 4:10; 5:30-32; 10:38-43; 13:23, 30-37; 17:30-31). La proclamación tiene prioridad en la actividad testimonial de la iglesia. Esto puede verse en el abundante uso que hace Lucas de los verbos de “hablar” (y verbos similares). “Para Lucas una categoría clave para entender la misión es que se trata de una misión de la palabra del Señor o de la palabra de Dios”.¹⁸ Vinculando esto de nuevo a la *missio Dei*, observamos que en Hechos 1:8 la promesa del Padre (1:4)—el Espíritu Santo—capacitará a los discípulos en su ministerio de testimonio.¹⁹

Centrípeta

Un movimiento centrípeta es un movimiento *hacia un centro*. En Hechos no es un movimiento hacia un centro geográfico (el templo de Jerusalén), sino hacia un pueblo, hacia la comunidad de seguidores de Cristo (el templo escatológico). En ese sentido, es un movimiento hacia Dios mismo, que habita en su pueblo por medio del Espíritu Santo. Vemos que, en Hechos, a través de la actividad divina, las personas de la sociedad en su conjunto se mueven hacia el pueblo de Dios, lo cual presenta una oportunidad de dar testimonio.

15 BAUER, *Acts as Story*, 18 (énfasis mío).

16 De manera similar, Beverly R. GAVENTA, “‘You Will Be My Witnesses’: Aspects of Mission in the Acts of the Apostles”, *Missiology: An International Review* 10 no 4 (1982): 414-415. Para el enfoque en Dios en el libro de Hechos véase Steve WALTON, “The Acts - of God? What Is the ‘Acts of the Apostles’ All About?,” *Evangelical Quarterly* 80 no 4 (2008): 291-306; John T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, SNTSMS 76 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); John T. SQUIRES, “The Plan of God in the Acts of the Apostles,” en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard MARSHALL y David PETERSON (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 19-39.

17 GAVENTA, “‘You Will Be My Witnesses,’” 417; BOSCH, *Transforming Mission*, 117; Darrell BOCK, *Acts*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 66. Para el concepto de testimonio en Hechos, véase también Alison A. TRITES, *The New Testament Concept of Witness*, SNTSMS 31 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), 128-53; Peter BOLT, “Mission and Witness,” en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard MARSHALL y David PETERSON (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 191-214.

18 WALTON, “The Acts - of God?”, 302.

19 Steve WALTON, “What Does ‘Mission’ in Acts Mean in Relation to the ‘Powers That Be’?”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 55 no 3 (2012): 540.

Centrífuga

En cuanto a la dimensión centrífuga, es muy útil la definición de Eckhard J. Schnabel. Él define el movimiento centrífugo con su enfoque en “la comunicación de la creencia y el comportamiento se produce *a través de una proclamación activa y expansiva*”.²⁰ Se trata de un movimiento *desde el centro hacia la periferia*, hacia personas que aún no forman parte del pueblo de Dios. Aquí la proclamación verbal es clave. Por lo tanto, lo que se investiga es la proclamación verbal desde el “centro” hacia los de alrededor—los que observan lo que está pasando en medio del pueblo de Dios.²¹

Salvación en Filipos (Hechos 16:25–34)

Mi objetivo en esta sección es investigar los movimientos centrípetos y centrífugos de la misión en Hechos 16:25–34 y su relación entre sí. Asimismo, demostraré cómo estas dimensiones de la misión se relacionan a la actividad divina. La perícopa principal que se investigará aquí es Hechos 16:25–34, pero primero se resumirá brevemente el trasfondo.

Al principio del relato, Pablo tuvo una visión de un hombre macedonio que pidió ayuda. Pablo y sus compañeros concluyeron que se trataba de una llamada divina para predicar el evangelio allí (16:9–10). Entonces viajaron por allí y desembarcaron en Neópolis (16:11) que es el puerto de Filipos, “ciudad principal del distrito de Macedonia y colonia [romana]”. En Filipos se quedaron algunos días. Un sábado encontraron y conversaron con mujeres “que se habían reunido”. Allí el Señor abrió el corazón de Lidia para que ella prestara atención a lo que Pablo proclama. Ella y toda su familia fueron bautizadas (16:12–15). En este breve resumen ya se pueden destacar aspectos de la *missio Dei*. La iniciativa y la dirección divinas están en primer plano en este texto a través de una llamada divina y la apertura del corazón de Lidia.²²

Fue allí, en Filipos, donde una esclava molestaba mucho a Pablo al gritar que Pablo y sus compañeros serían siervos del Dios altísimo y que anunciarían un/el camino de salvación al pueblo (16:17–18).²³ Pablo, muy molesto, ordenó al espíritu por el que profetizaba la muchacha que la dejara “en el nombre de Jesucristo” (16:18). Después de que el espíritu abandonara a la muchacha, los propietarios que se beneficiaban de su adivinación apresaron a Pablo y a Silas, los llevaron ante los

20 Eckhard J. SCHNABEL, *Early Christian Mission* (Downers Grove, IL; Leicester: InterVarsity, 2004), 1:11 (énfasis mío).

21 Eso, en mi opinión, sigue el patrón ya establecido en el AT. Véase, por ej., Dt 4:6–7; 28:10; Zac 8:22–23.

22 Véase también Scott SHAU, *The Divine in Acts and in Ancient Historiography* (Minneapolis, MN: Fortress, 2015), 187; además Josep RIUS-CAMPS, “Jesús y el Espíritu Santo conducen la misión hacia Europa (Hch 16,1-18,22)”, *Estudios Bíblicos* 52 no 4 (1994): 517–533, para un tratamiento más amplio de este tema en Hch 16–18; John B. F. MILLER, *Convinced That God Had Called Us: Dreams, Visions, and the Perception of God’s Will in Luke-Acts* (Leiden: Brill, 2006), 91–107.

23 Ambas frases (“siervos del Dios altísimo” y “un/el camino de salvación”) pueden tener diferentes connotaciones en distintos contextos, pero no resolveré aquí la cuestión relativa a sus referentes, ya que no aumenta mi argumento general.

magistrados y los acusaron de perturbación (16:19–21). Posteriormente, Pablo y Silas fueron golpeados duramente y arrojados a la cárcel. El carcelero de esa prisión recibió la orden de vigilarlos con seguridad (16:22–24).²⁴ Este encarcelamiento de Pablo y Silas “fue ciertamente el peor del registro de Lucas”.²⁵

Además, no es la primera vez que los seguidores de Jesús se encuentran encarcelados (véase también 5:19–22; 12:6–11). El lector que ha seguido la narración de Lucas probablemente espere un desenlace similar al de los relatos anteriores, aunque esta vez será diferente.²⁶

Lo que sucede a continuación es objeto de mi investigación con una exégesis más detallada del texto. Hechos 16:25–34 puede subdividirse en las siguientes secciones: Una posible muerte a medianoche (16:25–28); La luz comienza a brillar (16:29–32); Celebración de la nueva vida (16:33–34).

Una posible muerte a medianoche (16:25–28)

Es medianoche cuando Pablo y Silas oran y cantan himnos a Dios y el resto de los prisioneros los escuchan (16:25). Lucas vuelve a relacionar un acontecimiento milagroso (véase más adelante) con la oración (cf. 3:1).²⁷ Realmente se podría decir que se trata de un ambiente litúrgico.²⁸ No hay ninguna indicación en el texto sobre el contenido de sus oraciones y cantos, pero parece ser muy probable ver aquí “la alegría en medio del sufrimiento”, como se propone, por ejemplo, en Romanos 5:3.²⁹ Schnabel opina que en los himnos se cantaban salmos de alabanza y acción de gracias del Antiguo Testamento—especialmente “los que alaban a Dios por su ayuda en

-
- 24 Para la relación de todo el episodio de Filipos en Hch 16 con Fil 2:6-11 véase Joseph H. HELLERMAN, “Vindicating God’s Servants in Philippi and in Philippians: The Influence of Paul’s Ministry in Philippi Upon the Composition of Philippians 2:6-11”, *Bulletin for Biblical Research* 20 no 1 (2010): 85–102.
- 25 Brian RAPSKE, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, BAFCS 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 202.
- 26 Beverly R. GAVENTA, *The Acts of the Apostles*, ANTC (Nashville, TN: Abingdon, 2003), 239.
- 27 De manera similar, Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New Haven: Yale University Press, 1998), 588; Bruce J. MALINA y John J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Book of Acts* (Minneapolis, MN: Fortress, 2008), 118. Para un estudio sobre oración, véase Geir Otto HOLMAS, *Prayer and Vindication in Luke-Acts: The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, LNTS 433 (Edinburgh; London; New York: T&T Clark, 2011), esp. 228–234. Scott Shauf afirma que la oración “se presenta como un acto de piedad por excelencia durante el cual es especialmente probable que se experimente la presencia y el poder divinos” (*Divine in Acts*, 215).
- 28 Christian GRAPPE, “Repas nocturnes, fêtes et identité dans les Actes”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 93 no 1 (2013): 130.
- 29 Véase I. Howard MARSHALL, *Acts: An Introduction and Commentary*, TNTC 5 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1980), 288; BOCK, *Acts*, 540. C. K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1–2 de ICC (Edinburgh; London; New York: T&T Clark, 1994–1998), 2:793, dice: “Cantar en la cárcel puede ser [...] una convención literaria, destinada a mostrar la tranquilidad, el valor y la fe de los presos”.

tiempos de angustia”—o nuevos cantos cristianos que alababan a Dios por haber enviado al Mesías Jesús.³⁰

Además, la mención de que los compañeros de prisión están escuchando la oración y los cantos de Pablo y Silas podría indicar que los prisioneros conectarían más tarde los puntos entre el comportamiento de adoración de los misioneros y la acción divina.³¹ Ya aquí en la narración se podría aludir a un impacto misionero de los seguidores de Jesús: la observación del pueblo de Dios por los demás (el movimiento centrípeto).³²

En 16:26 Lucas escribe: “Repentinamente hubo un gran terremoto, hasta tal punto que fueron sacudidos los muros de la cárcel, y al instante todas las puertas fueron abiertas, y las cadenas de todos fueron soltadas”.³³ Aunque el autor no lo dice directamente, se trata de un acto de Dios.³⁴ Ya se describe un terremoto en Hechos 4:31 como respuesta divina a la oración.³⁵ Además, los dos verbos pasivos de 16:26—las puertas se abrieron y las ataduras se soltaron—parecen ser pasivos divinos.

A pesar de que todo está suelto y abierto, los prisioneros permanecen, aunque en este momento el carcelero todavía lo no sabe. Despertando de su sueño, el carcelero piensa que los prisioneros han escapado y por eso saca su espada para suicidarse (16:27). Pero el apóstol le grita en voz alta³⁶ que no se haga daño porque todos siguen

30 Eckhard J. SCHNABEL, *Acts*, ZECNT (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 689. *BDAG* define ὕμνος como “una canción de contenido religioso, himno/canción de alabanza especialmente en honor a una deidad” (William ARNDT, Frederick W. DANKER, Walter BAUER y F. Wilbur GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Chicago: University of Chicago Press, 2000], 1027–1028).

31 MARSHALL, *Acts*, 288; David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, PNTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 468; James D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 222.

32 Se ve eso como un testimonio; John B. POLHILL, *Acts*, NAC 26 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1992), 355; HOLMAS, *Prayer and Vindication*, 233.

33 Lo súbito y lo inesperado se destacan en 16:26. Véase Johannes P. LOUW y Eugene Albert NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1996), 1:643 (#67.113); Martin M. CULY y Mikeal C. PARSONS, *Acts: A Handbook on the Greek Text* (Waco, TX: Baylor University Press, 2003), 319; L. Scott KELLUM, *Acts*, EGGNT (Nashville, TN: B&H Academic, 2020), 193.

34 Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, HThKNT (Freiburg im Breisgau; Rome: Herder, 1980–1982), 2:217. Así también Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 425; SHAU, *Divine in Acts*, 226.

35 Véase también Ex 19:18; Sal 18:7; Is 6:4; Am 9:1. Para los terremotos como indicadores de teofanías en el helenismo, véase Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, SP 5 (Collegeville, MN: Liturgical, 1992), 300. También, MALINA y PILCH, *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, 118; LIGGINS, *Many Convincing Proofs*, 184; Daniel MARGUERAT, *Los hechos de los apóstoles*, trad. Mercedes Huarte Luxan, Biblioteca Estudios Bíblicos 161–162 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019–2020), 2:181 (esp. n. 37).

36 Mikeal C. PARSONS, *Acts*, Paideia (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 233, afirma que hablar en voz alta era “una característica típica de la epifanía divina”.

donde debían estar (16:28). “El terremoto da a Pablo la oportunidad de mostrar a este carcelero el amor a los enemigos que enseñó Jesús (Lucas 6:27).”³⁷

¿Por qué estaba el carcelero a punto de suicidarse? ¿Tenía miedo de ser ejecutado (un castigo del que se informa anteriormente en la narración; 12:19)? ¿Era consciente de que algo sobrenatural estaba ocurriendo y que los dos prisioneros estaban siendo reivindicados? ¿Cómo percibió Pablo lo que iba a hacer el carcelero? ¿Y cómo sabía Pablo que nadie había escapado? Estas preguntas son interesantes, pero Lucas no parece preocuparse por ellas, al menos no contesta a estas preguntas en el texto. Pero lo que sí menciona es la secuela de la intervención de Dios: un movimiento centrípeto de la misión. A esto nos dedicaremos ahora.

La luz comienza a brillar (16:29–32)

Cuando el carcelero oye a Pablo gritar que no se haga daño, y habiendo pedido luz, se apresura a entrar y temblando cae a los pies de Pablo y Silas (16:29). Tal vez el carcelero escuchara lo que había sucedido en 16:17–18 y por eso esta actividad sísmica es vista como “una vindicación sobrenatural de ellos”.³⁸ En términos de movimientos misioneros, vemos que la actividad divina (aquí: el terremoto) conduce a un movimiento centrípeto, es decir, un movimiento hacia el pueblo de Dios (aquí: Pablo y Silas).

En Hechos 16 todo comienza por una actividad divina que crea una situación de confusión y perplejidad y el carcelero cae a los pies de Pablo y Silas (16:29). Él “siente que alguna fuerza divina ha actuado” y actúa en consecuencia (10:25–26; 14:11–13).³⁹ Por eso también—después de haberlos sacado—les pregunta: “¿Qué debo hacer para ser salvado?” (16:30). Esto indica de nuevo que el carcelero realmente conecta los puntos de quienes son Pablo y Silas, y que Dios está (o: los dioses están) de su lado. O, como dice Darrell L. Bock “El terremoto le ha presentado pruebas irrefutables de que Dios está trabajando con el grupo de Pablo”.⁴⁰ I. H. Marshall va incluso un paso más allá cuando afirma que “el carcelero se ve obligado, por la confirmación sobrenatural del mensaje, a darse cuenta de que debe aceptar al Dios proclamado por Pablo y Silas”.⁴¹

A la pregunta del carcelero (“¿Qué debo hacer para ser salvado?”), Pablo y Silas le contestan: “Cree en el Señor Jesús y tú y tu familia serán salvados” (16:31). Esto está ciertamente en consonancia con otros testimonios del Nuevo Testamento (véase, p. ej., Rom 10:9; 1 Co 12:3; Fil 2:11), aunque de forma muy breve. Sin duda, esto necesita alguna explicación más. Y por eso Lucas sigue narrando en 16:32 que Pablo y Silas enseñan al carcelero y a su familia “la palabra del Señor”. La fe no puede

37 Robert TANNEHILL, *The Narrative Unit of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, tomo 2 (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994), 204; David Lertis MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts: Pattern and Interpretation*, JSNTSup 123 (Sheffield: Sheffield Academic, 1996), 159.

38 F. F. BRUCE, *The Book of the Acts*, ed. rev. NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 317; también MARSHALL, *Acts*, 289; SCHNABEL, *Acts*, 690–691.

39 BOCK, *Acts*, 541.

40 BOCK, *Acts*, 541.

41 MARSHALL, *Acts*, 289.

generarse sin alguna forma de proclamación o enseñanza.⁴² Lo que se puede observar en los procedimientos narrativos es que Lucas no repite los elaborados discursos registrados anteriormente en Hechos. Más bien, los lectores deberían poder importar el contenido necesario de los discursos anteriores a partir de episodios anteriores (en Hch en general y no sólo limitados a los discursos de Pablo) que Lucas ya ha pronunciado.⁴³

Pero ¿cómo se involucró de repente la familia del carcelero? ¿Y quién es la referencia exacta? Estas son preguntas que a menudo plantean los exegetas, pero las respuestas a las mismas no contribuyen a mi argumento. Sean quienes sean los oyentes del mensaje evangélico, lo importante es que el mensaje se predique y se crea, como se verá a continuación.

Celebración de la nueva vida (16:33–34)

Como una respuesta a lo que los mensajeros de Dios proclamaron e hicieron, el carcelero lava las heridas de Pablo y Silas (16:33). Las recibieron por la fuerte paliza mencionado en 16:22. Inmediatamente, el carcelero y los que están con él son bautizados. Se podría decir que les lava las heridas como se lavó su herida mortal.⁴⁴

El carcelero los lleva ahora a su casa y les sirve comida (16:34). Él y toda su familia se alegran enormemente porque han llegado a creer en Dios. El gozo al final es típico de Lucas cuando se da una respuesta positiva al evangelio (2:46; 8:39; 13:48; 15:31).⁴⁵ Además, es de interés cristológico ver que la fe en Dios (16:34) es el paralelo de la creencia en el Señor Jesús (16:31).⁴⁶

Al principio, se dijo que otros dos incidentes de Hechos son similares a esta perícopa (es decir, 5:17–42 y 12:1–19). Lo que es nuevo y original en 16:25–34 en contraste a los pasajes anteriores es que aquí no hay ángeles ni fuga.⁴⁷ No hay salvación de los encarcelados, sino del encarcelador.⁴⁸

Conclusión

En esta perícopa vemos un patrón en los movimientos misioneros ya establecido por Lucas antes de este episodio (véase Hch 2–4). La actividad divina crea situaciones

42 Gottfried SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, THKNT 5 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983), 348. De manera similar MARGUERAT, *Hechos*, 2:182.

43 Por ejemplo, a partir de los discursos anteriores de Pedro (2:14–36; 3:12–26; 4:8–12; 10:34–43), Esteban (7:2–53) y Pablo (13:16–41; 14:15–17).

44 Se cita a menudo Juan Crisóstomo, *Hom. Hechos* 36.2. Dice que el carcelero “los lavó y se lavó: a los que lavó de sus heridas, él mismo se lavó de sus pecados”. PARSONS, *Hechos*, 234: “Ambas partes reciben aguas purificadoras, una para las heridas, la otra para el bautismo”.

45 GAVENTA, *Acts*, 240.

46 SCHNEIDER, *Apg.*, 2:218; PETERSON, *Acts*, 470.

47 BOCK, *Acts*, 541; Ben WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI; Carlisle: Eerdmans; Paternoster, 1998), 498.

48 MARGUERAT, *Hechos*, 2:180; Charles TALBERT, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, ed. rev. (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2005), 147; MATSON, *Household Conversion*, 154.

confusas y desconcertantes en las que los que están alrededor se acercan a la comunidad creyente: el movimiento centrípeta de la misión. La misión de los apóstoles consiste en dar testimonio (véase Hch 1:8) del Señor resucitado—anuncio activo a los que están fuera de la comunidad de seguidores de Jesús (el movimiento centrífugo)—con el resultado declarado de que la gente acepta el evangelio.

En Hechos 16:25–34, se ve así. La sacudida de la tierra por parte de Dios crea una situación de desesperación y confusión para el carcelero. Debido a la advertencia de Pablo de no hacerse daño, el carcelero se precipita hacia los mensajeros de Dios (la dimensión centrípeta de la misión). Entonces pregunta qué hay que hacer para ser salvado. A eso los mensajeros (Pablo y Silas) responden que la fe en Jesús como Señor es el único camino de salvación (proclamación activa; el movimiento centrífugo). El resultado de este encuentro es que el carcelero y los que están con él creen y son bautizados.

Para reiterar lo que dije en la introducción: La misión no es sólo palabra-proclamación—el movimiento centrífugo—, sino que, con su apuntalamiento de la actividad divina (a través de curaciones, signos y milagros), tiene un componente de movimiento centrípeta (atracción por los que están alrededor) en la narración de Lucas. El movimiento centrípeta sigue siendo parte de la misión en el Nuevo Testamento y por lo tanto debería ser parte de una teología bíblica de la misión.⁴⁹

¿Qué implicaciones puede tener este modelo para la iglesia actual? Dependiendo de la postura teológica y hermenéutica de cada uno, este patrón puede mostrar lo que Lucas desea que realicen los lectores. En este sentido una sugerencia sería que el autor espera que sus lectores se adentren al mundo del texto y sean transformados a través del Dios quien se revela en él. La narración de Lucas tiene un valor performativo en el sentido de que invita al lector a participar en la historia y, por tanto, su realidad se transforma. Se presenta un mundo posible al que el lector puede o incluso debe ajustarse. De nuevo, como Dios actuó en Hechos, él sigue actuando. La misión de Dios sigue adelante y su pueblo está invitado participar en ella—especialmente a través de la proclamación de lo que Dios hizo y sigue haciendo en Jesús.

49 Otra vez SARISKY, “The Meaning of the *Missio Dei*”, 266–267.

¿Fides quae creditur? El trasfondo niceno de la Reforma

Donald Fairbairn

Donald Fairbairn (PhD, Universidad de Cambridge) es el profesor de la cátedra Robert E. Cooley de Cristianismo Primitivo del Seminario Teológico Gordon-Conwell.

Resumen: Este artículo compara y contrasta fides quae creditur (la fe que se cree) y fides qua creditur (la fe por la que se cree). Defiende la postura de que, aunque el Credo de Nicea no menciona explícitamente la sola fide, está allí implícitamente. Argumenta que los cristianos no creemos en doctrinas, sino en Dios.

A menudo digo a mis estudiantes que nuestra tendencia natural al tratar con materiales históricos es leer hacia atrás en lugar de hacia delante. Lo que quiero decir es que tendemos involuntariamente a leer un determinado concepto histórico a la luz de lo que se ha hecho con ese concepto posteriormente, en lugar de entenderlo a la luz de su propio trasfondo. Esta tendencia, sugiero, se manifiesta en la manera en que los protestantes contemporáneos tratan los credos antiguos, y nuestra manera de leer los credos nos lleva, a su vez, a perder parte de su significado. Me gustaría argumentar que la lectura de los credos a la luz de la diferencia entre *fides quae creditur* (“la fe que se cree”) y *fides qua creditur* (“la fe por la que se cree”) enmascara la función principal de los credos (especialmente el Credo de Nicea), una función que fue crucial como trasfondo de la Reforma.¹

Fides quae, fides qua y los credos

La diferencia entre *fides quae creditur* y *fides qua creditur* enfatiza el “qué” y el “cómo” de la fe. *Fides quae* se refiere a lo que se cree, al contenido de la fe. El énfasis en el contenido deriva de Judas 3, donde Judas usa el nombre con artículo *he pistis*, “la fe”, para referirse a la fe cristiana como un conjunto de creencias. En cambio, *fides qua* se centra en la confianza por la que se cree el cuerpo de doctrina. Esta forma de pensar sobre la fe se basa en Gálatas 2:16 y pasajes similares, y los protestantes destacan el contraste entre esta fe/confianza y las obras de la ley.

Desde este punto de partida, los protestantes tienden a considerar que los credos se centran en el “qué”, el cuerpo de doctrina. Dado que creemos que los credos—en

1 Este artículo fue traducido al español de *Reformation Celebration*, el capítulo “Fides Quae Creditur? The Nicene Background to the Reformation”, escrito por Donald Fairbairn. Copyright © 2018. Usado con permiso de Hendrickson Rose Publishing Group, representado por Tyndale House Publishers. Todos los derechos reservados. Ese artículo fue adaptado de Donald FAIRBAIRN y Ryan REEVES, *The Story of Creeds and Confessions* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), especialmente caps. 1, 2 y 4.

particular el Credo de Nicea—surgieron en medio de una controversia teológica, consideramos que su lugar es la articulación de las doctrinas centrales de la fe. Esta manera de conceptualizar los credos se muestra por la forma en que comúnmente los enmarcamos. Las tradiciones protestantes que recitan un credo en el culto público normalmente introducen la recitación con la pregunta: “Cristianos, ¿qué creéis?”

Cuando conceptualizamos los credos como breves declaraciones del contenido de nuestra fe, estos pueden hacernos sentir más que un poco incómodos. Los credos nos incomodan, en primer lugar, por lo que parecen omitir. ¿Dónde está la *sola scriptura* en los credos? ¿Dónde está la *sola fide*? ¿Dónde está la justificación? Si los antiguos credos debían exponer el contenido de nuestra fe, parecen haber hecho un trabajo bastante incompleto. Pero, en segundo lugar, y quizá más significativo, los credos nos perturban por lo que incluyen. En relación a la afirmación de “la santa iglesia católica” en el Credo de los Apóstoles, el famoso predicador protestante americano Haddon Robinson comentó irónicamente en una ocasión que, cuando era un niño no comprendía por qué les estábamos dando a los católicos tanta publicidad gratuita cada domingo. E, incluso después de tener una comprensión adecuada de la palabra “católica”, la afirmación del Credo de Nicea de “un bautismo para la remisión de los pecados” seguro que nos disgusta. Además, me he encontrado con un bloguero protestante que incluso se opone a la aparente inseguridad de empezar con “yo creo” o “creemos”, en lugar de afirmar hechos contundentes sin lugar a discusión.

Como resultado, los protestantes podemos sentirnos avergonzados de la prominencia de los credos en los patrones históricos de culto en la iglesia. Puede que no los recitemos en absoluto, o de hacerlo, probablemente solo recitemos el Credo de los Apóstoles. Puede que nuestras congregaciones conozcan el Credo de Nicea solo de nombre y el Credo de Atanasio en absoluto. Y, lo que es más importante, puede que veamos la recitación de los credos como algo contrario a la recuperación del cristianismo genuino por parte de la Reforma, como un vestigio del catolicismo romano que no ha terminado de desaparecer. Posiblemente nos gustaría que los credos se parecieran más a las confesiones de la Reforma que conocemos y apreciamos: más exhaustivos, más detallados en cuanto a los distintivos clave de los protestantes, más obviamente moldeados por las Escrituras y menos “católicos”.

Tras la distinción fides quae/fides qua

Sugiero, no obstante, que nuestra incomodidad con los credos no deriva de ningún problema con los documentos en sí.² Más bien, los credos nos molestan porque inconscientemente los leemos “hacia atrás”, a la luz de la posterior distinción entre *fides quae* y *fides qua* que sería ajena no solo para los artífices de los credos en la era patristica, sino también para los primeros reformadores. Dicho claramente, no creo que la preocupante omisión de conceptos doctrinales clave de los credos sea

2 Esto no quiere decir que todos los credos tienen el mismo valor. Creo que el Credo de Nicea es superior al de los Apóstoles y colocaría el llamado “Credo de Atanasio” en una lejana tercera posición después de esos dos.

realmente un problema, porque no creo que los credos estuvieran destinados a tratar el “qué” de la fe cristiana, al menos no directamente. Permítanme que me explique.

La distinción entre *fides quae creditur* y *fides qua creditur* se remonta, a veces, a Agustín en el s. V, aunque él no usó ninguna de esas frases en el sentido en que las usamos hoy. Aquino (s. XIII) también se cita como partidario de esta distinción, aunque la primera frase jamás aparece en sus escritos y la última solo en una ocasión. De hecho, Lutero y los reformadores del s. XVI tampoco eran conscientes de tal distinción y el contraste entre *fides quae* y *fides qua* estaba ausente tanto de la literatura católica como de la literatura protestante hasta principios del s. XVII.³ Olivier Riaudel, con quien estoy en deuda por la historia de esta distinción, lo resume muy bien: “no se habla de *fides quae creditur* hasta que se empieza a representar el objeto de la fe en términos de ‘contenido’, de ‘doctrina’ en el sentido moderno”.⁴

Así que, en aras del argumento, dejemos de lado el esquema de “lo que creemos” y “la confianza por la que lo creemos” y examinemos más de cerca la “fe” y la identidad cristiana. En el corazón de la fe cristiana no se encuentra un sistema ético (por muy importante que sea), ni un conjunto de mandamientos (aunque hay muchos), ni siquiera un grupo de doctrinas (aunque también son muy importantes), sino un *nombre*. Pedro dice a los líderes judíos: “No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres mediante el cual podamos ser salvos” (Hch 4:12).⁵ Siguiendo el mandamiento de Jesús, los nuevos cristianos son bautizados “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28:19). De hecho, al llamarnos “cristianos”, nos estamos *nombrando* así por Cristo, nuestro Señor. Lo más importante no es qué hacemos, ni siquiera *qué* creemos per se, sino *a quién pertenecemos* como se demuestra por aquel *cuyo nombre llevamos*.

Más aún, aquel a quien pertenecemos es también aquel *en quien creemos*. Pablo escribe a los Romanos: “Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo” (Rom 10:9). Esta sencilla declaración incluye un hecho que creemos—que Dios levantó a Jesús de entre los muertos—pero aún más fundamental es su confesión de quién fue aquel a quien Dios resucitó de entre los muertos. Era y es el Señor. Por lo tanto, en el nivel más básico, ser cristiano implica *confesar quién es Jesucristo* en relación con Dios, afirmar que le pertenecemos porque *llevamos su nombre y creer las verdades fundamentales* de su historia—su encarnación, su vida, su muerte y su resurrección. Lo que hacemos procede de lo que confesamos, que procede de aquel a quien pertenecemos y en quien creemos, aquel por cuyo nombre somos llamados.⁶ Si pensamos en la identidad cristiana de esta manera, podemos ver que los credos antiguos no estaban pensados como declaraciones exhaustivas de lo que creemos. Eran y son más bien promesas de lealtad a aquel en quien creemos, a quien pertenecemos y por cuyo nombre somos llamados.

3 Olivier RIAUDEL, “*Fides qua creditur* et *Fides quae creditur*; Retour sur une distinction qui n’est pas chez Augustin”, *Revue théologique de Louvain* 43 (2012): 169–194 (esp. 174–179).

4 RIAUDEL, “*Fides qua creditur*”, 183 (mi traducción).

5 Esta y todas las citas posteriores son de la NVI.

6 Ver FAIRBAIRN y REEVES, *The Story of Creeds and Confessions*, 1–2.

El origen y el propósito de los credos

Pensando en los credos en términos de “en quién creemos” más que en “lo que creemos” *per se*, miremos tras la controversia arriana (el trasfondo inmediato del Credo de Nicea) al trasfondo más profundo de ese credo y de otros. Consideremos los orígenes y el propósito original de los credos.⁷

La afirmación primigenia a modo de credo

Se ha sostenido convincentemente que la fuente inicial de todos los credos cristianos fue una declaración de más de un milenio antes de la época de Cristo y de los apóstoles. En Deuteronomio 6:4, Dios dice a través de Moisés: “Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor”. Obviamente, esto no es de hecho un credo, ya que un credo es una declaración *de la gente* acerca del Dios en quien cree, mientras que esta declaración es de Dios *a la gente*. Sin embargo, se puede defender que esta declaración funciona como un credo, centrando la atención de Israel en el único e indivisible Dios en quien creían.⁸

Tal y como las naciones que rodeaban a Israel concebían el mundo, este estaba controlado por una multitud de dioses y diosas, ninguno de ellos todopoderoso, que competían entre sí por el poder sobre el cosmos y las personas que lo habitaban. La vida humana se percibía, por tanto, como una desconcertante tarea para adivinar a qué dios hay que apaciguar en cada momento, para conseguir un tránsito más suave a través del caos del mundo. Para empeorar las cosas, la gente nunca sabía si los dioses les querían aquí—muchos relatos de los orígenes veían este mundo como un subproducto accidental de un enfrentamiento primigenio entre dioses. En vivo contraste con estos desordenados relatos del mundo y del lugar de la humanidad en él, las primeras palabras de la Biblia proclaman: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Gen 1:1). En realidad, no hubo ninguna maraña de dioses luchando entre sí, ni especulaciones para que la humanidad supiera a qué dioses intentar aplacar. Solo había un Dios, presente en el principio, que hizo absolutamente todo aquello que existe fuera de él. El *Shema* de Deuteronomio 6 es la afirmación explícita de lo que está implícito en Génesis 1:1—hay un Dios verdadero y todo lo demás está por debajo de él. La Biblia, en efecto, dibuja una sólida línea entre Dios, por un lado, y todo lo demás que existe, por otro.

Esta línea metafísica es inextirpable e infranqueable, y su presencia conforma todo lo relativo a la fe judía (y posteriormente cristiana). Estamos en una posición de *dependencia* con respecto a Dios, el Señor. No tratamos de doblegarlo a nuestra voluntad; existimos para servir a su voluntad. No le manipulamos; él nos dirige. Pero

7 La obra académica clásica sobre el proceso de formación de los credos es J. D. N. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, 3ª ed. (London: Longmans, 1972). Más reciente y aún más detallado es Jaroslav PELIKAN, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003).

8 La valoración de Jaroslav Pelikan es típica: “Detrás y debajo de todos los credos antiguos de la era apostólica y pos apostólica, subyace el credo y la confesión primigenios de la iglesia cristiana, *El Shema* [...]. *El Shema* no surge, sin duda, de la historia del cristianismo; más bien, podría decirse en un sentido auténtico, que la historia del cristianismo surgió del él” (PELIKAN, *Credo*, 374).

también nos encontramos en una posición de *confianza* con respecto al Señor. Él es el único que existe, y no tiene división de voluntades dentro de sí mismo, así que no necesitamos tener divisiones en nuestra lealtad hacia él. Nunca tenemos que preguntarnos si hay otro dios esperando entre bastidores, al que tenemos que sobornar o apaciguar. Somos libres para servir al único e indivisible Dios con nuestra indivisible lealtad. Esta fue la lección que Israel tuvo que aprender en medio del mundo pagano y politeísta del Antiguo Oriente Próximo, y por encima de todo, el *Shema* condensaba esta lección. Se situaba, con razón, en el centro de la fe de Israel, como una declaración de lealtad al único Dios verdadero.

A medida que la iglesia cristiana salía del mundo judío—un mundo que en el primer siglo se había imbuido completamente del monoteísmo absoluto del Antiguo Testamento—hacia el mundo pagano de África, Europa y Asia, la iglesia, mayoritariamente gentil, tuvo que aprender la misma lección en una clase diferente de mundo pagano, lleno de una diferente, pero igualmente compleja, variedad de dioses y diosas percibidos. En este nuevo, pero básicamente similar, mundo, la iglesia tuvo que afirmar de nuevo que hay una sólida línea entre Dios y todo lo demás. El Señor es el único, indivisible Dios del universo, que hizo todo y a quien todo está subordinado. Como dice Pablo, de forma elocuente, en 1 Corintios 8:5-6: “Pues, aunque haya los así llamados dioses, ya sea en el cielo o en la tierra (y por cierto que hay muchos ‘dioses’ y muchos ‘señores’), para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para el cual vivimos...”. La afirmación más básica del antiguo Israel se ha convertido—en un contexto a la vez muy diferente y fundamentalmente similar—en la afirmación más básica de la iglesia también. Juramos lealtad al único Dios verdadero.⁹

Una gloriosa complicación: lenguaje de credo en el Nuevo Testamento

Por supuesto que, en el primer siglo, la iglesia cristiana no necesitaba simplemente reaprender la lección central de la fe de Israel en un nuevo contexto. Había también otra extraordinaria verdad—aparentemente en conflicto con la primera—que tenía que ser aprendida y con la que había que lidiar. De hecho, habrán notado que en la cita bíblica anterior me detuve en medio de una frase. El resto de 1 Corintio 8:6 dice: “... y no hay más que un solo Señor, es decir, Jesucristo, por quien todo existe y por medio del cual vivimos”. Hemos de notar aquí los sorprendentes paralelismos entre la manera en que se describe al único Dios, el Padre, y la manera en que se representa al Señor Jesucristo. El Padre es aquel *de quien* todo procede y *para el cual* vivimos; Jesucristo es aquel *por quien* nosotros y todas las cosas existimos. La cuestión de *cómo* Jesucristo puede ser a la vez distinto de Dios e identificado con Dios era realmente prioritaria, y complicaba considerablemente la afirmación del credo de un solo Dios. Pero tal complejidad no llevó a los autores del Nuevo Testamento a retractarse de la afirmación de que Jesucristo es el Señor.

Además de confesar la identidad de Jesús con Dios, los escritores del Nuevo Testamento también afirman resúmenes tipo credo de los acontecimientos salvadores de la vida de Cristo. Pablo describe el evangelio en 1 Corintios 15:3-4 como sigue: “Porque ante todo os transmití lo que yo mismo recibí: que Cristo murió

9 Ver FAIRBAIRN y REEVES, *The Story of Creeds and Confessions*, 22-23.

por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras...”. Igualmente, en Filipenses 2:5–11, Pablo afirma a manera de credo que Cristo...

... no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse. Por el contrario, se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo y haciéndose semejante a los seres humanos. Y, al manifestarse como hombre se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz! Por eso Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, para que ante el nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre.

Así que vemos que los escritores del Nuevo Testamento complican la afirmación del credo de fe en un único Dios, afirmando con la misma fuerza de un credo que Jesucristo ha de ser identificado con el único Dios y atribuyendo particular significación de tipo credo a los eventos de la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. La línea entre Dios y todo lo demás no es menos sólida de lo que era antes, pero los cristianos afirman que Jesús es de *arriba* de esa línea y, sin embargo, vivió una vida terrenal como alguien de *debajo* de ella.

Existe aún otra complicación en las incipientes afirmaciones tipo credo del Nuevo Testamento. Algunas de ellas confiesan no solo a Dios/Padre y a Jesús/Señor, sino a una tercera persona. Pablo concluye 2 Corintios con la famosa bendición (13:14): “Que la gracia del Señor Jesucristo y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”. Y, naturalmente, ya hemos visto que en Mateo 28:19 Jesús ordena a los cristianos bautizar “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Aunque el Espíritu Santo recibe mucha menos atención que Jesús en el Nuevo Testamento, las afirmaciones tipo credo que encontramos en estos y otros pasajes indican que él también es de arriba de la sólida línea que separa a Dios de todas las cosas creadas.

Podríamos citar muchos más pasajes bíblicos, pero los que hemos considerado deberían ser suficientes para demostrar que los escritores del Nuevo Testamento hacen afirmaciones que tienen sabor a credo, y que estas afirmaciones suelen incluir, al menos, dos de los cuatro elementos siguientes:

1. Una confesión del único Dios, el Padre.
2. Una confesión de Jesucristo, vinculado al Padre al ser llamado “Señor” o “Hijo”.
3. Un resumen de los eventos de la vida terrenal de Cristo, su muerte y su resurrección.
4. Una afirmación de que el Espíritu Santo está vinculado al Padre y al Hijo.

A partir de la reflexión y las adiciones del Nuevo Testamento al *Shema*, encontramos los inicios del impulso del credo entre los cristianos. Así como los escritores bíblicos profesaron su lealtad al único Dios verdadero, su Hijo y su Espíritu, también lo hicieron los escritores de la iglesia primitiva.¹⁰

10 Ver FAIRBAIRN y REEVES, *The Story of Creeds and Confessions*, 23–26.

Escritura de los credos en el segundo y tercer siglo

El impulso del credo latente en los documentos del Nuevo Testamento continuó en los siglos II y III, y los credos producidos¹¹ entonces fueron de dos tipos principales: 1) credos que comenzaban con Cristo, centrándose en los resúmenes de su vida terrenal;¹² y 2) credos que tenían una estructura explícitamente triple y trataban, al menos de forma rudimentaria, del Espíritu además del Padre y del Hijo. El primer tipo seguía el patrón de los Evangelios sinópticos y la predicación temprana de los apóstoles en el libro de Hechos,¹³ mientras que el segundo seguía el patrón de Juan 1—comenzando con la Trinidad en la eternidad y pasando luego a la encarnación. Por lo tanto, ambos tipos tenían precedentes bíblicos. Con el tiempo, sin embargo, acabó predominando el modelo de estructura triple, principalmente porque estas declaraciones se usaban no solo para la proclamación/predicación, sino especialmente en relación con el bautismo. Mateo 28:19 proporcionó el patrón del bautismo trinitario y la mención específica de Jesús de las tres personas bajo el único “nombre” en ese pasaje proveyó el fundamento para el desarrollo de los símbolos bautismales en los que alguien confesaría a cada persona consecutivamente y sería sumergido tras cada confesión. Al principio, la confesión de cada persona se haría en respuesta a una pregunta: “¿Crees en Dios Padre? [...] ¿Crees en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor? [...] ¿Crees en el Espíritu Santo?” Con el paso del tiempo, estos credos interrogativos se reescribieron como credos declarativos, con una frase o un párrafo para cada una de las personas.¹⁴ De este modo el uso bautismal de los credos—que surge del mandamiento del Señor—vino a dictar el patrón que seguirían los futuros credos.

A partir de este esbozo, debería quedar claro que los credos surgen de precedentes bíblicos y que se usaban en la proclamación de la historia de Cristo y, especialmente, en el bautismo. Como resultado, el propósito de los credos nunca fue proporcionar un esquema completo del “qué” de la salvación y, por tanto, las omisiones que tanto nos inquietan no deberían hacerlo. Por el contrario, sirvieron

11 Evidentemente, los credos cristianos se han recogido e impreso en muy diferentes lugares. Durante gran parte del s. XX, la edición estándar en inglés (aún disponible y útil) era Philip SCHAFF (ed.), *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, tres vol., 6ª ed. rev. por David SCHAFF (Grand Rapids, MI: Baker, reimpresso 1998). Una edición práctica y barata en un solo volumen es John H. LEITH (ed.), *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, 3ª ed. (Atlanta: Westminster John Knox Press, 1982). La nueva referencia de biblioteca es la monumental obra de erudición de Jaroslav PELIKAN y Valerie HOTCHKISS (eds.), *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, tres vols. (New Haven, CT: Yale University Press, 2003).

12 Para un resumen de la predicación apostólica en el Nuevo Testamento y una comparación con los puntos del Credo de los Apóstoles, ver Andrés MESSMER, “The Apostolic *Kerygma* and the Apostles’ Creed: A Study in Compatibility”, *St Vladimir’s Theological Quarterly* 62 no 3 (2018): 373–381. Messmer señala que el solapamiento entre la predicación del NT y el Credo es tan completo que son esencialmente idénticos. Para una valoración similar, ver PELIKAN y HOTCHKISS, *Creeds and Confessions*, 1:10.

13 Para algunos ejemplos de declaraciones tempranas en forma de credo, ver Ignacio de Antioquía, *A los esmirneanos*, 1.1–2; Justino Mártir, *Primera apología*, 13.

14 Para un ejemplo de una declaración temprana tipo credo que sigue este modelo, ver Ireneo, *Demostación de la predicación apostólica*, 6.

como compromisos de lealtad por los que los nuevos conversos y adoradores afirmaban su fidelidad a Dios, a su Hijo y a su Espíritu. El contenido de los credos estaba diseñado principalmente para indicar las personas a las que los adoradores prometían su lealtad. Así, los tres artículos del Credo de los Apóstoles comienzan: “Creo en Dios Padre omnipotente [...] y en Jesucristo, su Hijo único, Señor nuestro [...] y en el Espíritu Santo”. Y los artículos correspondientes del Credo de Nicea comienzan: “Creemos en un solo Dios, Padre [...] y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios [...] Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida”.

La controversia arriana y el Credo de Nicea en relación con la Reforma

Teniendo en cuenta estos antecedentes generales, debemos centrar nuestra atención específicamente en la controversia arriana del s. IV que condujo a la elaboración del Credo de Nicea en el año 381. Un punto de entrada apropiado en ese trasfondo específico es observar que el Credo de Nicea *no* menciona directamente la sola fe o la justificación por la fe, y preguntar cómo puedo afirmar que el Credo debe considerarse como trasfondo de la Reforma, cuando omite esos dos grandes énfasis de la Reforma.

Para abordar esta cuestión, tenemos que reconocer que parte del objetivo de la justificación por la fe—en las cartas de Pablo y en la enseñanza de la Reforma—es recordarnos que nosotros no somos el objeto de nuestra propia fe. No dependemos, para nuestra salvación, de lo que hemos hecho o podemos hacer, sino de lo que Otro ha hecho y está haciendo. Es por esto que los protestantes contrastamos tan insistentemente la fe (dirigida hacia Otro) con las obras (una manera de decir que podríamos confiar en nuestra habilidad o desempeño). Aquí debemos reconocer que esto es lo que hace el Credo de Nicea, pero de una forma diferente. Al contar la historia de Jesús y nombrar al Padre, al Hijo y al Espíritu como los actores de esa historia, el Credo está específicamente *no* describiendo nuestra acción o capacidad. La omisión en el Credo de lo que nosotros hacemos es tan significativa como la inclusión de lo que Jesús hizo. Por esta misma omisión e inclusión, el Credo nos llama a mirar a otro lugar, fuera de nosotros mismos—al Padre, al Hijo y al Espíritu—para nuestra salvación. Podría decirse que el hecho mismo de contar la historia de Jesús (como los Evangelios lo hacen, como los predicadores del Nuevo Testamento lo hacen en el libro de Hechos y como los predicadores y los escritores de los credos de la iglesia primitiva lo hacen) es tanto una afirmación de la justificación por la fe, como la que hacemos cuando—siguiendo a Pablo en Romanos y en Gálatas—explicamos esa frase en sí misma. ¡De hecho, podemos descubrir que hablar del Dios en quien hemos de confiar es una forma tan convincente de fomentar la confianza en él como hablar directamente de la justificación por fe!

Pero creo que el Credo de Nicea cubre lo que entendemos por justificación por fe no solo a través de su omisión de la acción humana, sino también en positivo, a través de una frase que aparece en el centro mismo del Credo. El segundo párrafo, sobre el Hijo, comienza con una descripción de quién es el Hijo eternamente en relación con el Padre: él es “luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, *homoousios* con el Padre”. A continuación, el párrafo pasa a

lo que el Hijo ha hecho—un breve relato de su vida, muerte y resurrección. La transición entre quién es y lo que ha hecho marca el centro del Credo, y el lenguaje utilizado ahí es sorprendente: “por nosotros los hombres y por nuestra salvación *bajó* del cielo”. Consideremos la importancia de esta afirmación contrastándola con el antiguo pensamiento sobre de la salvación.

En la sociedad grecorromana, al igual que en muchas sociedades paganas, existía gran diversidad en la forma de describir a dios (o a los dioses, o al ámbito de lo divino o a la última realidad), y también una gran diversidad en cuanto a lo que una persona tenía que hacer para llegar a la esfera de dios o de los dioses (o para obtener la salvación, si quiere decirse así). Pero lo que tienen en común los diferentes dioses y los diferentes caminos para llegar a dios es que, lo que sea que deba hacerse, los seres humanos debemos hacerlo por nosotros mismos. Diferentes religiones ofrecieron versiones opuestas de auto salvación. En las numerosas religiones populares del mundo romano, la salvación se lograba a través de rituales que supuestamente unían a los practicantes con uno u otro de los dioses romanos. Por el contrario, los grandes pensadores de la escena filosófica grecorromana prescribieron diferentes enfoques del comportamiento ético, al tiempo que solían insistir en que el camino hacia la unión con los dioses era una cuestión de ética y moralidad, no solo de observancia ritual. Tanto en sus formas bajas como en sus formas altas, las religiones paganas partían de la premisa de que nosotros mismos podemos y debemos alcanzar la esfera divina por nosotros mismos.

En marcado contraste, el cristianismo afirma que lo necesario para que las personas se unan al Dios verdadero *no* es algo que los seres humanos caídos podamos hacer. De lo que se deduce que, para que seamos salvos, Dios tiene que venir a nosotros. La Escritura describe el descenso de Dios hacia nosotros de muchas maneras—el llamamiento de Abraham por parte de Dios, su guía para llevar a Israel fuera de Egipto, el establecimiento de Israel como nación, etc. Pero todos estos eventos son precursores de dos descensos principales: la encarnación y la venida del Espíritu Santo para habitar en los creyentes. En resumen, nuestra salvación ha sido lograda porque el Hijo de Dios ha bajado a vivir *entre* nosotros y el Espíritu Santo ha bajado a vivir *en* cada uno de nosotros.

Si podemos estar de acuerdo con esta lógica bíblico-teológica de que Dios tuvo que bajar a salvarnos y que este “bajar” se llevó a cabo principalmente a través de la encarnación del Hijo y la morada del Espíritu, entonces siguen dos cosas fácilmente:

1. El Hijo y el Espíritu tienen que ser tan plena e igualmente Dios como lo es el Padre. De otro modo, no habría sido Dios quien bajó a salvarnos y habríamos sido dejados con la imposible tarea de salvarnos a nosotros mismos.
2. El Hijo tenía realmente que bajar a través de la encarnación. De lo contrario, de nuevo nos quedaríamos con la imposible tarea de alcanzar a Dios por nuestra cuenta.

Estas dos afirmaciones resumen los principales énfasis de la iglesia durante prácticamente toda la controversia arriana, así como la mayor parte de lo que afirma en el Credo de Nicea. Arrio veía la salvación como un movimiento ascendente de la humanidad hacia Dios y, en consecuencia, veía al Hijo como un ser creado, menor

que Dios, pero mejor que nosotros, que primero subió hacia Dios y luego nos permitió seguir. En contraste con Arrio y otros como él, la iglesia insistía en que el Hijo y el Espíritu tenían que ser totalmente Dios, y que el Hijo tenía que bajar para hacerse totalmente hombre. Estas son las principales afirmaciones del Credo de Nicea, y en el centro del Credo está la afirmación de que el Hijo bajó para nuestra salvación.¹⁵

Llegados a este punto, debe quedar claro que lo que estoy llamando “elevarse a Dios” es lo que los protestantes llaman “salvación por obras”. Es la creencia de que, cueste lo que cueste ser salvos, los seres humanos podemos y debemos hacerlo por nosotros mismos. La iglesia rechazó esto en la controversia arriana del s. IV tanto como los reformadores lo rechazaron en la Reforma del s. XVI. Por otro lado, lo que el Credo de Nicea llama “Dios que desciende” puede verse como perfectamente coherente con el énfasis paulino, y posteriormente protestante, de la justificación por gracia a través de la fe. Al rechazar a Arrio, la iglesia estaba rechazando *implícitamente* el mismo planteamiento de la salvación—que las personas podían elevarse hasta Dios a través de sus propias acciones—que los reformadores más tarde rechazaron *explícitamente*. Y al insistir en que Dios el Hijo tenía que bajar a salvarnos, la iglesia y el Credo de Nicea estaban afirmando *explícitamente* algo parecido a la “justificación por la fe” protestante, aunque con palabras diferentes.

Conclusión: no qué, sino en quién

He defendido que los credos antiguos nunca estuvieron pensados principalmente como explicaciones de *qué* creemos. Por el contrario, fueron concebidos como afirmaciones de nuestra lealtad a aquellos en quienes creemos, a quienes pertenecemos: al Padre, al Hijo y al Espíritu. El contenido acerca de cada persona sirve para identificar a la persona en quien confiamos, sin pretender ser un tratado exhaustivo de lo que creemos acerca de esa persona, y mucho menos de lo que creemos de la fe cristiana en su conjunto. He argumentado, además, que en el caso del credo antiguo más grande y más ampliamente aceptado, el de Nicea, la verdad de que no podíamos elevarnos hasta Dios y que, en cambio, Dios tuvo que descender hasta nosotros está recogida en el mismo centro del párrafo sobre el Hijo. De este modo, se puede considerar que los credos en general, y el Credo de Nicea en particular, afirman algo parecido a la justificación por la fe, aunque de una manera bastante diferente a la nuestra. Dios tenía que venir a nosotros para salvarnos, y afirmamos que confiamos en él, no en nosotros mismos ni en nuestras obras, para nuestra salvación, cuando decimos: “Creemos en Dios Padre omnipotente [...] y en Jesucristo, su Hijo único, Señor nuestro [...] y en el Espíritu Santo”. Los credos antiguos son coherentes con el énfasis posterior de la Reforma en la sola fe.

Sin embargo, me gustaría sugerir más que esto. Además, sugiero que los credos, y especialmente el de Nicea, no son meramente coherentes con los énfasis

15 Para los detalles sobre la controversia arriana y la relación entre el Credo de Nicea y las declaraciones tipo credo anteriores, ver FAIRBAIRN y REEVES, *The Story of Creeds and Confessions*, 48–79. Ver también Donald FAIRBAIRN, *The Global Church—The First Eight Centuries: From Pentecost through the Rise of Islam* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021), 205–224.

posteriores de la Reforma; también son cruciales como trasfondo y contexto de esos énfasis. Si se empieza con la justificación por la fe, con la sola fe, y se dedica todo el tiempo y el esfuerzo a contrastar la fe con las obras, es fácil convertir a la fe en una especie de pseudo-obra: Soy salvo gracias a *mi* fe. Sólo si este enfoque en la fe y en la justificación está *precedido* por una afirmación inequívoca de que la fe está dirigida a Dios, a su Hijo y a su Espíritu, se puede evitar que el enfoque en la fe misma convierta la fe en una obra. Lo que todos suponemos—quizá sin siquiera articularlo—es que la fe es eficaz sólo cuando se dirige al camino correcto. La cuestión no es si tenemos fe (al fin y al cabo, todo el mundo la tiene) o si tenemos la suficiente (nadie la tiene). La cuestión es que nuestra fe se dirija a Dios, a Cristo y al Espíritu, y *sólo* a estos tres. Los credos antiguos sirvieron—y aún pueden servir—como una elocuente manera de que nosotros, el pueblo de Dios, declaremos nuestra lealtad a Dios, que dirijamos nuestra fe de nuevo hacia el (¡ellos!) solamente. Tal declaración de confianza y lealtad al Dios verdadero es el trasfondo y el contexto indispensables para la Reforma, sin los cuales las discusiones sobre la justificación por la gracia a través de la fe podrían ser propensas a malentendidos o distorsiones.

Invito a que, al reconocer el gran descubrimiento de la “sola fe” en la Reforma, también reconozcamos y apreciemos el lugar de los credos antiguos escritos más de un milenio antes que cualquier documento de la Reforma. Una forma sencilla de hacerlo es recitando los credos públicamente, con una introducción más adecuada que la que solemos utilizar. Le sugiero (como he sugerido a mi pastor y a otros) que no preguntemos: “Cristianos, ¿qué creemos?” En su lugar, preguntemos: “Cristianos, ¿en quién creemos?” “Creemos en un solo Dios, Padre [...] y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios [...] Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida”. Amén.

‘Muchos pastores, un rebaño’: una aplicación evangélica del modelo de unidad eclesial de Cipriano de Cartago

Daniel Eguiluz

Daniel Eguiluz (PhD, Calvin Theological Seminary) es misionero con Serge Global en su Perú natal, donde brinda educación teológica a pastores y líderes de diversas iglesias. deguiluz@serge.org

Resumen: Los evangélicos expresan la unidad cristiana a través de organizaciones mundiales y paraeclesiales, sin embargo, a menudo las congregaciones y las denominaciones evangélicas permanecen aisladas entre sí. Este artículo propone una forma de salir de ese encasillamiento remontándose a una época, hace 18 siglos, en la que lograr la unidad era difícil pero esencial para los cristianos.

Cipriano de Cartago (m. 258) fue el primer padre de la iglesia que escribió extensamente sobre la teoría y la práctica de la unidad de la Iglesia, lo que le convierte “en la fuente potencialmente más importante”, fuera de la Biblia, para la promoción de la unidad cristiana.¹ Una apropiación crítica del modelo de unidad cristiana de Cipriano podría ayudar al mundo evangélico a hacer realidad sus aspiraciones de una mayor unidad visible. Cipriano nos propone un sistema bíblico e históricamente probado, de colaboración pastoral local que busca el consenso permitiendo la diversidad en lo no esencial.²

En este artículo, (1) destaco el anhelo de una mayor unidad evangélica, (2) explico la relevancia de Cipriano para la cuestión de la unidad evangélica, (3) resumo el modelo encontrado en sus escritos, (4) someto los puntos de vista de Cipriano a una crítica evangélica y (5) esbozo una aplicación de sus ideas al mundo evangélico actual.

Como veremos, no todos los elementos del sistema de Cipriano son igualmente útiles para los evangélicos. De hecho, algunas de sus convicciones más básicas pueden provocar fuertes reacciones negativas. No obstante, algunos elementos de su

* Nota del editor: este artículo apareció originalmente en la *ERT* 45 no 3 (2021): 211–223.

1 Erik Tadeus WALTERS, *Unitas in Latin Antiquity. Four Centuries of Continuity* (Frankfurt: Peter Lang, 2011), 23.

2 Este es el argumento central de mi tesis doctoral: ‘*Una ecclesia et cathedra una*’: *A Retrieval of Cyprian’s Model of Church Unity for Global Evangelicalism* (Calvin Theological Seminary, 2020), disponible enviando un correo electrónico a: deguiluz@serge.org.

modelo de unidad cristiana son tan beneficiosos que, si los ignoramos hoy, nos negamos a nosotros mismos algunas de las fortalezas que permitieron a la iglesia primitiva superar los muchos desafíos que enfrentó, incluyendo la persecución romana.

Mi enfoque en el contexto evangélico no implica que los evangélicos sean los únicos cristianos verdaderos o los únicos que deberían preocuparse por buscar la unidad cristiana. Pero creo que la identidad común que los evangélicos comparten tiene un gran potencial para unir a cristianos de diferentes trasfondos eclesiales. De hecho, la Alianza Evangélica Mundial (AEM) y otras organizaciones demuestran que los evangélicos ya gozan, hasta cierto punto, de una unidad visible, incluso a nivel internacional. Este artículo busca construir sobre este fundamento, reconociendo que cualquier unidad que los cristianos evangélicos puedan alcanzar, tendrá que ser una unidad en la diversidad, una que no simplemente pase por alto las diferencias doctrinales o denominacionales. La tolerancia de Cipriano para la diversidad en lo no esencial proporciona una base clara para nuestra búsqueda de una unidad más completa.

El anhelo evangélico de una mayor unidad visible

La AEM es un buen punto de partida para considerar la situación actual. En primer lugar, su existencia demuestra la realidad de la cooperación evangélica, incluso a escala mundial. En segundo lugar, la declaración de fe de la AEM³ revela un conjunto de convicciones básicas que unen a muchos cristianos de diferentes orígenes eclesiales bajo la identidad evangélica. En tercer lugar, la AEM hace hincapié en la motivación más eficaz para la cooperación evangélica, a saber, la evangelización mundial. La declaración de misión de la AEM expresa la intención de “capacitar a la Iglesia para el avance de las Buenas Nuevas de Cristo”. Como reconoce una publicación relativamente reciente de la AEM: “Las misiones han sido siempre la fuerza motriz del ecumenismo evangélico”.⁴

El historiador americano George Marsden sugiere que la red de agencias paraeclesiales que participan en el proyecto común de la evangelización mundial hace del evangelismo una especie de denominación, aunque una denominación no formal.⁵ Irónicamente, este fenómeno positivo también señala la seria limitación de la unidad evangélica. Evangélicos de diferentes trasfondos pueden unirse para una actividad paraeclesial, pero a menudo ignoran la colaboración en la vida ordinaria

3 Alianza Evangélica Mundial, “Declaración de Fe”, <https://worldea.org/yourls/ert453de1>.

4 Rolf HILLE, “Evangelicals and Ecumenism”, en *Evangelicals around de World: A Global Handbook for the 21st Century*, ed. Brian C. Stiller et al. (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2015), 65.

5 George M. MARSDEN, “The Evangelical Denomination”, en *Evangelicalism and Modern America*, ed. George M. Marsden (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), xiv. Marsden identifica tres esferas de unidad evangélica: una unidad conceptual que corresponde a la definición del término “evangélico” dada arriba, la unidad de la herencia y las tendencias comunes del movimiento y la unidad de las comunidades autoconscientes como las agencias que menciona (ix–xvi).

de la iglesia.⁶ Por lo general, las organizaciones paraeclesiales apoyan una causa muy específica relacionada con la iglesia, como la evangelización mundial, pero no se ocupan de otras actividades de las que la iglesia es responsable. La misma forma de designarlas como *paraeclesiales*, intenta distinguir a estas instituciones de la iglesia. Como consecuencia, la unidad evangélica tiende a ser más misional que eclesial. Los intereses y pasiones comunes movilizan la cooperación evangélica de manera bastante eficaz, pero este tipo de colaboración especializada suele eludir las estructuras eclesiásticas y no contribuye a unir a las congregaciones a nivel local. Evidentemente, una de las principales causas de esta falta de unidad eclesial es que “no existe una doctrina claramente evangélica del gobierno eclesiástico”.⁷ Debido a que los evangélicos no se ponen de acuerdo sobre cómo debería funcionar la iglesia, congregaciones vecinas operan de forma separada y, a menudo, aisladas entre sí.

Con frecuencia se lamenta esta falta de acuerdo eclesial y de práctica compartida. A pesar de demostrar el consenso entre evangélicos de todo el mundo, J. I. Packer y Thomas Oden, en su volumen *One Faith (Una fe)*, confiesan que “la imagen generalizada de los evangélicos es la de [...] personas conocidas por su excéntrico individualismo, por sus luchas y divisiones, por sus disensiones y separaciones”.⁸ Igualmente, el Manifiesto de Manila de 1989 declara: “Nos avergonzamos de las suspicacias y rivalidades, del dogmatismo sobre lo no esencial, de las luchas de poder y de la construcción de imperios que dañan nuestro testimonio evangelístico. [...] Afirmamos la necesidad urgente de que las iglesias [repudien] la competencia y [eviten] la duplicación”.⁹ Más recientemente, el Manifiesto Evangélico de 2008, firmado por líderes de diferentes iglesias y denominaciones, admite que “Con demasiada frecuencia hemos dejado de demostrar la unidad y la armonía del cuerpo de Cristo, y hemos caído en facciones definidas por los accidentes de la historia y agudizados por la verdad sin amor, en lugar de expresar la verdad y la gracia del Evangelio”.¹⁰

Estas declaraciones colectivas muestran el amplio deseo evangélico de una mayor unidad visible, sobre todo al nivel local e inter congregacional. Antes de acudir a Cipriano, responderé a una pregunta obvia: ¿Por qué deberían los evangélicos, que suelen mostrarse relativamente desinteresados en las tradiciones de la iglesia primitiva o en los primeros padres de la iglesia, buscar la guía de un obispo del s. III del norte de África?

6 Carl E. BRAATEN y Robert W. JENSON, eds., *In One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 43. The Princeton Proposal se presenta como aplicable a todos los cristianos, no sólo a los evangélicos.

7 Bruce HINDMARSH, “Is Evangelical Ecclesiology an Oxymoron? A Historical Perspective”, en *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion?* ed. John G. Stackhouse (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 31.

8 J. I. PACKER y Thomas C. ODEN, *One Faith: The Evangelical Consensus* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 12. Cf. John STOTT, *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness* (Carlisle, England: Langham Global Library, 2003), xv.

9 PACKER y ODEN, *One Faith*, 112–114.

10 “An Evangelical Manifesto: A Declaration of Evangelical Identity and Public Commitment”, *Evangelical Manifesto*, <https://worldlea.org/yourls/ert453de2>, 12.

La relevancia de Cipriano para una mayor unidad evangélica

Cipriano de Cartago es reconocido como “el primer Padre en considerar la unidad de la Iglesia per se”¹¹ y, “potencialmente la fuente más importante” de promoción de la unidad eclesial.¹² Tras su conversión, Cipriano donó gran parte de su considerable riqueza para ayudar a los muchos pobres de la iglesia en Cartago. Además, asumió el celibato, y puso sus famosas habilidades retóricas al servicio del evangelio. Rápidamente se convirtió en el miembro más popular de la iglesia cartaginesa. Cuando la cátedra del obispo quedó vacante un par de años después de su bautismo, la voluntad del pueblo de hacerlo obispo era tan fuerte que ni siquiera las objeciones de muchos presbíteros pudieron impedir su ascenso.

Como obispo de la iglesia más importante de toda el África romana, Cipriano tuvo que guiar a los cristianos a través de la primera persecución en todo el imperio. Durante su breve reinado de 249 a 251, el emperador Decio trató de restaurar la fortuna del imperio romano ordenando que todo el pueblo sacrificara a los dioses. Lamentablemente, muchos cristianos —miembros del clero incluidos— cedieron ante la presión. Una vez que la persecución terminó, ¿qué debía hacer la iglesia con los muchos miembros que buscaban el perdón por tan seria ofensa? Se reunieron los obispos en todo el imperio para alcanzar un consenso, sin embargo, sus decisiones no satisfacían a todos. En Cartago, los presbíteros que se habían opuesto a la ordenación de Cipriano llevaron a una parte de la iglesia a formar una comunidad separada. El hecho de que Cipriano se hubiera escondido durante la persecución dio a sus oponentes abundante munición para criticar a su obispo. Afortunadamente para nosotros, las cartas de Cipriano destinadas a mantener la unidad de las iglesias del norte de África, nos aportan una abundancia extraordinaria de detalles sobre las ideas y las prácticas de la iglesia primitiva en cuanto a la unidad.

La segunda gran controversia sobre la que Cipriano tuvo que navegar en el transcurso de su episcopado fue resultado directo de la primera. ¿Cómo debería tratar la iglesia a aquellos que fueron bautizados en comunidades cismáticas o separadas pero que, posteriormente, quisieron unirse a sus filas? ¿Debería reconocer la iglesia la validez del bautismo cismático? Cipriano y la mayoría de las iglesias del norte de África se opusieron a hacerlo, pero el muy influyente obispo Esteban de Roma insistió en que nadie debía rebautizarse e incluso amenazó con la excomunión a cualquiera que adoptara una posición contraria. Bajo el liderazgo de Cipriano, África se mantuvo firme y se negó a traicionar sus convicciones para apaciguar a Roma.

Irónicamente, Cipriano, el campeón de la unidad, se vio así envuelto en una de las divisiones más notables de la iglesia primitiva. No obstante, las interacciones amigables entre Roma y Cartago parecen haberse retomado tras las muertes de Esteban y Cipriano. Habiendo servido a su pueblo durante diez años, el obispo cartaginés enfrentó valerosamente el martirio durante la persecución del emperador Valeriano, sellando su legado como uno de los más respetados e influyentes líderes de la iglesia primitiva.

11 Russel MURRAY, “Assessing the Primacy: A Contemporary Contribution from the Writings of St. Cyprian of Carthage”, *Journal of Ecumenical Studies* 47 no 1 (2012): 43.

12 WALTERS, *Unitas in Latin Antiquity*, 23.

¿Por qué los evangélicos preocupados por la unidad cristiana deberían prestar atención a Cipriano? Para empezar, su devoción a Cristo y a las Escrituras era incondicional. Su interpretación y enseñanza bíblica contenían algunas ideas a las que la mayoría de los evangélicos se opondrían y su canon bíblico no era exactamente idéntico al de los protestantes de hoy en día. No obstante, su reverencia por las Escrituras le inspiró para resistir la coacción del obispo Esteban. Trece siglos antes de la Reforma, Cipriano escribió: “Si la verdad ha tambaleado y vacilado en algún lugar [como en Roma], deberíamos regresar al origen dominical y a la tradición evangélica y apostólica [de las Escrituras], para que de ahí surja la razón de nuestras acciones”.¹³

Las circunstancias de Cipriano también lo recomiendan a los evangélicos. En marcado contraste con la experiencia de los creyentes de un siglo después de él, pero de forma muy similar a la iglesia de hoy, los cristianos de la época de Cipriano tuvieron que formar un frente unido sin ayuda alguna del estado. Como Erik T. Walters observa, “la condición pre constantiniana y ante nicena de Cipriano lo libra de las acusaciones de estar motivado, o de que su pensamiento esté contaminado, por la política secular y el partidismo eclesial”.¹⁴ Por otra parte, en esta etapa temprana de la historia del desarrollo doctrinal, había mucho espacio para una diversidad de opiniones y una forma de unidad que no implicara uniformidad, una característica que se ajusta a “las auténticas aspiraciones de coherencia evangélica” de la actualidad.¹⁵ El método de Cipriano para la unidad cristiana no descansaba en el reconocimiento de un único obispo que gobernaba toda la iglesia, sino en la sincera cooperación de colegas, casi todos ellos pastores de una sola congregación. Si había algún magisterio, era el consenso de los obispos de la región, pero incluso este consenso no siempre impedía que un obispo en comunión asumiera una postura distinta en base a sus convicciones personales. De este modo, como ocurre con los evangélicos en la actualidad, todo aquello de lo que los obispos en tiempos de Cipriano disponían para guiar a la iglesia en una dirección concreta era “el poder de la persuasión y el testimonio”.¹⁶

Pese a las importantes limitaciones impuestas por la hostilidad del imperio romano, la falta de un “obispo de obispos”, la diversidad de opiniones y la dependencia de la pura persuasión, encontramos en Cipriano un sistema que produjo un nivel de unidad verdaderamente destacable. De hecho, el historiador Geoffrey D. Dunn describe las relaciones eclesiales presentadas en los escritos de Cipriano como “una edad dorada en la eclesiología colegial”.¹⁷ Del mismo modo, Henry Chadwick concluye que “en otras sociedades (romanas) no existen paralelos”

13 Cipriano, *Ep.* 74.10.3.

14 WALTERS, *Unitas in Latin Antiquity*, 26.

15 Mark HUTCHINSON y John WOLFFE, *A Short History of Global Evangelicalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 19.

16 R. Albert MOHLER, “A Confessional Evangelical Response”, en *Four Views on the Spectrum of Evangelicalism*, ed. Andrew David Naselli y Collin Hansen (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 199.

17 Geoffrey D. DUNN, “Cyprian and His *Collegae*: Patronage and the Episcopal Synod of 252”, *Journal of Religious History* 27 no 1 (2003): 13.

a la comunidad inter regional que desarrolló la iglesia de la época de Cipriano.¹⁸ La iglesia del tercer siglo se hizo famosa por su unidad, mientras que los evangélicos contemporáneos son famosos por su desunión.

El compromiso de Cipriano con Cristo y con la Escritura, sus desafiantes circunstancias y el sorprendente éxito de su sistema le hacen relevante para la audiencia evangélica. Pero, más allá de estos aspectos, hay que destacar el carácter representativo del testimonio de Cipriano. El mero hecho de que sus numerosos escritos fueran conservados y difundidos por todo el imperio a través de una iglesia que no solía acoger las innovaciones demuestra que hablaba en nombre de gran parte de la iglesia de su tiempo. Cipriano no fue importante por haber introducido un nuevo sistema, sino por haber descrito con mayor detalle que ningún otro el gobierno eclesiástico que venía formándose desde el primer siglo.

El modelo de unidad eclesial de Cipriano¹⁹

Para Cipriano, todo el sistema de gobierno de la iglesia derivaba de Mateo 16:13–19, donde Jesús le dice a Pedro “sobre esta roca edificaré mi iglesia”. Según Cipriano, el Señor Jesús fundó su iglesia sobre un apóstol, Pedro, como medio para proteger la unidad eclesial. Sólo puede haber un único obispo legítimo en un pueblo o ciudad, y este único obispo es el sucesor local de Pedro. Por la propia autoridad del Señor, el único obispo, como sucesor de Pedro, debe gobernar todos los aspectos de la iglesia en su ciudad y hacer uso del poder de las llaves por medio de los sacramentos, ya sea directa o indirectamente a través de clérigos inferiores que sirven como sus representantes. Cada iglesia, por tanto, se compone de todos los fieles que están en comunión con el único obispo. Dado que todo el poder eclesiástico está centrado en el único pastor local por designio divino, nadie —ni siquiera los mártires— puede hallar gracia salvífica fuera de su supervisión espiritual. Por tanto, Cipriano podía escribir que “la iglesia [está] en el obispo y la persona que no está con el obispo no está en la iglesia”.²⁰

A pesar de que el cristianismo creció considerablemente en el tercer siglo, en la mayoría de las iglesias el obispo seguía actuando como un pastor local. Aunque un grupo de presbíteros ejercía como su consejo, sólo el obispo era conocido como “el sacerdote” ya que él presidía la eucaristía para toda la iglesia. Durante la celebración eucarística, el obispo oraba por todos los miembros de la comunidad. También bautizaba a los nuevos miembros e imponía las manos sobre aquellos que eran readmitidos tras un periodo de disciplina. Sólo el obispo podía ordenar a los clérigos inferiores y supervisaba todos los recursos de la iglesia. Por lo tanto, sólo el obispo podía representar a la iglesia local, escribiendo en su nombre a iglesias hermanas de todo el mundo. Todos estos poderes, enseñaba Cipriano, derivaban de la sucesión del obispo local de Pedro, aquel sobre quien el Señor construyó su iglesia. En el

18 Henry CHADWICK, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society* (Berkeley, CA: Center for Hermeneutical Studies, 1980), 43.

19 Debido a limitaciones de espacio, aquí sólo puedo resumir brevemente el modelo de Cipriano. Para más detalles, ver mi tesis (nota 2).

20 Cipriano, *Ep.* 66.8.3.

cumplimiento de todas estas responsabilidades, el obispo mantenía efectivamente a la iglesia local unida.

Dada el rol fundamental que tenían, su participación equitativa en el episcopado único y las fuerzas que constantemente luchaban contra la iglesia, los obispos tenían una responsabilidad especial en la defensa de la unidad de la iglesia, según Cipriano. Los obispos formaban un frente unido contra los enemigos del Señor organizándose por provincias y colaborando regularmente para el cuidado armonioso de las iglesias de su región. Esta colaboración resultó en el intercambio de cartas episcopales de consulta sobre diversas cuestiones, la reunión en consejo para establecer consenso, la ordenación unida de nuevos obispos, excomunión conjunta de los descarriados, hospitalidad, asistencia e intercesión eucarística por las necesidades de las iglesias hermanas. Para lograr un consenso verdaderamente católico, los presidentes de los colegios regionales intercambiaban sus resoluciones conciliares y se mantenían al día en cuanto a los últimos acontecimientos de interés común. Cuando se producían divisiones dentro de una región, los obispos invitaban a los líderes más influyentes de otros lugares a participar en la resolución del problema. No obstante, cada colegio era soberano en su propia jurisdicción provincial.

El consenso era siempre lo ideal, pero cuando resultaba inalcanzable, los obispos tenían que mostrar la unidad a través de la tolerancia. En su “célebre formulación para la preservación de la unidad en la diversidad episcopal”,²¹ Cipriano declaró: “Mientras conserve el vínculo de la concordia y persevere en el sacramento indivisible²² de la iglesia católica, cada obispo puede disponer y dirigir sus asuntos, teniendo que rendir cuentas de sus intenciones al Señor”.²³

Una crítica evangélica al modelo de Cipriano

Aplicar el pasado no significa repetir el pasado. Como explica Kevin J. Vanhoozer: “Aplicar el pasado es más que repetir: es reformar. [...] *Aplicar el pasado es mirar hacia atrás con creatividad para ir adelante con fidelidad*”.²⁴ Y sin embargo, al mirar hacia atrás para ir adelante también es necesario evitar el peligro de repetir errores

21 G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian of Carthage: Letters 55–66* (New York: Newman Press, 1986), 197 nota 95. Para una crítica de la fórmula de Cipriano, ver Maurice BÉVENOT, “A Bishop Is Responsible to God Alone”, *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951): 397–415.

22 Clarke traduce la frase *indiviso sacramento* como “sagrada unidad [...] intacta” (*Letters 55–66*, 46); Allen Brent lo interpreta como “inseparable solemne [...] juramento de acuerdo”. Allen BRENT, *On the Church: Select Letters* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2006), 132 n. 23.

23 Cipriano, *Ep.* 55.21.1–2. De manera perspicaz, Clarke (*Letters 55–66*, 197 n. 95) sugiere que, en este caso, Cipriano podría estar influenciado por Rom 14:12. Para el uso que hace Cipriano de Rom 14:12, ver Michael A. Fahey, *Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis* (Tübingen: Mohr, 1971), 438.

24 Kevin J. VANHOOZER, *Biblical Authority after Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2016), 23–24, énfasis en el original.

antiguos como consecuencia de entronar el pasado.²⁵ Aunque se puede argumentar en contra de sus críticos que el modelo de Cipriano es coherente,²⁶ debemos reconocer que tiene serios problemas, el más serio de los cuales es su suposición de la constitución monárquica de la iglesia. El obispo de Cartago insistía que Cristo determinó que su iglesia tuviese un único obispo y gobernante por ciudad desde el principio. En marcado contraste, sólo una minoría de evangélicos acepta la idea de gobierno monárquico.²⁷ Una de las razones de este rechazo es el consenso contemporáneo de los estudiosos de la patrística de que “el episcopado histórico fue resultado de un desarrollo en el periodo post neo testamentario, del liderazgo local de un colegio de presbíteros, que en ocasiones también eran llamados obispos (*episkopoi*), al liderazgo de un obispo único”.²⁸

Una segunda objeción, estrechamente relacionada con la teoría de la unidad eclesial de Cipriano, se refiere al nivel de autoridad que atribuía al oficio episcopal. Cipriano no sólo hizo una distinción insostenible entre el oficio del obispo único y los muchos ancianos de la ciudad, sino que atribuyó poderes “plenipotenciarios” al único supervisor.²⁹ Por supuesto, la postulación de poderes especiales para un cargo artificial necesariamente tiene que ser tan artificial como la postulación del cargo mismo.

En tercer lugar, si la iglesia no fue diseñada para funcionar como un episcopado monárquico, entonces no se debe definir un cisma local como desobediencia al único pastor legítimo. En consecuencia, no se puede negar la esperanza de salvación a todos los cristianos que participen de dicho cisma.

Estos defectos son suficientemente importantes para preguntarse si los evangélicos deberían “abandonar el paradigma de Cipriano”, como sugirió George W. Harper en la versión en inglés de esta revista hace muchos años.³⁰ Hasta mi tesis doctoral, el artículo de Harper era el único trabajo académico acerca de la tesis cipriánica sobre la unidad de la iglesia desde una perspectiva explícitamente evangélica. Harper hace eco de la opinión de George S. Henry de que “las iglesias de occidente, tanto por temperamento como por historia, han solido pensar en la unidad en términos de consolidación orgánica o consenso doctrinal”.³¹ No obstante,

25 Ver Donald G. BLOESCH, *The Future of Evangelical Christianity: A Call for Unity amid Diversity* (New York: Doubleday & Company, 1983), 85, 91.

26 EGUILUZ, “*Una ecclesia et cathedra una*”, 293–301. Para una crítica especialmente aguda, ver John CHAPMAN, *Studies on the Early Papacy* (Port Washington, NY: Kennikat Press, 1971), 40, 44–45.

27 Ver Gerald L. BRAY, “Why I Am an Evangelical and an Anglican”, en *Why We Belong: Evangelical Unity and Denominational Diversity*, ed. Anthony L. CHUTE, Christopher W. MORGAN y Robert A. PETERSON (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 65–92.

28 Francis A. SULLIVAN, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church* (New York: Newman Press, 2001), viii. Es de notar que Sullivan era sacerdote católico.

29 Robert F. EVANS, *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought* (London: SPCK, 1972), 48.

30 George W. HARPER, “Breaking with Cyprian’s Paradigm: Evangelicals, Ecclesiological Apathy, and Changing Conceptions of Church Unity”, *Evangelical Review of Theology* 32 no 4 (2008): 306–322.

31 HARPER, “Breaking with Cyprian’s Paradigm”, 310.

Harper añade que esta fijación por la unidad “estructural” es debida a “la enseñanza fundacional de algunos Padres del segundo y tercer siglo, incluyendo Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y, especialmente, Cipriano de Cartago”.³² De este modo, Harper propone apartarse del “paradigma de Cipriano” para que las diferentes denominaciones se puedan conectar en la “pluriformidad confesional”.³³ Harper concluye que la pluralidad denominacional es buena para la iglesia, pero que los evangélicos necesitan algún tipo de intersección para evitar el caos eclesiástico. Por lo tanto, sugiere que las congregaciones evangélicas de todo el mundo se unan para formar lo que el Conde Zinzendorf describió como una “comunidad de iglesias dentro de la Iglesia de Cristo”.³⁴

Como he argumentado en otro lugar,³⁵ si Harper hubiera examinado cuidadosamente todos los escritos de Cipriano, podría haber apelado a algunas de las ideas del propio Cipriano para apoyar su propuesta de una “comunidad” de iglesias evangélicas de diferentes denominaciones. El principal problema de la crítica de Harper sobre Cipriano es que no distingue, por un lado, la insistencia del obispo en un gobierno monárquico de, por otro, su reconocimiento de la diversidad de opiniones y convicciones sobre cuestiones secundarias entre los muchos pastores de la iglesia. En otras palabras, aunque Cipriano no toleraba la “pluriformidad” organizativa, sí reconocía la diversidad doctrinal en lo no esencial. Este nivel de tolerancia doctrinal es uno de los principales rasgos de su enfoque que los evangélicos harían bien en recuperar.

Otra característica del sistema de Cipriano que beneficiaría a los evangélicos de hoy es la colaboración intencional de los pastores vecinos en el cuidado y la dirección del rebaño de Cristo. En el modelo de Cipriano, esta colaboración pastoral se manifestaba en el colegio provincial de obispos. Como él declaró: “Debemos mantener y defender firmemente [la unidad de la iglesia], especialmente nosotros los obispos, que presidimos la iglesia”.³⁶ Cipriano reformuló el mismo principio de manera más poética: “Aunque somos muchos pastores, pastoreamos un solo rebaño”.³⁷ Dada la evidencia histórica disponible, se puede postular que la colaboración episcopal a nivel regional descrita en los escritos de Cipriano es una extensión de la colaboración que primero tuvo lugar entre los presbíteros de una sola ciudad. Esta primera colaboración probablemente se remontó a tiempos apostólicos.³⁸

32 HARPER, “Breaking with Cyprian’s Paradigm”, 310.

33 HARPER, “Breaking with Cyprian’s Paradigm”, 310.

34 HARPER, “Breaking with Cyprian’s Paradigm”, 321.

35 Daniel EGUILUZ, “Breaking with Partial Treatments of Cyprian for the Sake of Evangelical Unity”, en *Soteriology and Ecclesiology from Hermas to Anselm* (72º encuentro anual de la Evangelical Theological Society: Christianity and Islam, 2020).

36 Cipriano, *De ecclesiae catholicae unitate* 4.112–5.120 (Textus receptus).

37 Cipriano, *Ep.* 68.4.2.

38 Ver Jack BARENSTEN, *Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011); Alistar C. STEWART, *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014).

Una vez más, pues, el rechazo de la premisa cipriánica de un episcopado monárquico no tiene por qué implicar el rechazo del principio apostólico más básico de que los líderes de las congregaciones cristianas deben guiar a la iglesia en el despliegue de su unidad a través de su colaboración pastoral. Por tanto, en vez de “abandonar el paradigma de Cipriano” los evangélicos deberían considerar que el padre cartaginés está expresando la convicción original de la iglesia cuando exhorta a los líderes de las congregaciones cristianas a “defender la unidad del Espíritu” mediante la cooperación pastoral. Una aplicación evangélica del modelo cipriánico instaría a los pastores vecinos de diferentes denominaciones a seguir las huellas de sus antepasados, los antiguos obispos, y a guiar a la iglesia en unidad mediante su colaboración en el cuidado del rebaño de Cristo, permitiendo al mismo tiempo la diversidad en doctrinas secundarias.

Aunque los evangélicos no encuentran el episcopado monárquico en este pasaje, Mateo 16:18–19 presenta un llamado a que los pastores evangélicos colaboren en la promoción de la unidad. J. Knox Chamblin, estudioso del Nuevo Testamento, explica, basándose en el uso rabínico en la época de Jesús, que “*atar* significa prohibir la entrada en el reino a aquellos que rechazan el testimonio apostólico, y *soltar* significa conceder la entrada a aquellos que aceptan el testimonio”.³⁹ De este modo, al interpretar el poder de las llaves como el “oficio de la enseñanza”⁴⁰ y la “autoridad legislativa de la iglesia”,⁴¹ los eruditos evangélicos acaban con una posición similar a la de Cipriano, pero con una multiplicidad de líderes eclesiales que ejercen la autoridad docente y legislativa de la iglesia en lugar de un único obispo.⁴² Chamblin concluye que “las llaves del reino siguen siendo empleadas por los líderes de la iglesia comprometidos con la verdad bíblica y que, sobre esa base, hacen juicios sobre las personas tanto de fuera como de dentro de la iglesia”.⁴³

¿Cómo se relaciona todo esto con la búsqueda de la unidad? Volvamos a la exhortación de Cipriano a sus compañeros obispos: “Aunque somos muchos pastores, pastoreamos un solo rebaño”.⁴⁴ Para Cipriano, ser pastor de una iglesia local significa ser copastor, porque ningún pastor tiene las llaves por sí solo. El llamado común de los líderes eclesiales demanda su colaboración. Porque si los maestros de la iglesia confiesan diferentes credos y enseñan una moral discrepante, relativizan la autoridad de los demás y minan la propia aseveración de la iglesia de poseer el poder de las llaves. Si los evangélicos de hoy tienen el poder de las llaves y la autoridad de enseñar en el nombre de Cristo su Señor, ¿por qué no pueden sus

39 J. Knox CHAMBLIN, “Matthew”, en *Evangelical Commentary on the Bible*, ed. Walter A. ELWELL (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989), 742.

40 Grant R. OSBORNE, *Matthew*, ed. Clinton E. ARNOLD (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 631.

41 Richard FRANCE, *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), 256.

42 Para una explicación concisa del ministerio episcopal de Cipriano, ver José CAPMANY, “El sacerdocio ministerial según San Cipriano” en *Teología del Sacerdocio* (1972), 145–175. Ver también la referencia a la *cátedra* de Moisés en las versiones griega y latina de Mt 23:2.

43 CHAMBLIN, “Matthew”, 742

44 Cipriano, *Ep.* 68.4.2: “Nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus”.

iglesias ponerse de acuerdo en lo que enseñan o practican? ¿Está Cristo confundido? ¿Está indeciso? ¿O es que estas iglesias carecen del poder de las llaves?

Cipriano comprendió la crisis de fe que podría producirse si los pastores actuaban de manera aislada y enseñaban ideas contradictorias. El obispo cartaginés entendió que, a menos que los pastores y maestros de la iglesia se comprometieran a permanecer en comunión unos con otros y a trabajar juntos para hablar con una sola voz sobre los retos doctrinales y morales que la iglesia encontraba —a pesar de sus diferencias en temas secundarios—, mermarían su propia afirmación de poseer el poder de las llaves, lo que daría lugar a contradicciones que podrían amenazar la salud espiritual de las ovejas del Señor. Por otro lado, al honrar la autoridad de cada uno y coordinar la dirección de la iglesia, los obispos reforzaban mutuamente sus enseñanzas, tanto comunes como individuales, y fortalecían a la iglesia en su conjunto. En las perspicaces palabras de la Proposición de Princeton para la Unidad Cristiana:

La enseñanza de las iglesias divididas no parece afirmaciones de la verdad que da vida, sino simples posturas dentro de una gama de opciones en el mercado de iglesias. [...] Por mucho que nuestra retórica insista en que el discipulado cristiano no es una cuestión de la elección del consumidor, esta sólo será creíble cuando los creyentes potenciales encuentren a su alrededor comunidades cristianas unidas en disciplinas compartidas de fidelidad a la palabra apostólica.⁴⁵

Aplicación al evangelicalismo

Como se ha dicho con anterioridad, los evangélicos ya colaboran de diversas formas. No sólo existen campañas evangelísticas unidas y marchas anuales para promover diversas causas, sino que evangélicos de diferentes trasfondos eclesiales combinan sus fuerzas para la ayuda humanitaria, la acción social, las misiones internacionales y la educación teológica. Pero es menos habitual que pastores vecinos de diferentes denominaciones evangélicas se reúnan de manera regular y sistemática para apoyarse mutuamente en su trabajo cotidiano de liderar y cuidar a la iglesia local. Aunque ciertamente las denominaciones particulares consiguen que sus pastores y congregaciones trabajen juntos, la colaboración intra denominacional no puede superar las divisiones que separan a los evangélicos de diferentes convicciones teológicas. Por el contrario, estos agrupamientos perpetúan la mutua revitalización de las opiniones evangélicas. Si, por ejemplo, todos los pastores bautistas de una ciudad se reúnen para hablar con una sola voz sobre un tema de interés común, su declaración no representa el consenso evangélico, sino sólo el pensamiento bautista.

Aquí, pues, está el vacío en la práctica evangélica que el modelo de unidad eclesial de Cipriano podría llenar, sobre todo porque su testimonio sugiere que la colaboración pastoral era la forma principal en que la iglesia manifestaba la unidad en su tiempo. No quiero sugerir que una colaboración parecida entre pastores de diferentes denominaciones nunca suceda en la actualidad, pero no ocurre tanto como debería. Por lo tanto, las siguientes páginas algunas medidas concretas para que este tipo de colaboración sea más habitual.

45 BRAATEN y JENSON, *In One Body through the Cross*, 38, 42.

Antes de presentar estas sugerencias prácticas, conviene hacer varias advertencias. En primer lugar, no pretendo minimizar las dificultades inherentes al trabajo regular con aquellos que piensan de forma diferente a nosotros. Tampoco pretendo responder a cada reto imaginable que pudiera surgir de la materialización de una mayor unidad visible. Mi objetivo es sólo esbozar algunos pasos básicos en la dirección correcta. Además, si tratara de ser exhaustivo, contradeciría un principio central en el modelo cipriánico, a saber, el no imponer convicciones no esenciales a los demás. En última instancia, cada comunidad es responsable ante Dios de sus propias decisiones. En consecuencia, la elaboración de los detalles de tales esfuerzos dependerá de cada grupo de pastores.

Por ejemplo, el tamaño y el alcance geográfico de la colaboración entre pastores vecinos puede variar mucho hoy en día. Todos los pastores evangélicos de una ciudad pequeña podrían reunirse regularmente, pero tales reuniones serían casi imposibles en una metrópolis. El mayor concilio registrado en la carrera de Cipriano reunió a 87 obispos de diferentes partes del norte de África.⁴⁶ Hoy en día, una sola ciudad podría tener cientos de pastores evangélicos, así que sería necesario reunirse por distritos o por barrios. El principio más básico e importante es crear cooperación a pesar de las diferencias doctrinales no esenciales.

Cuando no existe comunión de pastores evangélicos en una comunidad, empezar una desde cero podría demandar mucho tiempo y paciencia. Dada la desconfianza y el recelo que en ocasiones se encuentra entre ministros vecinos, conseguir simplemente que estos colegas estén dispuestos a desarrollar una relación podría requerir mucho esfuerzo personal. Sin embargo, el proceso podría empezar con cualquier pastor que tenga la visión de que los pastores evangélicos necesitan trabajar juntos por el bienestar espiritual de la iglesia en su comunidad. Una vez que unos cuantos pastores decidan trabajar juntos, tendrían que acordar la naturaleza de su colaboración, así como la forma de admisión de nuevos miembros en su grupo. De la misma manera que el colegio episcopal era soberano en el sistema de Cipriano, cada grupo de pastores cercanos tomaría estas decisiones por sí mismo.

Seguidamente, los pastores podrían compartir algunas de sus interacciones con sus iglesias por medio de la oración congregacional. Cipriano da testimonio de las oraciones que ofrecía por los cristianos de otras iglesias durante la celebración de la eucaristía.⁴⁷ De la misma manera, los pastores evangélicos podrían dedicar regularmente una parte de sus cultos a orar por las necesidades de congregaciones vecinas. La oración corporativa debería servir como un eficaz instrumento para formar a todos los miembros de la congregación en la unidad cristiana, ya que les haría pensar con frecuencia en las necesidades de creyentes fuera de su propia asamblea. Siguiendo el ejemplo de la iglesia de mediados del tercer siglo, las congregaciones evangélicas podrían orar unas por otras en el contexto de la Santa Cena —el sacramento de la unidad de la iglesia.⁴⁸

46 Cipriano, *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*.

47 Cipriano, *Ep.* 61.4.2.

48 Ver James Vernon BARTLET, *Church-Life and Church-Order during the First Four Centuries*, ed. Cecil John CADOUX (Oxford: Basil Blackwell, 1943), 163.

Quizá la aplicación más difícil, pero también más urgente, del modelo de unidad eclesial de Cipriano para el mundo evangélico, tendría lugar en las reuniones de pastores. En tiempos de Cipriano, los obispos se reunían para dirigir con autoridad en cuestiones de doctrina y disciplina. A través de sus sínodos, los maestros y los gobernantes de la iglesia demostraron notablemente que de hecho existía una sola iglesia y una sola *cátedra*, porque todos llegaban al mismo juicio en cuestiones serias de interés común —especialmente cuando los 87 obispos resistieron *de forma unánime* a Esteban de Roma.⁴⁹ Los sínodos norteafricanos registrados hasta el tiempo de Cipriano amonestaron a cristianos descarriados (incluyendo obispos),⁵⁰ acordaron políticas comunes en cuestiones controvertidas como el proceso conciliatorio para creyentes caídos durante la persecución⁵¹ y respondieron preguntas de otros grupos episcopales.⁵² Debido a la naturaleza explosiva de estos temas, los obispos podían reunirse más a menudo que la única asamblea anual que parece haber sido el mínimo en la época de Cipriano.⁵³

En estas reuniones especiales, los evangélicos no se juntarían para los típicos informes y oraciones, sino para tratar problemas espirituales o cuestiones que afecten a todas sus congregaciones. Por ejemplo, un consejo local de pastores evangélicos podría elaborar una declaración conjunta sobre cómo debería responder la iglesia ante las restricciones en los cultos producidas a raíz de la pandemia de COVID-19. Sin lugar a dudas, habrá diferencias de opinión entre los participantes, pero esta diversidad podría beneficiar el debate, ya que aportaría perspectivas variadas. Aunque los pastores no consigan ponerse de acuerdo en cada punto, sus convicciones evangélicas comunes deberían capacitarles para ponerse de acuerdo en algunas ideas básicas. Y lo que es más importante, incluso un consenso mínimo sigue siendo un consenso, y cualquier acuerdo que alcancen los pastores inspiraría más confianza que la opinión de una sola persona o de un grupo más limitado de evangélicos.

Así mismo, el proceso de diálogo que implica la búsqueda de este consenso podría equipar a todos los pastores participantes para abordar el asunto debatido de forma más inteligente. Por lo tanto, el mero beneficio del estudio y el diálogo debería despertar el interés en el consenso a los pastores evangélicos. Vanhoozer argumenta de forma similar:

La conferencia canónica —reunirse para alcanzar una interpretación común sobre el significado de las Escrituras— es, a la vez, unificante y edificante para la iglesia. [...] Sólo el Dios del evangelio y el evangelio de Dios tienen la autoridad suprema [pero] los consejos y conferencias aportan la estructura y el orden que impiden la anarquía interpretativa cuando se trata de decir qué es el evangelio. [...] El propósito de las conferencias canónicas es preservar tanto la verdad doctrinal como la unidad eclesial. El Espíritu autor de las Escrituras es también

49 Cipriano, *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*, prefacio.

50 Cf. Cipriano, *Ep.* 52.2.1; 59.1.1–2; 10.1–3.

51 Cf. Cipriano, *Ep.* 55.6.1–2; 57; 70; 71.4; 72; 73.3.1.

52 Cf. Cipriano, *Ep.* 64; 67.

53 Cf. Benjamin SAFRANSKI, *St. Cyprian of Carthage and the College of Bishops* (Lanham, MD: Lexington Books, 2018), 40–41.

el Espíritu supervisor de los concilios católicos, la conciencia comunitaria y las conferencias canónicas.⁵⁴

Pero, como aclara el propio Vanhoozer: “El debate no es un fin en sí mismo, sino el consenso”.⁵⁵ De este modo, los pastores podrían reunirse para buscar el consenso en el desarrollo de políticas comunes sobre un tema controvertido.

Las sugerencias presentadas hasta el momento no pretenden sustituir los procedimientos congregacionales y denominacionales que los pastores participantes continuarían llevando a cabo. Más bien, servirían como un medio adicional de edificación mutua, para ejercer un mejor cuidado pastoral y promover la unidad evangélica de cara a los desafíos propios del espacio compartido en el ministerio. Como se ha sugerido anteriormente, mientras los pastores limiten sus acuerdos a sus círculos denominacionales, relativizan sus juicios. Por otro lado, si, por ejemplo, los ministros presbiterianos comparten las decisiones de su presbiterio local con sus colegas no presbiterianos en un consejo más amplio para evangélicos de diferentes trasfondos, quizá podrían influir en otros para llegar a la misma decisión o, incluso si no pudieran persuadir del todo a sus colegas, el diálogo podría dar lugar a una declaración conjunta que, aunque más limitada, sería más representativa del mundo evangélico en su totalidad y, por tanto, más útil para la iglesia.

Como anticipamos, las sugerencias de este documento no responden todas las preguntas que pueden surgir cuando los evangélicos tratan de aplicar el modelo de Cipriano. Los pastores vecinos tendrán que decidir por sí mismos cómo mantener un frente unido, y las decisiones de un grupo no garantizarán el mismo resultado en otro lugar. No obstante, el modelo de Cipriano recuerda a los evangélicos que la formación de un consenso que da testimonio de la unidad de la iglesia y la verdad del evangelio, tiene que empezar a nivel local. Ningún pastor tiene la habilidad o la responsabilidad de supervisar toda la iglesia. Por lo tanto, por un sentido de responsabilidad mutua por el bienestar del único rebaño de Cristo, los pastores vecinos deben colaborar en su ministerio común. Porque, como Cipriano escribió: “Aunque somos muchos pastores, pastoreamos un solo rebaño”.⁵⁶

54 VANHOOZER, *Biblical Authority after Babel*, 231.

55 VANHOOZER, *Biblical Authority after Babel*, 230.

56 Cipriano, *Ep.* 68.4.2.

Creyentes procedentes de un trasfondo musulmán: Un censo global

Duane Alexander Miller y Patrick Johnstone

Duane Alexander Miller (PhD, Universidad de Edimburgo) es profesor asociado de la Facultad Protestante de Teología UEBE (Madrid) y sirve como presbítero anglicano de la Catedral del Redentor (Madrid). duane.miller@ftuebe.es

Patrick Johnstone era el editor de Operation World (Operación Mundo) y ahora está jubilado.

Resumen: Desde los años sesenta, se ha incrementado sustancialmente el número de conversiones conocidas del islam al cristianismo. Muchas de estas conversiones se han dado en el ámbito del cristianismo evangélico o pentecostal, pero también se han producido conversiones al cristianismo católico romano o al ortodoxo. También hay conversos que aseguran que, de alguna manera, son seguidores de Jesús sin dejar de ser musulmanes. Este artículo expone cómo hemos obtenido una estimación del número de conversos, la complejidad que plantea esta labor y una lista de países, distribuidos por continentes, con el número estimado de creyentes en Cristo que provienen de un trasfondo musulmán. Se incluyen gráficos con estimaciones del máximo, el mínimo y la media de este segmento de la población, desde 1960 hasta la actualidad.

Introducción¹

Desde la década de 1960, un número importante de musulmanes se han convertido en seguidores de Cristo. Nos referimos a estos individuos como CPTM, abreviatura de “creyentes procedentes de un trasfondo musulmán”, una ligera modificación del término más común, CAM “creyentes anteriormente musulmanes”. Preferimos CPTM porque enfatiza la convicción actual de los individuos más que destacar su filiación religiosa anterior. El propósito de este proyecto es proporcionar un censo global para poder estimar cuántos cristianos de trasfondo musulmán viven en cada país, a la vez que aportar datos sobre la cantidad de CPTM presentes en el mundo, cubriendo el periodo que se extiende desde 1960 hasta 2010. Algunos de los resultados de esta investigación se incluyen en el libro de Johnstone de 2011, titulado

* Nota del editor: este artículo apareció originalmente en la *Interdisciplinary Journal of Research* 11 (2015): 1–19. Aunque fue publicado en 2015 y la mayor parte de la investigación terminó en 2010, se ha incluido porque es el único recurso que existe sobre el tema.

1 Traducción de Daniel Sánchez Lladó.

The Future of the Global Church: History, Trends and Possibilities (El futuro de la Iglesia global: historia, tendencias y posibilidades) y una presentación previa de las cifras de CPTM está incluida en el Apéndice A de la tesis doctoral de Duane Miller.² De todos modos, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, este es el primer censo global de este tipo que se ha publicado.

Este proyecto de investigación se inició en la década de 1960, cuando Patrick Johnstone empezó a recopilar información sobre el tamaño y la naturaleza de las comunidades cristianas en diferentes países del mundo. El resultado fue las seis ediciones del libro *Operation World* (desde 1964 hasta 2001) del cual Johnstone es el autor. La edición más reciente de *Operation World*, la séptima, fue editada por Jason Mandryk y publicada en 2010.³ El propósito de *Operation World* ha sido ofrecer un perfil de cada país del mundo, incluyendo información sobre la realidad étnica y religiosa, con la esperanza de ayudar a los cristianos y a los ministerios cristianos que centran sus esfuerzos en las misiones mundiales, la evangelización y la oración. La información religiosa y denominacional fue recogida de los censos y encuestas nacionales, solicitada a misioneros y obreros indígenas y, también, seleccionada de registros oficiales como los de la Federación Luterana Mundial y los de la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas. Los datos étnicos y lingüísticos proceden, mayoritariamente, de la investigación personal, de la obra *Ethnologue* del Summer Institute of Linguistics, y de la *World Christian Encyclopedia*. Hay una larga historia de estrecha colaboración y de mutuo intercambio de información entre *Operation World*, el Summer Institute of Linguistics y la *World Christian Encyclopedia*.

Finalmente, los resultados de este enorme esfuerzo de recopilación de datos, que ha abarcado varias décadas, se facilitaron en forma de los datos religiosos que figuran en el sitio web de *Operation World*, alojado por Global Mapping International, mientras que los datos etnolingüísticos se facilitaron en el sitio web interactivo del Proyecto Josué, del cual Johnstone fue editor principal. Por lo tanto, se pueden consultar detalles adicionales a la información que proporcionamos en el sitio web del Proyecto Josué, que actualmente gestiona el U.S. Center for World Missions.⁴ Una de las ventajas de que estos datos hayan sido presentados repetidamente en las múltiples ediciones de *Operation World* es que los lectores e investigadores han tenido diversas oportunidades de revisar y analizar las cifras. Las sucesivas ediciones de *Operation World* han alcanzado cerca de 2,5 millones de copias vendidas. En consecuencia, varios expertos han producido un desglose detallado de los tamaños de las comunidades étnicas y religiosas de cada país del mundo. Estas cifras intentan considerar la realidad de la emigración de los CPTM desde países donde existe persecución, evitando así el doble recuento de CPTM. El apogeo del proyecto de

2 Patrick JOHNSTONE, *The Future of the Global Church: History, Trends and Possibilities* (Milton Keynes, UK: Authentic, 2011); Duane MILLER, "Living Among the Breakage: Contextual Theology-Making and Ex-Muslim Christians" (tesis doctoral, New College, University of Edinburgh, 2014). La disertación y el resto de artículos de Miller, pueden ser descargados como ficheros PDF en su página web en www.academia.edu.

3 Jason MANDRYK, *Operation World*, 7ª ed. (Downers Grove, IL: IVP Books, 2010).

4 Por ejemplo, para mayor detalle sobre nuestras fuentes de datos, visitar https://joshuaproject.net/help/data_sources.

investigación de Johnstone fue publicado bajo el título *The Future of the Global Church: History, Trends and Possibilities*.⁵ En el Apéndice A de la tesis doctoral de Miller se incluye una primera revisión de las cifras de CPTM.

Otras fuentes de información fidedignas son los artículos de investigación, básicamente de uso interno, de la comunidad misionera cristiana y de los propios misioneros. Algunos de estos artículos se han publicado en revistas como *International Journal of Frontier Missiology*, *St. Francis Magazine* e *International Bulletin of Missionary Research*. Estas publicaciones están disponibles para los que no son especialistas, aunque la mayoría de sus lectores son misioneros o académicos del ámbito de las misiones cristianas. También hay documentos no publicados, pero que se han compartido por correo electrónico, intercambiados en conferencias o descargados desde sitios web seguros. Estos últimos documentos tienen una disponibilidad para el gran público todavía menor que los publicados en las revistas antes mencionadas. Algunos ejemplos de estos documentos son “Mapping People Groups in [Country Name]⁶ for Informed Church Planting” (Localización de grupos humanos en [país] para contribuir a la plantación de iglesias) de Warrick Farah y *The Camel* (El camello) de Kevin Greeson.⁷ En estos documentos, los misioneros cristianos y los especialistas en estrategias misioneras evalúan los progresos, o la falta de progresos, en determinadas regiones e intentan compartir sus hallazgos. De ahí que estos documentos tienden a la precisión en los datos y, allí donde no se puede ofrecer una cifra específica, ofrecen un margen que represente la que consideran mejor estimación, incluyendo cifras máximas y mínimas. Hemos utilizado varios de estos documentos como fuentes de datos de nuestro censo.

Operation World y *The Future of the Global Church* solo tratan brevemente el tema de los creyentes procedentes de un trasfondo musulmán. Sin embargo, ya se ha conseguido recopilar un importante volumen de datos sobre este tema. A partir de esta base de datos, se ha elaborado una hoja de cálculo centrada en los CPTM, a la que se ha incorporado información sobre los conversos desde el islam procedente de la investigación doctoral del Miller en el Centro for the Study of World Christianity (Centro para el estudio del cristianismo mundial, Universidad de Edimburgo).⁸ Las cinco décadas de recopilar, evaluar, interpolar y extrapolar los datos conseguidos de esta forma, han fundamentado la credibilidad de la información religiosa y etnográfica proporcionada, sentando una sólida base para la metodología de las estimaciones ofrecidas en el presente artículo.

A la vista de lo expuesto, es apropiado que examinemos más detalladamente los motivos que hacen que este esfuerzo investigador resulte tan difícil y complejo.

5 Véase la entrevista en video realizada a Johnstone sobre los orígenes del proyecto *Operation World* en <https://www.youtube.com/watch?v=2r98qQrpGY8#t=15>.

6 No se facilita el nombre del país por motivos de seguridad de los ministerios afectados.

7 *The Camel: How Muslims Are Coming to Faith in Christ* (Midlothian, VA: Wigtake Resources, 2010).

8 Esta hoja de cálculo, que contiene detalles sobre las fuentes y fechas de los datos, está disponible para aquellos investigadores que contacten con los autores por correo electrónico

Minimizar y sobredimensionar

Las cifras de casos conocidos de conversión desde el islam al cristianismo se han incrementado significativamente desde la década de los sesenta del siglo pasado. Como afirma David Garrison, “se está produciendo un movimiento de musulmanes hacia Cristo en cifras que no habíamos visto anteriormente”.⁹ De todos modos, es muy difícil estimar con precisión la cifra de conversos y en esta sección explicamos el porqué de esta dificultad.

Existen múltiples motivos tanto para que se sobredimensionen las cifras como para que se minimicen. El motivo más obvio para la sobredimensión, o al menos para el uso de cifras altamente optimistas, está relacionado con la obtención de fondos. Cuando las misiones cristianas buscan financiación para su empeño de convertir a musulmanes o cuando lo hacen los ministros cristianos indígenas (incluyendo a los CPTM), la tendencia natural es inflar los números. Edward Ayub, cristiano de trasfondo musulmán (CTM¹⁰) y pastor en Bangladés, refleja por escrito su frustración en esta cuestión:

Debido a que se considera que los números son la prueba más importante de la bendición de Dios, se producen informes exagerados. Una persona, que no era del país, me preguntó si se habían convertido 10.000 mezquitas en iglesias cristianas en Dhaka. Tuve que responder que no conocía ningún caso.¹¹

Sin embargo, esto no significa que no se pueda usar nada de este material, pero, cuando se usa, se tiende a considerar la manera más generosa de contar conversiones y esto debe ser tenido en cuenta al intentar realizar estimaciones precisas.

A veces, son los propios musulmanes quienes sobredimensionan las cifras. En una entrevista en Al Jazeera en el año 2000, Sheikh Ahmad al Katani expuso la sorprendente conclusión de que en África, “debido a los misioneros cristianos, el islam pierde cada hora 667 musulmanes que se convierten al cristianismo, cada día pierde 16.000 y cada año seis millones”.¹² Su razonamiento concluía que, como consecuencia de esta situación, los musulmanes debían apoyar sus esfuerzos de *da'wah* en África.¹³ Otro motivo para sobredimensionar las cifras o, al menos, para utilizar directrices generosas para calcular las conversiones, está relacionado con el reclutamiento de nuevos misioneros. Por importante que sea para las agencias misioneras el hecho de conseguir financiación, si no hay misioneros que ofrezcan sus servicios, no hay nada que financiar. El éxito puede ser un buen argumento para reclutar a jóvenes de Europa, Estados Unidos o Corea, quienes, probablemente,

9 *A Wind in the House of Islam* (Midlothian, VA: Wigtake Resources, 2014), 5.

10 El acrónimo CTM se refiere específicamente a un “cristiano de trasfondo musulmán”. Puede ser que un CPTM se identifique a sí mismo como cristiano o no, pero un CTM, generalmente, siempre se identificará como cristiano. En consecuencia, todos los CTM son CPTM, pero no todos los CPTM son CTM.

11 “Observations and Reactions to Christians Involved in a New Approach to Mission”, *St. Francis Magazine* 5 (2009): 21–40 (aquí, 25).

12 Maher ABDALLAH, “Six Million Muslims Leaving Islam Every Year in Africa: Interview with Sheikh Ahmad al Katani” (Doha, Qatar: Al Jazeera, 2000).

13 *Da'wah* es la acción de llamar a las personas al islam, tanto si son no musulmanes como si son musulmanes poco estrictos.

tengan una buena educación y opciones de vida laboral más provechosas y menos peligrosas que las misiones en el extranjero. Cuando los misioneros potenciales escuchan acerca de grandes cifras de conversiones en un lugar concreto, es más probable que den el paso de unirse al campo de misión.

En lo que respecta a la terminología, es importante examinar cuidadosamente lo que se reclama en diferentes tipos de literatura. Por ejemplo, si leemos que, en algún lugar, 50.000 personas han tomado una “decisión por Cristo”, esto no significa necesariamente que estén asistiendo a una iglesia, leyendo la Biblia u orando, y mucho menos, que hayan sido bautizados. Generalmente, significa que en algún tipo de encuentro con un cristiano (o con un sitio web cristiano) estos individuos, de alguna manera, habitualmente mediante una oración corta e improvisada, han aceptado a Jesús como su “Señor y Salvador” y le han pedido a Dios que perdone sus pecados. Esto no significa que hayan comprendido totalmente lo que estaba pasando o que lo que ellos sentían que estaban haciendo coincidiera con lo que el cristiano tenía en mente. Una musulmana contó cómo había orado esta oración para ser cortés con su amiga cristiana, entendiéndolo que, ya que los musulmanes aceptaban al profeta Jesús, no contradecía su fe. Todas estas realidades están implícitas en la frase “decisión por Cristo”. Mientras que el objetivo de los misioneros puede ser ver que la persona pasa a participar de una iglesia local y a madurar espiritualmente, esto no es necesariamente lo que sucede después de que alguien simplemente “se decide por Cristo”.

Una medida algo más útil es el número de bautismos. Ya que el bautismo requiere normalmente el compromiso con una iglesia local y un periodo de preparación pre bautismal, es más probable que la persona bautizada esté comprometiéndose seriamente con su nueva religión. Pero incluso en el caso del bautismo, encontramos un problema particular en relación con los CPTM, que exponen Ripken y Strickler, quienes entrevistaron a cientos de ex musulmanes:

Asimismo, las entrevistas revelan que la mayoría de CAM, han sido bautizados y rebautizados entre tres y cinco veces en los cinco primeros años de su declaración de fe en Cristo, sin importar cuál ha sido su proceso de fe. En los países donde los misioneros que representan a diferentes agencias han empezado a colaborar y compartir estadísticas, queda claro que el número anual de bautismos de CAM está inflado significativamente, ya que los CAM son bautizados una y otra vez por diferentes organizaciones misioneras.¹⁴

Hemos observado una variación de esta situación, por motivos legales, en las iglesias iraníes de Reino Unido. Es frecuente que una persona bautizada en una iglesia local en Irán no pueda conseguir un certificado bautismal de su pastor, porque esa iglesia es ilegal y no puede generar este tipo de documentos. En consecuencia, la persona debe ser rebautizada en el Reino Unido, donde una iglesia puede emitir el certificado bautismal, el cual puede servir, ante el Ministerio de Interior, como prueba física de que esa persona ha sido bautizada realmente y ya no es musulmana sino cristiana. Esta documentación es importante para que el gobierno determine si se puede

14 Nik RIPKEN y Barry STRICKLER, “Muslim Background Believers and Baptism in Cultures of Persecution and Violence”, en *Coming to Faith Consultation 2*, Resource CD (Horsely’s Green, UK: Wycliffe Center, 2006), 6.

conceder el asilo a un refugiado. Esto no debería interpretarse como un intento de aumentar los números de conversos, sino que, simplemente, es una forma de afrontar de forma pragmática una situación difícil. El bautismo también puede ser administrado de nuevo por diferencias en la práctica (inmersión frente a aspersión). A pesar de estas limitaciones, “el bautismo es, de hecho, un índice bastante aproximado de quién es y quién no es cristiano”.¹⁵ Así que, aunque todavía es problemático, el número de bautismos parece ser más fiable que el de “decisiones por Cristo”. En resumen, reconocemos que el término “creyente” es ambiguo cuando se usa con el significado de que alguien es adepto a la fe cristiana.

No obstante, también existe la posibilidad real de minimizar las cifras. Esto ocurre normalmente en aquellos foros públicos susceptibles de ser leídos por los musulmanes locales. Se considera que usar la estimación más baja posible, e incluso por debajo de esta, es una manera de mantener la seguridad, especialmente en países donde los gobiernos castigan de forma activa la apostasía o permiten, promueven y miran hacia otro lado cuando es la familia quien administra el castigo. También los líderes políticos y religiosos minimizan las cifras, como afirma Gauri Viswanathan: “la conversión es una de las actividades más desestabilizantes en la sociedad moderna, que no solamente altera los patrones demográficos, sino que también altera la descripción de creencia entendida como el asentimiento a una ideología religiosa aprobado comunitariamente”.¹⁶ Aunque Viswanathan no estaba hablando específicamente del mundo musulmán, su argumento es relevante para el tema que tratamos. Así que, incluso cuando la conversión se da en cifras significativas, se considera que lo mejor para la sociedad es ignorarla, encubriirla¹⁷ o, si esto no es posible, disminuir el número de conversos hasta que sea insustancial e insignificante. De nuevo, esto no implica que estas fuentes (en concreto, los periódicos) no deberían usarse, sino que es importante tener en cuenta que sus informes requieren un gran esfuerzo de escrutinio.

Más preguntas: cristianos católicos y ortodoxos en los Estados Unidos

Todavía nos enfrentamos al problema de doblar el recuento. Nuestras cifras intentan tener en cuenta la realidad de que los CPTM emigran desde muchos países, especialmente desde aquellos donde existe persecución por haber abandonado el islam. Ya que muchos CPTM emigran desde sus países de origen a países occidentales, donde pueden vivir libremente como cristianos, ¿qué pasos hemos

15 Barbara M. COOPER, *Evangelical Christians in the Muslim Sahel* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), 389.

16 *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), xvi.

17 Bassam Madany cita un ejemplo de esto, en el que el gobierno argelino reivindicaba, presuntamente, que el número de conversos al cristianismo era “un secreto de estado” (“The New Christians of North Africa and the Insider Movement”, *St. Francis Magazine* 5 [2009]: 49–57 [aquí, 51]). De forma similar, la Iglesia Católica en Kosovo, donde hay un número considerable de musulmanes que se convierten, no facilitó las cifras concretas de bautismos a un periodista (“Conversion Rate: A Surprising Story of Muslim Converts to Christianity”, *Economist* Dec. 30, 2007).

tomado para asegurar que no hemos contado a un CPTM en su país natal y, posteriormente, una segunda vez en un país occidental?

Para empezar, tenemos un buen ejemplo en los Estados Unidos, ya que es el tercer país más poblado del mundo y un destino clave para los CPTM que huyen de la persecución. A continuación, presentamos un desglose de cifras e información de los Estados Unidos:

1. Estados Unidos y Canadá están entre los destinos preferidos por los CPTM que huyen de la persecución.
2. Prácticamente todos estos CPTM son protestantes (la inmensa mayoría, evangélicos), con un total de 377.000 CPTM, clasificados de la siguiente manera:
 - a. Hay cinco millones de árabes en los Estados Unidos, de los cuales dos tercios son cristianos y, probablemente, 180.000 sean CPTM. Estos últimos provienen, sobretodo, de Egipto y Palestina, aunque cada vez más hay personas de Arabia Saudí, Irak y Siria.
 - b. Hay entre uno y dos millones de iraníes en los Estados Unidos, de los cuales estimamos cerca de 130.000 CPTM. En el resto del mundo, estimamos 180.000 CPTM de origen iraní en Occidente y Oriente Medio, y entre 100.000 y 500.000 en Irán.
 - c. En otros pueblos musulmanes hay unos 67.000 CPTM.
3. Solo podemos estimar unos 60.000 CPTM católicos, aproximadamente.
4. Estimamos unos 40.000 CPTM ortodoxos.

Esto nos da un total de 477.000 CPTM, con una variación por de más/menos 100.000, en Estados Unidos. Esta cifra ha sido comprobada cuidadosamente utilizando la base de datos de *Operation World* y los de los grupos etnolingüísticos de mayoría musulmana en Estados Unidos, obtenidos de la *World Christian Encyclopedia*.

El número de conversos al cristianismo católico y ortodoxo es otro tema. Los católicos han experimentado un goteo de musulmanes que se convierten al catolicismo en algunos países, especialmente en Occidente y en África, pero es difícil obtener cifras de estas conversiones y, generalmente, son anecdóticas. Al parecer, la mayoría de estas conversiones se darían en Nigeria. Existen unos pocos países donde este fenómeno ha sido algo más significativo. Por ejemplo, los musulmanes de África del norte, especialmente los del pueblo cabilio, quedaron profundamente impactados por el humilde valor y el testimonio sensible de los Padres Blancos en la cordillera del Atlas, quienes respetaron la cultura y la lengua de sus habitantes. El resultado bien podría ser una proporción significativa de CPTM católicos tanto en el Magreb como en Francia. De todos modos, el trabajo de campo realizado en Túnez en 2014 indica que, en aquel momento, había menos de 10 conversos católicos en el país y ningún converso ortodoxo.¹⁸

18 Duane MILLER, "Contextuality, Contextualization and the New Christians of Tunis", *Pharos Journal of Theology* 97 (2016): 1–13.

Se afirma que hay cientos de conversiones al catolicismo cada año en Europa, especialmente a consecuencia del matrimonio. Se ha observado lo mismo en el Levante Mediterráneo,¹⁹ ya que la mayoría de católicos pertenecen a diferentes iglesias católicas orientales, que representan, generalmente, una antigua cultura cristiana con tendencia a estar a la defensiva y no muy acogedora, precisamente con aquellos musulmanes que se acercan a ellas.

Generalmente, las iglesias cristianas ortodoxas no han sido demasiado proactivas en el terreno misionero ni se han enfocado en alcanzar a los musulmanes. Solo tenemos información precisa de unos pocos países. Hemos calculado que hay muy pocos CPTM en las iglesias ortodoxas, excepto en aquellos lugares con una gran libertad religiosa (Estados Unidos y Canadá), o donde una iglesia ortodoxa tiene una fuerte presencia política y cultural y no es etnocéntrica, permitiendo la incorporación de conversos provenientes de los pueblos minoritarios musulmanes. El único país de Oriente Medio donde ha habido un número significativo de conversiones de musulmanes al cristianismo ortodoxo es Egipto, pero, al ser ilegal y realizarse de forma encubierta, la mayoría de estos conversos han abandonado el país. Tanto los musulmanes como los ortodoxos afirman que la cifra de ex musulmanes que ahora se consideran cristianos ortodoxos alcanza los 2 millones o 2,5 millones.²⁰ Desde el colapso de la Unión Soviética y la independencia de Georgia, se ha producido un cambio único en la República Autónoma de Ayaria, una región de Georgia fronteriza con Turquía. En 1991, el 75 por ciento de los ayarianos de Georgia eran musulmanes. En la actualidad, hay un 75 por ciento de cristianos ortodoxos, unos 200.000 individuos, según los censos de 1991 y 2011. Al parecer, este cambio procede fundamentalmente de un retorno a la fe de sus antepasados, que se convirtieron al islam bajo el Imperio Otomano.²¹ Debido a la dificultad inherente a estas cifras, utilizaremos notas al presentar los resultados de nuestra investigación, para indicar dónde puede haber un número sustancial de conversos al catolicismo o a la ortodoxia. Pero, en conjunto, la conversión al cristianismo evangélico es la norma predominante en todo el mundo.

Ejemplos de crecimiento y posibles motivos

En 1960, se conocían pocos casos de CPTM y los cristianos no hacían grandes esfuerzos para comunicar el evangelio en forma eficaz a las comunidades musulmanas. Muchos cristianos consideraban que los musulmanes eran muy difíciles de alcanzar y la actitud prevalente consistía en concentrarse en las muchas poblaciones receptivas de los campos de misión.

En Indonesia, hubo un gran número de nuevos conversos entre los pueblos no musulmanes y, por extensión, entre las gentes musulmanas de Java Oriental. El fracaso del golpe comunista de 1965, la subsiguiente masacre de supuestos

19 Nota del Traductor: El Levante Mediterráneo es la región del Oriente Próximo limitada por los montes Tauro, el Mar Mediterráneo, el desierto árabe y Mesopotamia, comprendiendo a los países de Israel, Jordania, Líbano, Siria, los territorios palestinos y partes de Egipto y Turquía,

20 https://archive.wikiislam.net/wiki/Muslim_Statistics_-_Population#Russia.

21 <https://journeytoorthodoxy.com/2013/09/mysterious-mass-conversion-from-islam-to-christianity-in-georgia/>.

partidarios de ese golpe por parte de los musulmanes y la legislación que requería que todos los indonesios se inscribieran en una de las cinco religiones oficiales del país, condujo a que muchas personas buscaran refugio en las iglesias cristianas, claramente disgustadas por las crueldades perpetradas en nombre del islam.²²

Cuando los misioneros llegaron a Turquía en la década de 1960, se estimaba que había solamente unos diez CPTM en todo el país. Es posible que en 2010 existían entre 4.000 y 6.000 CPTM repartidos en 100 grupos cristianos de habla turca. La traducción de las Escrituras al turco contemporáneo, y su correspondiente dispersión, parece haber jugado un papel fundamental en este crecimiento.²³

En Irán, en la época de la revolución de 1979, se estimaba que había menos de 500 CPTM en el país y había muy poco interés en el evangelio o en leer la Biblia. La dureza del régimen de los ayatolás cambió esta tendencia. Se ha producido un gran movimiento de conversiones, ha surgido en Irán una red inmensa de iglesias clandestinas y la Biblia se ha convertido en una de las posesiones más deseables. Esta oleada de conversiones no sólo ha sucedido dentro del país, sino que también ha alcanzado los millones de personas que han huido o emigrado desde Irán.²⁴ Es posible que existan más de medio millón de CPTM de origen iraní en la actualidad.

Un misionero viajó a un país relativamente abierto de Oriente Medio hace unas tres décadas. Les preguntó a muchas personas, “¿Cómo discipuláis a los musulmanes?” Las respuestas que recibió no le ayudaron mucho; en realidad, no se estaba trabajando en el discipulado. Desde entonces, ha habido unas 5.000 conversiones o más. Esto implica que los cristianos están pensando de forma más crítica en como comunicar el mensaje a los musulmanes en una forma que sea más comprensible para la cultural local y el contexto religioso.

A la luz de la información que hemos facilitado, nuestro punto de partida para estimar el número de CPTM en el Gráfico 1 no fue difícil de determinar. Elaboramos una hoja de cálculo, con sus correspondientes comentarios, para cada país, indicando las fuentes en los casos en que era posible hacerlos y con estimaciones que cubrieran este periodo. El resultado muestra un incremento desde algo menos de 200.000 CPTM en el mundo en 1960 hasta casi 10 millones actualmente. También hicimos una estimación del valor máximo y del valor mínimo para cada país en 2010 y asumimos, a efectos de la investigación, que esta estimación era aplicable proporcionalmente para cada momento estimado hasta retroceder a 1960. En otras palabras, las cifras pueden ser imprecisas. Por ejemplo, ¿cuál investigador puede contar exactamente los creyentes clandestinos en un país como Arabia Saudí?

22 Avery T. WILLIS Jr., *Indonesian Revival: Why Two Million Came to Christ* (Pasadena, CA: William Carey Library, 1977).

23 Para más información sobre Turquía, véase James BULTEMA, “Muslims Coming to Christ in Turkey”, *International Journal of Frontier Missiology* 27 (2010): 27–31.

24 Para un ejemplo del cristianismo iraní en la diáspora, véase Duane MILLER, “Iranian Diaspora Christian in the American Midwest & Scotland: Historical Background, Present Realities, & Future Challenges”, *Global Missiology* 9 (2012): 1–9; Miller, “Living Among the Breakage”.

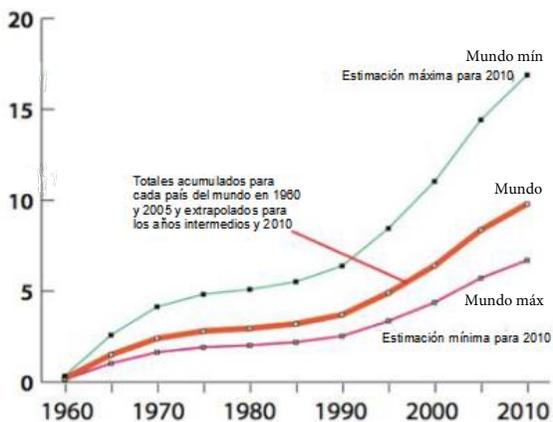


Gráfico 1: Estimación en millones de creyentes procedentes de un trasfondo musulmán: 1960-2010

La extraordinaria oleada de conversiones en Indonesia distorsiona el Gráfico 1. El Gráfico 2 muestra los totales del Gráfico 1 junto a los mismos resultados excluyendo las estadísticas de Indonesia. Este gráfico muestra un crecimiento en el número de CPTM más tardío pero destacable, incluso exponencial, en el resto de los países del mundo en los últimos treinta años.

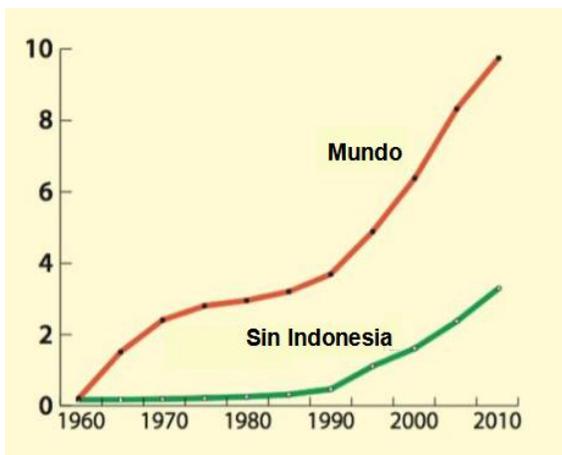


Gráfico 2: Estimación en millones de creyentes procedentes de trasfondo musulmán, excluyendo Indonesia: 1960-2010

¿Por qué ha sucedido esto? Hay muchos factores implicados. Cuando se preguntó por qué se había incrementado la cifra de conversiones a un número de conversos y

ministros cristianos que trabajaban entre musulmanes, se destacaban las siguientes respuestas:²⁵

1. El incremento masivo en la oración por el mundo musulmán y el incremento de la información para orar con conocimiento de causa.
2. Una mayor participación en el alcance cristiano. Durante muchos años, el número de misioneros que servían en un contexto específicamente musulmán era pequeño, pero el total ha crecido hasta alcanzar más de 16.000 misioneros de los que se tiene conocimiento que son enviados por congregaciones de todo el mundo, y miles más que, a la manera de “fabricantes de tiendas”, se financian a sí mismos mediante trabajos seculares en el terreno de misión, más que estar financiados por iglesias.²⁶ La globalización ha forzado el cambio en el mundo musulmán y ha expuesto a muchas personas a nuevas ideas, interactuando en sus vidas cotidianas mediante la radio, la televisión por satélite e Internet. Entre los muchos efectos de la globalización, está el incremento de la migración a los países donde las personas tienen mayor libertad para explorar e incluso aceptar la fe cristiana.
3. La confusión política y social en el mundo musulmán ha provocado que muchos musulmanes se cuestionen su fe. En el caso de algunos, esto ha conducido a aceptar una forma militante de islam que ha contribuido a aumentar la agitación. En el caso de otros, el resultado ha sido la repulsa hacia lo que se percibe como crueldad o tiranía en muchas formas del islam. En cualquier caso, es extraordinario como la tasa de conversiones de musulmanes que pasan a ser seguidores de Cristo en periodos de cinco años, reflejada en el Gráfico 3, parece coincidir con determinados acontecimientos traumáticos que han afectado el mundo musulmán. Si este vínculo entre gobiernos islámicos militantes y alienación del islam es válido, cualquier crecimiento de movimientos islámicos de los próximos años conducirá a un incremento del número de CPTM.²⁷ (El decrecimiento aparente en el periodo 2005–2010 se debe más a una extrapolación prudente de los datos de 2005 que a un declive verificado en la tasa de conversiones).

25 Una versión extendida de estas respuestas se encuentra en el capítulo 3 de MILLER, “Living Among the Breakage”.

26 El término “fabricante de tiendas” es una referencia a San Pablo, quien a veces financió su propia obra misionera con su habilidad secular de fabricar tiendas.

27 Para más información sobre la alienación del islam y otras causas de apostasía, véase Abu DAOUD, “Apostates of Islam”, *St. Francis Magazine* 3 (2008): 1–8.

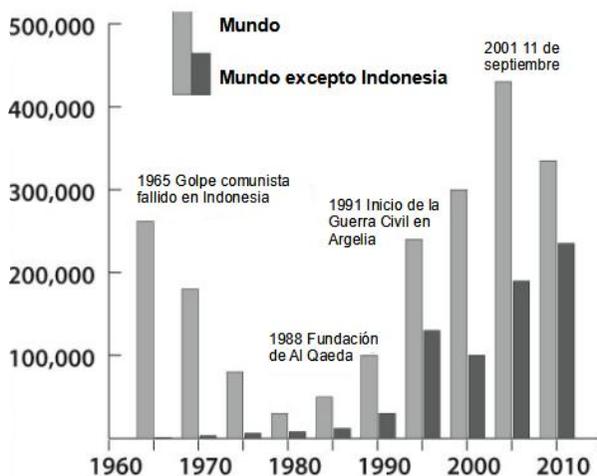


Gráfico 3: Incremento anual global de creyentes procedentes de trasfondo musulmán: 1960-2010

Habiendo examinado algunas cifras que intentan especificar la población mundial de CPTM, veamos una lista país por país.

Números estimados de creyentes en Cristo procedentes de un trasfondo musulmán

Teniendo en cuenta todas las advertencias y consideraciones hechas anteriormente, en la lista de la Tabla 1, mostramos el resultado de nuestras investigaciones por países. Debe prestarse una atención especial a las notas, que pueden contener información importante y, posiblemente, divergente. Las cifras que se presentan en la Tabla 1 son estimaciones moderadas, es decir, para cada país la cifra no es ni el mínimo estimado ni el máximo.²⁸

Tabla 1: Estimación de CPTM por continente y país (2010)

País	Número estimado de CPTM
<i>África</i> ²⁹	
Argelia	380.000

28 Si algún investigador desea la hoja de cálculo, que contiene mucha información que no figura en este artículo, puede contactarnos por correo electrónico.

29 Hemos omitido aquellos países con una estimación de CPTM por debajo de 1.000, con la excepción de los países de lengua árabe del norte de África.

Benín	40.000
Burkina Faso	200.000
Burundi	2.200
Camerún	90.000
Costa de Marfil	5.500
Egipto	14.000
Eritrea	2.000
Etiopía	400.000 ³⁰
Gambia	2.500
Ghana	50.000
Guinea	3.000
Guinea-Bissau	1.500
Kenia	70.000
Libia	1.500
Malawi	5.000
Mali	8.000
Marruecos	3.000
Mozambique	4.000
Níger	4.500 ³¹
Nigeria	600.000 ³²
República Centroafricana	1.500
Ruanda	2.000

30 Rick Love obtiene la misma cifra (“Discipling All Muslim Peoples in the Twenty-First Century”, *International Journal of Frontier Missiology* 17 [2000]: 5–12).

31 Audeoud informa de un incremento significativo en el número de iglesias evangélicas en Níger e indica que el número de evangélicos se está incrementando un 12 por ciento cada año, una tasa considerablemente mayor que la de la población musulmana (“Niamey—What Is Its Context for Christian Service?: Part One”, *Lausanne World Pulse* [2009]: 22–24; “Niamey—What Is Its Context for Christian Service?: Part Two”, *Lausanne World Pulse* [2009]: 24–32). Ya que la Iglesia Católica también está creciendo a un ritmo mayor que el de la población nacional, parece que un número significativo de musulmanes se están convirtiendo al cristianismo. Por tanto, la cifra aportada puede ser algo baja.

32 Love obtiene 500.000 (“Discipling All Muslim Peoples”).

Senegal	1.800
Sierra Leona	2.000
Sudáfrica	6.500
Sudán	30.000 ³³
Tanzania	180.000
Togo	2.500
Túnez	500 ³⁴
Uganda	35.000

Europa

Alemania	15.000
Albania	13.000 ³⁵
Austria	1.100
Bélgica	1.300
Bielorrusia	1.300
Bosnia-Herzegovina	2.000
Bulgaria	45.000
Croacia	1.200
Dinamarca	4.000 ³⁶
España	2.200
Francia	12.000 ³⁷

33 La información fue recopilada antes de la independencia de Sudán del Sur en 2011.

34 Madany también ha estimado 500 (“The New Christians of North Africa”).

35 Love estima más de 6.000 creyentes (“Discipling All Muslim Peoples”).

36 Un contacto, pastor luterano en Dinamarca con un ministerio activo entre musulmanes, estimó que hacia 2010 había unos 7.000 u 8.000 conversos en Dinamarca, la mayoría de ellos iraníes.

37 Esta cifra puede ser menor, si tenemos en cuenta la información anecdótica sobre las numerosas parejas mixtas en las que el cónyuge musulmán se convierte al catolicismo o sobre los hijos de una unión entre conversos. Asimismo, que los contactos de Johnstone sean evangélicos y, probablemente, no considerarán que un católico romano sea un creyente, influirá en los datos.

Italia	1.200
Kosovo	2.000 ³⁸
Países Bajos	4.500
Reino Unido	25.000
Rusia	10.000 ³⁹
Suecia	2.500
Suiza	1.800
Ucrania	1.000
<i>América</i>	
Argentina	2.200
Brasil	2.200
Canadá	43.000
Estados Unidos	450.000 ⁴⁰
Guyana	2.200 ⁴¹
Surinam	1.100

Lo mismo es válido para países como Italia y España. Ibn Warraq escribe lo siguiente acerca de una iglesia católica francesa: “En el año 2000, 2.503 adultos fueron bautizados de los cuáles el 9% eran de origen musulmán. En consecuencia, 255 apostataron en Francia solamente en el año 2000” (*Leaving Islam: Apostates Speak Out* [Amherst, NY: Prometheus Books, 2003], 99). Zenit, una agencia de noticias católica, tiene una cifra de 150 o 200 musulmanes conversos al catolicismo en el año 2008 (disponible en <https://zenit.org/article-22229?1=english>).

- 38 Además de los habituales conversos evangélicos, Kosovo tiene números destacables de familias musulmanas que se convierten al cristianismo católico romano (Fatos Bytici, “Out of Hiding, Some Kosovars Embrace Christianity” [Reuters, Sept. 28, 2008]).
- 39 Esta cifra puede ser baja, ya que la Iglesia Ortodoxa Rusa recibe activamente, en algunas zonas, a conversos desde el islam. Quizás tengamos aquí el mismo problema que con los conversos católico romanos, es decir que, para las fuentes de Ensotare no sean considerados verdaderos creyentes cristianos o, simplemente, ni siquiera los tienen conocimiento de ellos.
- 40 Muchos ex musulmanes emigran a Estados Unidos si tienen la oportunidad. Se puede decir lo mismo de Canadá, Australia, Alemania y el Reino Unido, entre otros países. Estas cifras incluyen a estos individuos.
- 41 Guyana es, en porcentaje de población, el país más musulmán de América.

*Asia*⁴²

Afganistán	3.300
Arabia Saudita	5.000 ⁴³
Azerbaiyán	3.000
Bahréin	1.650
Bangladés	130.000 ⁴⁴
Camboya	1.100
China	4.000
China (Hong Kong)	4.500
Emiratos Árabes Unidos	200
Georgia	1.300
India	40.000
Indonesia	6.500.000 ⁴⁵
Irán	100.000 ⁴⁶
Irak	1.500
Israel	300
Jordania	6.500

42 Solo se han listado los países con más de 1.000 CPTM, con la excepción de los países de Oriente Medio. Rusia se ha incluido en Europa.

43 La versión original del artículo presentaba aquí una cifra de 60.000 pero información adquirida posteriormente ha mostrado que la mayoría eran personas que habían mostrado algún tipo de interés por Cristo. La cifra fue rectificada a 5.000 en MILLER “Christians from Muslim Background in the Middle East” en Kenneth ROSS, Mariz TADROS y Todd JOHNSON (eds.), *Christians in North Africa and West Asia* (Edinburgh, UK: Edinburgh Companions to Global Christianity, 2018), 132–145.

44 Las cifras para Bangladés son muy discutidas. Love estima entre 16.000 y 40.000 creyentes cristianos (“Discipling All Muslim Peoples”). Incluso si el número de cristianos creciera lentamente, es difícil reconciliar las dos estimaciones.

45 Willis estimó que, empezando a mediados de los años sesenta, cerca de 2 millones de musulmanes se hicieron cristianos (*Indonesian Revival*). Esta cifra incluye a sus hijos y a los primeros conversos, algunos de los cuáles ya han fallecido.

46 La cifra original que tenía Johnstone era de 50.000, pero casi seguro que es demasiado baja. Fuentes bien informadas indican 100.000 como estimación más prudente. Para conocer el crecimiento del cristianismo en Irán después de la Revolución de 1979, véase Duane MILLER “Power, Personalities and Politics: The Growth of Iranian Christianity Since 1979”, *Mission Studies* 32 (2015): 66–86.

Kazajistán	50.000 ⁴⁷
Kirguistán	19.000 ⁴⁸
Kuwait	350 ⁴⁹
Líbano	2.500
Malasia	5.000
Myanmar (Birmania)	1.500
Omán	200
Pakistán	5.500
Palestina (es decir Cisjordania y Gaza)	200
Qatar	200
Siria	2.000
Sri Lanka	1.000
Tayikistán	2.600
Turquía	4.500
Uzbekistán	10.000
Yemen	400 ⁵⁰
<i>Oceanía</i>	
Australia	20.000
Nueva Zelanda	1.500

47 Love indica que en 1992, había entre 50 y 100 creyentes (“Disciplining All Muslim Peoples”). Para el año 2000, él estima más de 5.000.

48 David Radford da una estimación de cerca de 20.000 (“Fuzzy Thinking and the Conversion Process: How People Think and Feel Their Way Through Conversion—A Case Study Among Kyrgyz Christians”, en *Coming to Faith Consultation 2* [Horsely’s Green, UK: Wycliffe Centre, 2010]).

49 Algunos de los estados del Golfo, como Kuwait o Qatar, están habitados básicamente por residentes que no son ciudadanos de esos estados. Las cifras ofrecidas incluyen esta gran población migrante y no solo los ciudadanos.

50 Nuestras fuentes expertas sitúan esta cifra entre 300 y 500.

Redondeos por continente/región

Asia	6.968.500
África	2.161.000
Norteamérica	493.000
Países árabes	483.500
Europa	147.800
Pacífico	21.600
América latina	8.800

La necesidad de posteriores investigaciones

Como investigadores, somos conscientes de las limitaciones y dificultades relacionadas con este trabajo. Sin embargo, había que empezar por algún lado, y consideramos que esta tabla de naciones refleja las mejores estimaciones que podemos hacer para el 2010. Observamos que, desde entonces, no se ha publicado un censo más actualizado. De todos modos, es necesario hacer algunos comentarios finales. En primer lugar, mientras que la mayoría de CPTM se convierten a alguna forma de cristianismo evangélico o carismático, hay bolsas de conversos al cristianismo católico u ortodoxo en algunos lugares. Como hemos comentado anteriormente, son necesarias cifras más precisas para estos CPTM. En segundo lugar, siempre hay cambios. Surgen nuevos movimientos mientras que movimientos antiguos entran en declive, los CPTM migran, etc. Por ejemplo, la información para este artículo se recopiló antes del inicio de la guerra civil de 2011 en Siria, ¿Ha provocado esta guerra que algunos CPTM migraran como refugiados o murieran en el conflicto? ¿Se han producido más conversiones por el desacuerdo con el islam reformista militante? O, lo que es más probable, ¿se han dado los dos fenómenos a la vez? Que las situaciones políticas y culturales estén cambiando permanentemente significa que este tipo de información precisa ser recopilada y re evaluada continuamente. Si se recopilara suficiente nueva información, quizás sería necesario realizar un nuevo censo de CPTM.

Reseñas de libros

Rev. Manuel Sonora, *Teología para gente común*

Juan María Tellería Larrañaga, *Teología del Antiguo Testamento: El mensaje divino contenido en la ley, los profetas y los escritos*

Teología para gente común

Rev. Manuel Sonora

Almansa (España): Sola Fide, 2021

Ebook, 150 pp., apéndice (45 pp.)

*Reseñado por Benjamin Marx, Profesor de Biblia y Teología,
Instituto Bíblico Sinodal Arequipa, Peru*

En este libro el Rev. Manuel Sonora de la Iglesia Anglicana escribe una breve obra sobre asuntos teológicos, o como el autor dice es “un sencillo tratado de teología” de su contexto en México. El autor sigue en su obra los temas que se encuentran en libros de la teología sistemática y los capítulos 1–12 son: Dios, Jesucristo, El Espíritu Santo, El Ser Humano, El Pecado, La Salvación, La Iglesia, La Virgen María, Los Sacramentos, La Biblia, La Homosexualidad y El Destino Eterno. Con su libro el autor quiere dar respuestas sencillas a nuestras preguntas más grandes (p. ej., ¿Quién es Dios? ¿A dónde vamos después de morir?). Los temas teológicos son el énfasis principal del libro. Sin embargo, su apéndice sobre “Católicos y Protestantes: La Misma Fe, Dos Visiones Diferentes” tiene 45 páginas, es decir casi un cuarto del libro. Mejor sería dividir el libro en dos partes: el tratamiento de asuntos teológicos sistemáticos y después una segunda parte sobre las relaciones entre protestantes y católicos.

En general, Sonora escribe de una forma muy sencilla y es fácil seguir sus pensamientos. Que el Dios de la Biblia es un Dios de amor es lo más importante para Sonora. Por eso, el reino de Dios sólo tiene una ley y una norma: el amor. Generalmente, Sonora no hace uso explícitamente de otros teólogos u obras teológicas. Además, muchas veces hay una carencia de una lectura bíblica con comentarios. La mayoría de sus pensamientos solo se indican y no necesariamente se razonan. Eso es entendible en un sencillo tratado de teología, pero desafortunadamente no necesariamente abre espacios para un “diálogo” entre el autor y los lectores. En varios casos el lector se pregunta “¿Por qué piensa el autor así?” o “¿Cuáles son sus razones de escribir esto en lugar de aquello?” Pero el lector se queda solo con sus dudas. Por ejemplo, en su tratado de “Dios” Sonora escribe: “Creo que este Dios se ha revelado desde el principio de los tiempos a la raza humana de diferentes formas y por diferentes sabios y profetas que han hablado inspirados

por él *en todos los pueblos*” (énfasis mío). Sonora usa Hebreos 1:1 como justificación, pero el contexto de Hebreos 1:1 es muy diferente, pues el autor se refiere a los profetas del pueblo de Israel.

Su observación que muchas veces hemos creado (y seguimos creando) nuestro propio dios—también como cristianos—es absolutamente correcto. Por lo tanto, regresar a las Sagradas Escrituras es de suma importancia. Lo que hace este esfuerzo un poco más complicado y difícil es cuando Sonora parece poner demasiada fe en el razonamiento humano. Además, en su capítulo sobre la Biblia el autor dice que no todo lo que está escrito en la Biblia es Palabra de Dios. Sonora razona que es así “porque hay pasajes horribles que yo jamás aceptaré que Dios los haya escrito”. De nuevo se ve que nuestros pensamientos—nuestro razonamiento—definen lo que es Palabra de Dios y lo que no es.

El autor también dice que si se quemara toda su Biblia y solo los cuatro evangelios quedaran “eso sería suficiente para saber y hacer todo lo que Dios manda, lo demás aunque necesario no es indispensable”. Eso encaja con sus declaraciones generales sobre el AT. Se siente que Sonora está reaccionando contra algunos evangélicos fundamentalistas que hacen tanto énfasis en el AT y especialmente en la ley de Moisés. Con lo último Sonora tiene razón: el AT (esp. la ley de Moisés) no se aplica como ley a los cristianos hoy en día. Pero creo que reacciona de tal manera que se encuentra en el otro lado del espectro.

Su énfasis en Jesús, el Cristo, como centro de la fe cristiana es encomiable, igual que su observación que a menudo nos centramos tanto en la cruz y casi olvidamos la vida y enseñanza de Jesús. Otro aspecto positivo es su énfasis en la resurrección. En su capítulo sobre Jesucristo, Sonora demuestra dos “intercambios” que puede observar en su contexto. Uno es un intercambio de Jesús por la Virgen María, el otro el intercambio de Jesús por la ley de Moisés. Estas observaciones son significativas y cruciales. Sonora correctamente critica estos intercambios. Sin embargo, hay una carencia de mostrar más claramente ¿Quién es Jesús? en el capítulo mismo.

Con este libro Sonora nos hace pensar de nuevo ¿qué es la fe cristiana y cuál es el centro de nuestra fe? Muchas veces me encuentro en desacuerdo con lo que escribe el autor, pero me ayuda a reflexionar sobre ciertos temas de nuestra fe y profundiza así mi comprensión de la misma. Dudaría en utilizar este libro en un curso de introducción a la teología. Pero en un nivel más avanzado, podría ser muy útil. Con su facilidad de escritura es realmente un libro fácil de leer y en ese sentido una teología para la gente común. Sin embargo, para mí está en tela de juicio si este libro ayuda a los cristianos a entender mejor su fe.

***Teología del Antiguo Testamento: El mensaje divino contenido
en la ley, los profetas y los escritos***
Juan María Tellería Larrañaga

Barcelona, España: Editorial Clie, 2018
Portada blanda, 730pp., bibliografía sucinta

*Reseñado por Andrés Messmer, editor de la Revista Evangélica de Teología
y decano académico del Seminario Teológico de Sevilla (España).**

Aunque la literatura de habla inglesa y alemana haya tenido una plétora de libros publicados sobre la teología del Antiguo Testamento (en lo sucesivo: TAT) durante los últimos dos siglos, el mundo de habla hispana no lo ha tenido. De hecho, el libro *Teología del Antiguo Testamento* por Tellería Larrañaga es solamente el tercer libro publicado sobre el tema por un español, y es el primero desde una perspectiva no católica (199). Por tanto, esta publicación no solamente es significativa a nivel histórico, sino que también sirve para ayudarnos a evaluar el estado actual de la reflexión teológica en España.

El libro está dividido en cinco secciones principales. En un capítulo introductorio, Larrañaga se dirige a temas que tocan de manera amplia la relación entre el AT y la historia (*Historie*). Le debe mucho a la crítica histórica y ha sido influido por el minimalismo (31), y por tanto concluye que grandes porciones del AT no son fiables a nivel histórico (e.g. Génesis 1 a Éxodo 14 son “mitos” y “composiciones legendarias” y no son históricos; 15–16, 25–27). Larrañaga concluye que el AT no se debe tratar como un libro de historia, sino como un libro de teología, que nace de la reflexión sobre los hechos poderosos de Dios en la historia (25–26).

La segunda sección, o “Primera Parte”, de la obra abarca casi 190 páginas y es una *Forschungsgeschichte* (una historia de investigación) de la TAT que está dividida en cinco secciones: la edad antigua, el medioevo, la reforma, y el mundo contemporáneo 1 y 2. Sin embargo, esta sección funciona más como una colección extendida de viñetas biográficas de varios autores cristianos, con un corto resumen de sus respectivos principios hermenéuticos; sus TAT respectivas no son tratadas. Muchos lectores podrían saltarse esta sección sin mucha pérdida.

La tercera sección, o “Segunda Parte”, subtitulada “El núcleo del pensamiento veterotestamentario”, es la más importante. Abarca casi 500 páginas y está dividida en cinco capítulos. Después del “Preámbulo”, que se enfoca principalmente en el carácter de Dios (sobre todo por sus nombres divinos) y en otros seres celestiales, Larrañaga realiza su TAT basada en una metodología única que es desconocida para el reseñador. Siguiendo un comentario hecho por Gerhard von Rad (una autoridad frecuentemente citada por Larrañaga) en su TAT, entiende que Romanos 9:3–5 contiene ocho temas que Pablo habría tratado si hubiera tenido la oportunidad. Luego Larrañaga adelanta a von Rad cuando afirma que estos ocho temas forman cuatro juegos o “binarios temáticos” que “guardan una estrecha relación dialéctica entre sí” y “cada par constituye un todo armonioso” (221). Dichos juegos forman los títulos y temas para los cuatro capítulos restantes de esta sección y constituyen la

* Nota del editor: Esta reseña apareció originalmente en la *ERT* 44 no 1 (2020): 89–91.

metodología única de Larrañaga: “adopción y gloria”, “los pactos y la ley”, “las ordenanzas y las promesas” y “los patriarcas y el mesías”. Usando las categorías proporcionadas por Gerhard Hasel en su famosa obra sobre temas debatibles en la TAT, sugiero que la metodología de Larrañaga es una expansión del método “temático–dialéctico”, insinuando así que no aboga por una *Mitte* (centro) a la TAT.

Aunque la metodología de Larrañaga sea interesante, no se mantiene ante la crítica. Ninguno de los comentarios críticos sobre Romanos que he examinado (e.g. Moo, Dunn, Longenecker) argumentan que los temas mencionados en Romanos 9:3–5 deben ser interpretados como “binarios temáticos”, aunque algunos sí que abogan por otro esquema y relación entre los temas. Además, los comentarios de von Rad sobre el texto en Romanos están limitados a solo una frase, lo que hace poco sólido el fundamento sobre el cual basar la metodología. Por desgracia, Larrañaga no defiende su metodología.

La cuarta sección, titulada “Apéndice: la literatura apócrifa”, abarca unas veinte páginas y habla de cómo varios temas veterotestamentarios fueron interpretados durante el periodo inter testamentario. Por último, en una conclusión de cuatro páginas, Larrañaga insiste que el AT debe ser leído a la luz de Jesucristo, y que el Dios de Israel tiene que ser el Dios de todos.

Aunque Larrañaga afirma que su enfoque es “puramente protestante reformado y conservador” (222), su obra servirá, en líneas generales, a pastores y estudiantes dentro del bando liberal.

Aquellos con perspectivas más conservadoras se sentirán, a veces, más frustrados con el tono condescendiente del autor, que retados por sus argumentos, y su costumbre de referirse a ellos como “ultraconservadores”, “fundamentalistas” y “radicales”, sin interactuar con sus argumentos, no será apreciado. Sin embargo, el libro es sensible a nivel pedagógico, y cristianos de todo tipo pueden beneficiarse de sus varias percepciones al AT.

Hay dos deficiencias significativas en la obra: no tiene índice (de temas, autores o citas bíblicas) y solo tiene una “bibliografía sucinta” de 61 obras (en idiomas romances e inglés). Aunque esta obra no está a la par con las de von Rad, Bruggemann o Waltke sobre el mismo tema, sí que sirve para ilustrar el creciente interés por la teología entre los españoles, así como también su creciente capacidad para enfrentar los retos de la tarea. Lo que toca ahora es que un español escriba una TAT que sirva al grupo más grande de protestantes conservadores dentro del país.