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

REVISTA EVANGÉLICA DE TEOLOGÍA

AEM DESDE. 1846
ALIANZA EVANGÉLICA MUNDIAL

Volumen 5 • Número 2 • octubre 2026

Revista Evangélica de Teología

Un foro mundial

Volumen 5 • Número 2 • octubre 2026

Publicado por

AEM DESDE. 1846
ALIANZA EVANGÉLICA MUNDIAL

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

Volumen 5 • Número 2 • octubre 2026
Copyright © 2026 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 imprimido para uso privado, y no para fines lucrativos.

Editor general: Dr. Thomas Schirrmacher, Alemania
Editor ejecutivo: Dr. Andrés Messmer, España
Editores asistentes: Daniel Eguiluz, Perú;
Matthew Leighton, España
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

¿Qué debemos hacer con los libros apócrifos? Un repaso histórico del debate sobre el canon del Antiguo Testamento 80
Matthew Leighton

Perdonar a tu prójimo: Una lectura comparativa de Mateo 6:12 y Sura 3:134 100
Michael A. Haller

Fuego y aliento: Un retrato mundial de la misión pentecostal impulsada por el Espíritu 116
Richard Howell

Leer la plaza pública: cuatro presencias cristianas en el centro de Madrid 135
Duane Alexander Miller

Reseñas de libros 145

RET (2026) 5:2, 80–99

¿Qué debemos hacer con los libros apócrifos? Un repaso histórico del debate sobre el canon del Antiguo Testamento

Matthew Leighton

Matthew Leighton (MDiv, ThD) es profesor en la Facultad de Teología Internacional IBSTE (cerca de Barcelona) y en la William Tennent School of Theology (Colorado, EEUU). mleighton@ibste.org

Resumen: Este artículo examina históricamente el debate sobre la extensión del canon del Antiguo Testamento, centrándose en los libros apócrifos o deuterocanónicos. Analiza la evidencia del canon hebreo, la Septuaginta, el Nuevo Testamento, la Iglesia primitiva y las primeras listas canónicas. Muestra que, aunque estos libros fueron conocidos y utilizados en la época patrística, su recepción fue mixta y muchos no los consideraban canónicos al mismo nivel que las Escrituras. Esta diversidad persistió durante la Reforma, hasta que el Concilio de Trento definió oficialmente el canon católico, mientras que los reformadores siguieron la tradición que distinguía entre los apócrifos y las Escrituras canónicas. El artículo concluye que, aunque no formen parte del canon protestante, estos libros siguen siendo valiosos para comprender el contexto histórico y teológico del cristianismo primitivo.

Introducción

Para conocer a Dios y saber cómo él actúa en el mundo, debemos estudiar los libros que él inspiró. ¿Cuáles son? Esta pregunta tiene que ver con el canon bíblico. La palabra *canon* significa "regla".[1] Los cristianos usan la palabra para referirse a la colección de libros considerados inspirados y normativos que la iglesia sigue para establecer su doctrina y práctica.

Como es bien conocido, existe un debate sobre los contornos del canon del Antiguo Testamento. Los católicos y los protestantes discuten sobre su extensión. El desacuerdo gira en torno a los libros que aparecen en las Biblias católicas pero no en las protestantes: Tobías, Judit, Eclesiástico, Sabiduría de Salomón, Baruc y 1 y 2

1 La palabra canon proviene del griego κανών, que significaba "caña", como la de una planta de papiro. Κανών se empleaba para designar las cañas utilizadas como reglas para medir. En la Iglesia, la palabra llegó a usarse para indicar la ortodoxia (regla de fe) y también la lista de libros autoritativos de la cual esta doctrina se desprendía (por primera vez en Atanasio de Alejandría, *Decr. Nic.* 18.3).

Macabeos.[2] Los protestantes llaman a estos libros *apócrifos*, en el sentido de "no pertenecientes al canon".[3] Desde el siglo XVI, los católicos prefieren el término *deuterocanónicos*, no para indicar que tengan menos autoridad que los demás libros veterotestamentarios, sino porque fueron recibidos más tarde (*deutero* significa "segundo").

¿Qué se debe hacer con estos libros? Para contestar esta pregunta, procederemos en tres pasos. Primero, desmentiremos dos caricaturas; segundo, daremos un repaso histórico de la recepción de estos libros; y tercero, resumiremos brevemente las evidencias y haremos recomendaciones sobre qué hacer con los libros apócrifos.[4]

1. Desmintiendo caricaturas

Existen dos caricaturas comunes sobre los libros apócrifos. Muchas veces los protestantes acusan a los católicos de *añadir* unos cuantos libros a la Biblia. Por otro lado, los católicos a menudo acusan a los protestantes de *quitar* unos cuantos libros del canon. Estas maneras de hablar no son históricamente acertadas ni favorecen el diálogo.

La realidad es que tanto la postura del canon más amplio, que incluye los apócrifos, como la del canon más breve no surgieron de la nada. Hubo desacuerdo y ambigüedad respecto del uso y de la autoridad de los apócrifos durante muchos siglos.[5] Tanto los protestantes como los católicos apelan a precedentes históricos para respaldar sus respectivas listas. Por lo tanto, las diferencias entre ellos, que se fijan en tiempos de la Reforma, no deben comprenderse como "añadir" o "quitar", sino como el reconocimiento de la validez de una tradición u otra. La cuestión es cuál de estos precedentes es el mejor. Para sugerir una respuesta, daremos un repaso al desarrollo del tema a lo largo de la historia de la iglesia.

---

2 Baruc incluye la Carta de Jeremías. También se incluyen las adiciones griegas a los libros de Est y Dan. Las adiciones a Dan son la Oración de Azarías y el Cántico de los tres jóvenes (en ediciones católicas: Dan 3:24–90), Susana (Dan 13) y Bel y el Dragón (Dan 14).

3 Apócrifo significa "oculto" o "escondido". En la época patrística el término se usó con distintos sentidos. A veces designaba libros excluidos del canon del AT sin implicar que fueran heréticos (como ocurre con frecuencia en Jerónimo), mientras que en otros casos se aplicaba a escritos considerados espurios o heréticos, como el Evangelio de Tomás (p. ej., Atanasio). Aunque algunos protestantes contemporáneos utilizan la palabra en este sentido negativo, el uso protestante histórico suele corresponder al de Jerónimo: designa libros que no se consideran canónicos, pero no necesariamente heréticos (p. ej., Lutero en su Biblia alemana de 1534).

4 Este artículo es meramente introductorio. Se incluyen en las notas algunos recursos para más estudio sobre el tema.

5 La *Enciclopedia Católica* reconoce este hecho: "A lo largo de toda la Edad Media encontramos evidencia de vacilación sobre el carácter de los deuterocanónicos. Hay una corriente amiga de ellos, otra claramente desfavorable a su autoridad y sacralidad, mientras que entre ambas hay una serie de escritores cuya veneración por estos libros se ve atenuada por cierta perplejidad en cuanto a su posición exacta, y entre ellos destacamos a Santo Tomás de Aquino. Son pocos los que reconocen inequívocamente su canonicidad" ("Canon del Antiguo Testamento", *Enciclopedia Católica,* https://es.catholic.com/encyclopedia/canon–of–the–holy–scriptures, accedido el 04 de agosto de 2026).

2. Un repaso histórico del desarrollo del canon del Antiguo Testamento

2.1. El canon hebreo

2.1.1. Expresiones antiguas con referencia a los contornos de las Escrituras judías

Empecemos por considerar algunas evidencias que podrían dar indicaciones acerca del canon que tenían los judíos en los días de Jesús. En primer lugar, podemos citar las expresiones antiguas que se refieren a los contornos de las Escrituras judías. Por ejemplo, en el prólogo de Eclesiástico (132 a. C.) aparece la expresión: "de la Ley, de los Profetas y de los otros libros de los antepasados".[6] Un poco más tarde, Jesús se refirió a las Escrituras como "la ley y los profetas" (Mt 5:17; 7:12; 22:40; véase también Lc 16:29) y dijo que era necesario que se cumpliese lo escrito sobre él "en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos" (Lc 24:44–45).[7] El libro de Hechos menciona la lectura de "la ley y los profetas" en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, lo cual refleja el uso litúrgico de estos términos en el judaísmo de su época (Hch 13:15).[8] Estas expresiones hacían referencia a las Escrituras que los judíos reconocían. El hecho de poder hablar de categorías indica que se trataba de una colección de libros conocida y consolidada. Parece que cuando Jesús mencionaba "la ley y los profetas", todo el mundo sabía a qué se refería sin necesidad de explicaciones adicionales. Este conjunto de libros incluía, como mínimo, el Pentateuco, los Salmos y los libros proféticos (entre ellos, varios que hoy llamamos "históricos", como Sam y Rey [véase 1 Cro 29:29]).[9]

2.1.2. Josefo y los 22 libros

¿Podemos saber más sobre los contenidos de esta colección? Otra evidencia proviene del historiador judío Josefo (37–100 d. C.), quien emplea un lenguaje similar. Según Josefo, los judíos siempre habían tenido 22 libros: cinco de Moisés, trece de los

6 La forma de la cita proviene de la Biblia de Navarra (Eclo, Prol. 8–10; véanse también vv. 1–2, 24–25). El Prólogo fue escrito por el nieto de Ben Sira, quien dice que su abuelo había estudiado estos escritos en preparación para redactar el libro. Algunos estudiosos sostienen que el tercer grupo mencionado se refiere a una colección que aún estaba abierta en el día de la redacción del Prólogo. Sin embargo, otros argumentan que la expresión "de los antepasados" parecería indicar una colección previamente fijada con carácter sagrado, y el nieto de Ben Sira parece distinguir la obra de su abuelo de los otros tres grupos.

7 Los estudiosos tienden a pensar que "profetas" en expresiones como en Mt 5:17 se refiere a los demás libros inspirados, aparte del Pentateuco (incluido el tercer grupo mencionado en otras expresiones). "Los Salmos" puede ser una referencia solamente a los Salmos o a un grupo más amplio correspondiente a los *Ketuvim* del Tanak.

8 La referencia al "salmo segundo" en Hch 13:33 implica una colección fija y enumerada de salmos.

9 Otra evidencia antigua que podría interpretarse como un indicio de una estructura fija de libros en el canon judío es la expresión "desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías" (Mt 23:35; Lc 11:51). Al mencionar estos dos mártires, Jesús podría estar refiriéndose al primer y al último martirio registrados en la lista de libros desde Gen hasta 2 Cro, lo cual incluiría la totalidad del canon (según la tradición judía el último libro en la lista canónica es Cro, no Mal).

profetas y cuatro más.[10] Josefo no hace explícitos los nombres de los libros que tiene en mente, pero muy probablemente los 22 que menciona corresponden a los mismos 22 o 24 de las listas cristianas posteriores (véase abajo) y a los 39 libros del canon veterotestamentario protestante.[11] Se explican las diferentes numeraciones al considerar libros dobles como uno solo (p. ej., 1 y 2 Sam = Sam) y a los 12 profetas menores como un solo libro.

El hecho de que Josefo pudiera hablar de un número específico de libros, organizados de cierta manera, indica que tenía en mente una lista de títulos concretos. Los libros podían contarse porque se sabía cuáles eran. Josefo no sintió la necesidad de argumentar a favor del número de libros ni de su manera de clasificarlos, seguramente porque ya era conocido. Con su afirmación, Josefo parece aludir a un consenso general entre los judíos respecto de una lista cerrada.

Josefo conoce otros escritos judíos, entre ellos algunos libros apócrifos. Sin embargo, los situó a un nivel inferior al de los libros que consideraba canónicos y explicó su criterio al respecto: "desde Artajerjes hasta nuestros tiempos se ha escrito la historia completa, pero no se la ha considerado digna de la misma fe que los escritos anteriores, porque no ha habido una sucesión exacta de profetas".[12]

Artajerjes fue el rey persa bajo cuyo reinado se restauró Israel tras el exilio. El último profeta bíblico, Malaquías, ejerció su ministerio en este periodo, el siglo V a. C. "La historia completa" que Josefo menciona probablemente se refiere al registro de 1 y 2 Macabeos, escritos en el siglo II a. C., que relatan la historia del pueblo judío en ese periodo. Josefo mismo utilizó estos libros; no obstante, parece que consideró que no gozaban de la misma autoridad que los libros anteriores, pues fueron redactados después de Malaquías, el último libro profético.[13] Según Josefo, las Escrituras fueron escritas por profetas y, una vez que cesó la sucesión de estos, dejaron de producirse nuevos escritos con la misma autoridad.

Según su afirmación, parece que Josefo contempla una lista de libros sagrados que llevaba mucho tiempo cerrada. La implicación de esto es la siguiente: si Josefo describe fielmente la situación, su lista reflejaría los contornos del canon hebreo en el tiempo de Jesús y en la época apostólica. Lo relevante para nuestro tema es que los libros apócrifos quedarían excluidos.

---

10 Josefo, *Apión* 1.39–40.

11 Autores cristianos como Orígenes y Jerónimo observan que el número 22 fue utilizado por algunos judíos para enumerar los libros bíblicos, al menos en parte, porque el alfabeto hebreo tiene 22 letras. Sin embargo, este número no debe entenderse como puramente simbólico, como si Josefo pudiera haber redondeado, de modo que el conjunto de libros reconocidos por los judíos en su día quizá hubiera sido más amplio. Los motivos para pensar así incluyen los siguientes: (1) Josefo no menciona ningún simbolismo; (2) se puede llegar al número 22 de forma natural agrupando libros afines; (3) las divisiones de esta colección en grupos concretos indican que se tenía en mente una lista concreta de libros, sobre todo en el caso de Josefo, quien asigna números a los tres grupos sin valor simbólico.

12 Josefo, *Apión* 1.41.

13 El propio autor de 1 Mac reconoce la cesación de la profecía en Israel en su día (1 Mac 4:46; 9:27; 14:41).

2.1.3. La posibilidad de un canon hebreo más abierto

En contra de esta conclusión, algunos sostienen que el canon hebreo no era del todo fijo al inicio del primer siglo d. C., por lo que algunos textos apócrifos tal vez pudieron haber sido considerados Escritura por ciertos grupos judíos. Argumentan que, en *Contra Apión*, Josefo escribía de manera polémica y, a veces, recurría a la exageración, por lo que su testimonio no resulta concluyente. Luego, mencionan que la literatura rabínica (posterior a la redacción del NT) evidencia cierto debate sobre Ester, Eclesiastés y Cantar de los Cantares, lo que podría indicar que el canon aún era abierto hasta entonces.[14] También señalan que entre los Rollos del Mar Muerto se hallaron manuscritos de Tobías y Eclesiástico, lo que podría indicar que los límites del canon aún no estaban plenamente definidos durante ese período. Algunos sostienen que ciertas comunidades judías pudieron haber atribuido a estos libros el estatus de Escritura.

No obstante, estos argumentos no parecen convincentes. Primero, si bien es cierto que Josefo escribe con fines apologéticos en *Contra Apión*, es dudoso que haya exagerado los límites de la lista de libros sagrados aceptados por los judíos de su época, pues sus lectores podrían haber refutado fácilmente su afirmación, lo que habría debilitado su argumento. Además, si exagerara, sería muy poco probable que su recuento concordara con otro testimonio antiguo,[15] con el del judaísmo rabínico[16] y con varios testimonios del cristianismo primitivo (como veremos más adelante). Es más probable, por tanto, que se refiera con precisión a un conjunto de libros ampliamente reconocidos.

Segundo, aunque es cierto que hubo debate en la época rabínica sobre Ester, Eclesiastés y Cantar de los Cantares, ello no indica que el canon hebreo careciera de contornos claros ni que estuviera abierto a nuevas inclusiones en el primer siglo. La evidencia considerada hasta aquí indica que la gran mayoría de los libros estaba consensuada y formaba un núcleo sólido, seguramente desde hacía bastante tiempo. El debate rabínico giraba en torno a pocos libros y tenía que ver con si *debían*

14 Para una fuente académica que menciona estos dos puntos, véase, p. ej., Lee M. McDONALD, "The Integrity of the Biblical Canon in Light of Its Historical Development", *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996): 109–112. McDonald no sugiere que los deuteronanónicos formasen parte del canon hebreo, solo argumenta a favor de una fecha en el s. IV d. C. para el cierre del canon hebreo en vez de la fecha tradicional mucho antes.

15 El autor de 4 Esd (primer siglo d. C.) distingue entre dos grupos de libros: el primero de 24, y el segundo de 70. Los primeros forman una colección conocida públicamente, mientras que los otros 70 deben reservarse solo para los "sabios". El autor quiere promover el segundo grupo, pero parece reconocer que no podía formar parte del primer grupo previamente reconocido. El hecho de que pueda numerar el grupo de 24 sugiere un grupo cerrado. La diferencia entre los números 22 y 24 seguramente se explica por agrupar o no agrupar Rut con Jue, y Lam con Jer, aunque también es posible que Josefo tuviera dos libros menos en su lista. En cualquier caso, los apócrifos no forman parte de este grupo.

16 *Bava Batra* es un tratado del Talmud (s. VI d. C.) que muchos consideran que conserva una tradición rabínica más o menos del s. II d. C. (Edmon L. GALLAGHER y John D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis* [Oxford: OUP, 2018], 66). Incluye una lista de los libros de los *Neviim* (Profetas) y los *Ketuvim* (Escritos). Contando los cinco libros de la *Torá* (Ley), el total es 24. No incluye los apócrifos.

mantenerse en la colección, no con si *debían añadirse*.[17] La decisión de incluirlos no era una innovación, sino la continuación de una tradición ya establecida.[18] En cuanto a los apócrifos, algunos fueron leídos y citados por los rabinos, pero no gozaron del estatus de libros sagrados.[19]

Tercero, si bien es cierto que se han encontrado textos apócrifos entre los Rollos del Mar Muerto, esta colección también incluye otros textos que no forman parte de ningún canon cristiano, como el *Testamento de Leví*. Esto señala que la mera presencia de algunos libros apócrifos en la colección no implica su canonicidad. Más bien, los Rollos del Mar Muerto deben considerarse una biblioteca que reúne distintos tipos de escritos. En ausencia de una lista explícita de lo que la comunidad pudiera haber considerado lo más sagrado, poco podemos concluir sobre el canon del catálogo de textos de Qumrán.[20]

2.1.4. Conclusión

Hasta aquí, la evidencia considerada parece indicar un acuerdo entre muchos o todos los judíos de la época de Jesús sobre cuáles eran sus libros sagrados. Quizás había ciertas dudas sobre algunos pocos libros que formaban parte de esta tradición; no obstante, hubo consenso en torno a un amplio núcleo de libros considerados sagrados e incuestionables. No hay evidencia convincente de que los libros apócrifos se incluyeran en este grupo.

2.2. La Septuaginta

Dado que el cristianismo nació en Palestina, parecería natural suponer que Jesús y los apóstoles heredasen el canon de los judíos, y que este hecho bastaría para establecerlo como el Antiguo Testamento de los cristianos. No obstante, debemos considerar otra evidencia: la naturaleza y el uso de la Septuaginta en el cristianismo primitivo.

17 La *m. Yad*. 3:5 (c. 200 d. C.) conserva tradiciones sobre un debate rabínico que se dio hacia el final del s. I d. C. sobre la canonicidad de Can y Ecl. La pregunta tenía que ver con si estos libros "contaminan las manos", es decir, si eran sagrados o no (paradójicamente, los textos sagrados dejaban a la persona inmunda después de tocarlos). El conocido Rabí Akiva (c. 50–135 d. C.) claramente pensaba que sí.

18 GALLAGHER y MEADE, *The Biblical Canon Lists*, 20.

19 Según David A. DESILVA, "Solo Eclesiástico recibió atención como posible candidato a un texto sagrado, pero la única evidencia que tenemos es negativa (*t. Yadayim* 2.13)" (*Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance* [Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002], 31). El tratado citado por deSilva dice: "Los libros de Ben Sira [Eclesiástico] y todos los demás libros escritos desde entonces no contaminan las manos", lo cual resuena con la postura de Josefo de excluir estos libros según un criterio cronológico.

20 También es interesante ver cómo los autores de Qumrán usaban los textos. Por ej., resulta curioso ver que, mientras la comunidad conservaba textos apócrifos, el conocido Documento de Damasco no los cita, aunque muestra dependencia de Jubileos y 1 Enoc, libros que casi nadie en el mundo cristiano considera canónicos, salvo la Iglesia ortodoxa etíope.

2.2.1. Desarrollo histórico de la Septuaginta

La Septuaginta aparece a partir del siglo III a. C. en Alejandría, Egipto, como traducción del Antiguo Testamento hebreo al griego. Primero se tradujo el Pentateuco para la comunidad judía allí que ya no hablaba hebreo. Otros libros (profetas y escritos) fueron traducidos en los siglos siguientes.

La redacción de los libros apócrifos se sitúa entre los siglos III a. C. y I d. C. Algunos fueron traducidos del hebreo al griego (p. ej., 1 Mac) y otros se escribieron directamente en griego (p. ej., 2 Mac). Empezaron a circular en colecciones de libros traducidos del canon hebreo, lo que indica que eran populares y bien valorados. Así llegaron a formar parte de la tradición de la Septuaginta.

Los libros apócrifos se introdujeron en círculos cristianos principalmente a través de la transmisión textual asociada a la Septuaginta, ya que esta fue ampliamente utilizada en muchas de las primeras iglesias fuera de Jerusalén. Quienes sostienen un canon más amplio consideran que el uso generalizado de esta tradición textual griega respalda la inclusión de estos libros en el canon cristiano. A veces argumentan que muchas (o la mayoría) de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento siguen la forma del texto de la Septuaginta, lo cual interpretan como una aprobación apostólica de esta versión.[21]

2.2.2. Evidencia ambigua

No obstante, la Septuaginta ofrece evidencia ambigua sobre lo que pudo haber sido el canon del Antiguo Testamento en la diáspora, así como sobre lo que pudo haber pensado la primera generación de cristianos acerca de su contenido. En primer lugar, no debemos imaginarla como un solo libro con un índice definido, como nuestras Biblias modernas. Es importante reconocer que la Septuaginta no fue una colección fija de libros. Empezó como una serie de traducciones griegas realizadas a lo largo de un período prolongado. Además, durante los primeros siglos de su existencia, los textos que hoy asociamos con la Septuaginta circulaban en rollos individuales, no en formato de códice con todos los libros reunidos. Esto implica que es poco probable que hubiera muchas colecciones físicas completas de todos estos libros reunidos en un solo lugar. Diferentes comunidades tendrían conjuntos de rollos distintos según lo que tuvieran disponible. Por lo tanto, durante el primer siglo no existía una edición fija de la Septuaginta con un conjunto de libros universalmente establecido.

Más adelante, los textos de la Septuaginta comenzaron a copiarse en formato de códice, es decir, en libros con múltiples escritos reunidos en un mismo volumen. Sin embargo, los códices más antiguos que poseemos hoy (del s. IV) muestran que la Septuaginta tampoco existía como una colección fija y uniforme, aun cuando fue

21 Para explicaciones a partir del uso de la Septuaginta en la Iglesia, véase, p. ej., "Canon del Antiguo Testamento", *Enciclopedia Católica*; Franz J. STENDEBACH, "The Old Testament Canon in the Roman Catholic Church," en *The Apocrypha in Ecumenical Perspective: The Place of the Late Writings of the Old Testament among the Biblical Writings and Their Significance in the Eastern and Western Church Traditions*, ed. S. MEURER (Nueva York: United Bible Societies, 1991), 33–45 (aquí, 33–36).

posible reunir muchos libros en un mismo volumen.[22] Los grandes códices bíblicos de este período no son idénticos entre sí en su contenido. Esto sugiere cierta flexibilidad en la colección, no un índice canónico, uniforme ni cerrado. Además, ninguno de estos manuscritos coincide exactamente con el canon del Antiguo Testamento definido posteriormente por la Iglesia católica. Por ejemplo, el Códice Siniático no incluye 2 Macabeos, pero sí contiene 4 Macabeos. Este códice también incluye escritos cristianos extracanonicos como el Pastor de Hermas y la Epístola de Bernabé.[23] Esto muestra que la presencia de ciertos libros en códices antiguos no necesariamente indica que fueran considerados canónicos en el mismo sentido que las Escrituras. Más bien, estos códices parecen reflejar una amplia colección de textos religiosos valorados por las comunidades cristianas, más cercanos a una biblioteca de escritos edificantes y sagrados que a un canon cerrado y definido.

Segundo, llama la atención el uso de la Septuaginta por parte de Filón, filósofo judío de Alejandría (15 a. C.–45 d. C.). En sus escritos, Filón citaba la Septuaginta, pero aunque citaba el Pentateuco con regularidad y, a veces, el resto del Antiguo Testamento, nunca citó los libros apócrifos. Si considerara estos libros al mismo nivel que los del canon hebreo, sería difícil entender por qué dejaría de citarlos. Reconociendo este hecho, la *Enciclopedia Católica* propone una clasificación de los libros en cuestión en dos niveles: los deuterocanónicos se habrían reconocido como sagrados en Alejandría, pero con un grado menor que el de los libros aceptados en Palestina.[24] Ahondaremos en una distinción similar más adelante.

Tercero, se puede decir lo mismo de la valoración apostólica de los libros apócrifos, a la luz de su uso en el Nuevo Testamento. Los autores del Nuevo Testamento citaron el Antiguo Testamento unas 300 veces en sus escritos, con frecuencia según la Septuaginta.[25] A menudo recurrían a expresiones como "escrito está" o "como dice la Escritura" para introducir las citas. Este lenguaje apela a la inspiración divina del Antiguo Testamento. Sin embargo, estos mismos autores *nunca* citan los libros apócrifos, sino solo los que figuran en el canon hebreo.[26] Es cierto que hay algunas alusiones a los libros apócrifos (p. ej., los paralelos entre Heb 11:35 y 2 Mac 7).[27] Sin embargo, la mera presencia de alusiones no prueba ningún estatus canónico, porque también hallamos alusiones a otros textos que nadie

22 Para la comparación de los contenidos de los Códices Vaticano, Sinaítico y Alejandrino, véase GALLAGHER y MEADE, *Biblical Canon Lists*, 245–249.

23 El Códice Alejandrino contiene aún más material extracanónico, como una epístola de Atanasio sobre la interpretación de los Sal, una introducción a los Sal escrita por Eusebio, *1 Clem*., otra epístola tradicionalmente atribuida a Clemente (*2 Clem*.) y algún escrito más.

24 "Canon del Antiguo Testamento", *Enciclopedia Católica.*

25 A la vez, los autores del NT muestran familiaridad con el Texto Masorético y, a veces, no siguen el lenguaje de la Septuaginta. Tampoco siempre queda claro si las citas provienen directamente de la Septuaginta o si son traducciones de los mismos autores. Para más detalles, véase G. K. BEALE y D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007).

26 Judas cita *1 Enoc*, un texto no deuterocanónico sino pseudoepígrafo (nombre falso), y a veces el NT cita incluso textos paganos (Hch 17:28; Tit 1:2; 1 Cor 15:33). No obstante, estos textos no se introducen con ninguna atribución de autoridad divina.

27 Se estima que existen entre 20 y 40 alusiones a los libros apócrifos en el NT, mientras que se estima que hay entre 1.000 y 2.500 alusiones a los libros del AT.

considera canónicos (p. ej., los paralelos entre Heb 11:37 y *Asc. Is.* 5:11–14). Si nos guiamos por las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, parece que los apóstoles consideraban de máxima autoridad solo los libros del canon hebreo.

2.3. Uso de los apócrifos en la Iglesia primitiva

Aparentemente, su presencia en la tradición de la Septuaginta no ofrece una base sólida para aceptar los libros apócrifos como canónicos. No obstante, quienes defienden su inclusión argumentan que existe otra evidencia a su favor que debe considerarse.

Mientras que los autores del Nuevo Testamento nunca citan ni aluden con frecuencia a los libros apócrifos, con el tiempo algunos teólogos y líderes de la Iglesia primitiva empiezan a hacerlo. Las evidencias más tempranas son alusiones, como en la *Didaché*, un manual breve de instrucción de finales del siglo I o principios del siglo II, que parafrasea Tobías y Eclesiástico para exponer normas para los cristianos.[28] También se hallan unas pocas alusiones a Sabiduría en Clemente de Roma (c. 96) y a Tobías en Policarpo de Esmirna (c. 110–160).[29]

Un poco más tarde, empiezan a aparecer citas de los libros apócrifos en los escritos de autores cristianos, incluso, a veces, introduciéndolas con expresiones que podrían tomarse como indicio de que los consideraban Escritura. Por ejemplo, Ireneo (c. 130–202 d. C.) cita a Baruc, aunque lo atribuye al profeta Jeremías.[30] Orígenes (c. 185–253 d. C.) cita libros apócrifos y recurre esporádicamente a expresiones como "la Escritura dice".[31] Clemente de Alejandría (150–215 d. C.) cita a Tobías como "Escritura".[32] Atanasio de Alejandría (c. 296–373) a veces cita de Sabiduría o de Eclesiástico, aunque sin indicación explícita de que los considerara Escritura.

Los católicos apelan al respeto que se otorgaba a los apócrifos en la Iglesia primitiva como argumento a favor de su canonicidad. No obstante, hay que aportar algo de contexto a esta evidencia. Primero, la práctica de usar los apócrifos es casi inexistente durante los dos primeros siglos. Este dato sorprende si los autores cristianos tempranos los consideraban inspirados al mismo nivel que el canon hebreo. En segundo lugar, es importante señalar que la gran mayoría de las citas y alusiones de los padres posteriores aún provienen de los libros del canon hebreo.[33] Tercero, debe observarse que otros textos no incluidos entre los apócrifos a veces

28 Tobías 4:15 en *Did.* 1.2; Eclo 4:31 en *Did.* 4.5 (citados en DESILVA, *Introducing the Apocrypha*, 34).

29 Sabiduría 2:24 y 12:12 en *1 Clem.* 3.4 y 27.5, respectivamente; Tob 4:10 y 12:9 en Policarpo, *Phil.* 10.2 (también citados en DESILVA, *Introducing the Apocyrpha*, 34.).

30 Ireneo, *Adv. Haer.* 5.35.1. Podría ser que Ireneo citara a Baruc porque lo consideraba parte del libro de Jer. Si fuera así, sus citas no servirían como prueba de que Baruc fuera un libro independiente del canon, sino que ilustrarían una cuestión de crítica textual (véase la n. 40 abajo).

31 Dos ejemplos: 2 Mac 7:28 en Orígenes, *Princ.* 2.1.5; Tob 3:16–17 en Orígenes, *Or.* 6.

32 Clemente cita Tob 4:15 en *Strom.* 2.23. Roger Beckwith observa que Clemente también trata a Eclo y Sab de la misma manera (*The Old Testament Canon of the New Testament Church* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985], 389).

33 Un poco de lectura de la literatura patrística demuestra esto. Beckwith menciona que hay varios autores, como Justino Mártir, que no hacen uso alguno de los apócrifos (*Old Testament Canon*, 388).

recibieron un trato semejante al de estos, como el de *1 Enoc*.[34] Estos hechos limitan el peso de esta evidencia al trazar los contornos del canon. Volveremos a la cuestión del uso de los apócrifos por parte de autores patrísticos más adelante. Pero antes hay otro tipo de evidencia a considerar, más explícita y definitiva: las listas canónicas.

2.4. Las listas canónicas

2.4.1. Listas tempranas

En algunos escritos de esta misma época hallamos listas de libros considerados canónicos. Aunque existen algunas pequeñas variaciones en estas listas, las más tempranas corresponden básicamente al canon hebreo. Las dos listas más antiguas que tenemos son las de Melitón de Sardes y de Bryennios. Melitón de Sardes (c. 120–180 d. C.) fue a "la región del Oriente" (seguramente a Palestina), al lugar "donde comenzó nuestra predicación y donde sucedieron todas aquellas cosas que están escritas", para investigar "diligentemente todos los libros del Antiguo Testamento." Responde a la petición de "Onesimo, su hermano" con una lista que incluye todos los libros del canon hebreo (excepto Est), pero sin incluir ningún libro apócrifo.[35] Otra fuente cristiana es la lista de Bryennios, llamada así por quien descubrió el manuscrito.[36] Como la lista de Melitón, la de Bryennios incluye los libros del canon hebreo, pero no incluye ningún libro apócrifo.[37] Ambas listas dicen lo mismo: estos son los libros del Antiguo Testamento. Ambas excluyen los apócrifos.

2.4.2. Listas orientales

Más tarde, otras listas cristianas aparecieron igualando el canon del Antiguo Testamento, básicamente, al canon hebreo. En Oriente, encontramos listas que corresponden mayoritariamente al canon hebreo en Orígenes de Alejandría (220 d. C.),[38] Cirilo de Jerusalén (350 d.C.), Atanasio de Alejandría (367 d. C.), el Sínodo de Lao-

34 *Primero de Enoc* es citado como Escritura en *Bern*. 4.3, y defendido como Escritura por Tertuliano en *Cult. fem.* 1.3.

35 La lista de Melitón se conserva en Eusebio, *Hist. eccl.* 4.26.13–14. Se discute por qué no incluye el libro de Est: si es por un error en un manuscrito o si es una omisión por parte de la fuente. También aparecen en la lista las palabras "y/o/que es también Sabiduría" después de "Proverbios de Salomón". Seguramente debe tomarse como otro nombre para Pr y no como el de un libro apócrifo (véase GALLAGHER y MEADE, *Biblical Canon Lists*, 80 n. 40). Es dudoso que Melitón viajara a Oriente solo para conocer la tradición judía sobre el canon, pues ni él ni Eusebio indican que ese fuera su propósito. Su lista debe considerarse cristiana porque la denomina "Antiguo Testamento", un nombre distintivamente cristiano. Además, Eusebio introduce la lista de Melitón diciendo que es "un catálogo de los escritos reconocidos del Antiguo Testamento" (*Hist. eccl.* 4.12).

36 El manuscrito que contiene la lista fue descubierto en Jerusalén por Philotheos Bryennios en 1873. Se suele pensar que el texto de la lista debe fecharse entre 100 y 150 d. C.

37 Es posible que tanto el autor de esta lista como Melitón pensaran que Jer incluyera Lam y/o Bar y/o la Epístola de Jeremías.

38 Se discute si Orígenes tenía la intención de simplemente registrar el canon hebreo o de dar una lista normativa para los cristianos. Los que afirman lo primero apelan al uso que Orígenes hace de los deuterocanónicos en sus escritos. Por otro lado, Eusebio, quien nos transmite la lista, entendía que fue lo segundo (GALLAGHER y MEADE, *Biblical Canon Lists*, 85, 99).

dicea (c. 360 d. C.), Gregorio Nacianceno (antes de 389) y otros. Existen pequeñas variaciones en estas listas. Por ejemplo, algunas incluyen el libro de Ester y otras no. Luego, algunas mencionan dos libros de Esdras: el segundo podría corresponder a Esdras y Nehemías del canon hebreo, y el primero a otro libro llamado Esdras que aparece en la tradición de la Septuaginta pero no en el canon hebreo.[39] Además, incluirían explícita o implícitamente las versiones griegas de Jeremías y Daniel, que son más largas que las hebreas porque contienen material propio de la literatura deuterocanónica.[40] No obstante, estas listas excluyen los libros apócrifos. Lo más probable es que los autores pensaran que los libros incluidos reflejaban el canon hebreo (véase la sección 2.5).

2.4.3. Listas occidentales

Las listas que hemos mencionado no son las únicas de la época patrística. En Occidente, también hubo autores que plasmaron listas a partir de la segunda mitad del siglo IV. Algunas, como las de Hilario de Poitiers (c. 367–368), Rufino de Aquilea (c. 404) y Jerónimo de Estridón (390–403), son similares a las del Oriente en cuanto a la numeración (22 libros) y la exclusión de los libros apócrifos.[41] Sin embargo, también encontramos listas del canon del Antiguo Testamento más amplio. Dignas de mención son las listas del Códice Claromontano (tan temprano como la primera mitad del s. IV), del Catálogo de Mommsen (c. 365 d. C.), del sínodo de Hipona (393) y de Agustín de Hipona (397).[42] Estas listas incluyen los libros del canon hebreo y los apócrifos, aunque con algunas variaciones.[43]

---

39 Este texto, conocido como 1 Esd., incluye porciones de los libros canónicos 2 Cro, Esd (el libro bíblico) y Neh, además de una sección propia llamada "La historia de los tres guardias del rey" (1 Esd 3:1–5:6).

40 Por ej., en la lista de Atanasio, leemos: "Jeremías, y con él, Baruc, Lamentaciones, y la Epístola" (*Ep. fest*. 39.16). Incluir o no las secciones que faltaban en el texto hebreo, pero sí aparecían en las formas griegas de algunos libros bíblicos, se trataba más bien de una cuestión de crítica textual que de una lista canónica. Es decir, la diferencia gira en torno a qué versión de Jer o Dan es correcta, no de si se deben incluir más o menos libros en la lista.

41 Hilario dice al final de su lista "algunos añaden Tobías y Judit" (*Instr. Ps.* 15). Según Rufinio, hay libros que no son "canónicos" sino "eclesiásticos", lo que significa que se pueden leer en las iglesias, pero no se basa la doctrina en ellos. Según él, los libros de este tipo incluyen Eclo, Tob, Jdt, Mac y el Pastor de Hermas (*Exp. symb.* 36). Para más información sobre Jerónimo, véase la siguiente sección.

42 A veces los proponentes de un canon más amplio citan como evidencia el sínodo de Roma del año 382. No obstante, la autenticidad de la lista canónica atribuida a este sínodo es objeto de debate. La lista se conserva en un documento conocido como el *Decretum Gelasianum*, cuya forma actual se considera generalmente una compilación posterior del s. VI y no un decreto genuino del papa Gelasio I (m. 496 d. C.). Si bien se considera que el documento contiene material de fuentes tempranas, no está claro hasta qué punto la lista canónica que contiene puede atribuirse al sínodo de 382, entre otras razones, porque algunos elementos del texto parecen reflejar desarrollos posteriores.

43 El Códice Claromontano omite Cro (tal vez por error de un copista) e incluye 4 Mac, el Catálogo de Mommsen no incluye Esd y el sínodo de Hipona y Agustín incluyen 1 Esd (véase la n. 39). Cabe notar que ni 4 Mac ni 1 Esd figuran en la lista de los deuterocanónicos aprobada por Trento.

2.4.4. Los criterios de las listas

¿Cómo explicar las diferencias entre estas listas? A veces, los autores patrísticos daban indicaciones sobre el criterio que habían seguido al determinar los libros canónicos. Podemos resumir dos criterios básicos:

a.) El criterio hebreo

Por ejemplo, para mostrar la inautenticidad de Enoc, Atanasio dice lo siguiente: "¿Quién ha hecho creer a la gente sencilla que esos libros pertenecen a Enoc, cuando no existía ninguna Escritura antes de Moisés?"[44] Este argumento histórico (también implícito en Josefo) sostiene que Moisés es el primer autor de la Escritura. A pesar del uso de Enoc por otros en la Iglesia primitiva, Atanasio lo rechaza, argumentando que no es del personaje bíblico Enoc, sino que debe provenir de un tiempo posterior, ya que no hubo Escritura antes de Moisés. Es decir, lo rechaza por un criterio que refleja la comprensión judía de los orígenes de la Escritura.

También podemos detectar el criterio que Gregorio Nacianceno sigue al fijar su lista. Antes de alistar los libros del "Antiguo Pacto", que excluye los apócrifos, dice lo siguiente: "Recibe los antiguos libros de la sabiduría de los hebreos; los cuento como veintidós, conforme a las letras de los hebreos".[45]

Gregorio limita el Antiguo Testamento al canon hebreo y lo explica mencionando el número veintidós, correspondiente al alfabeto hebreo. Como hemos visto, esta manera de contar los libros tiene sus raíces en la tradición judía. La mención de este detalle sugiere que consideraba normativo el canon judío.

Jerónimo, tal vez el estudioso bíblico más importante de la época patrística, también mostró una clara preferencia por el canon hebreo. Como preparación para traducir el Antiguo Testamento al latín, estudió hebreo en Palestina para no depender de la Septuaginta. Llegó a apreciar las diferencias entre el canon hebreo y la Septuaginta en cuanto a los límites de sus respectivas colecciones.

En el prólogo de su traducción al latín de Samuel y Reyes (c. 391–392 d. C.), dijo lo siguiente:

> Así como son veintidós las letras con las que escribimos en hebreo, y por cuyos comienzos se articula la voz humana, así se cuentan también veintidós libros, por medio de los cuales, como por letras y elementos iniciales, se instruye en la doctrina de Dios la todavía tierna infancia de la Iglesia. […] Todo lo que está fuera de estos debe colocarse entre los apócrifos. Por tanto, la Sabiduría que se atribuye comúnmente a Salomón, el libro de Jesús hijo de Sirá, Judit, Tobías y el Pastor no están en el canon.[46]

---

44 Atanasio de Alejandría, *Ep. fest.* 39.21. He traducido esta cita de la traducción al inglés hecha por David BRAKKE, "A New Fragment of Athanasius's Thirty–Ninth Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon", *Harvard Theological Review* 103 no 1 (2010): 47–66. La traducción de Brakke se basa en una versión de la carta de Atanasio que incorpora fragmentos cópticos.

45 Gregorio Nacianceno, *Carm. dogm.* 1.1.12.

46 Jerónimo de Estridón, *Prol. gal.* En este prólogo, Jerónimo no menciona las versiones más largas de ciertos libros en la tradición griega. No obstante, en su prólogo al libro de Dan menciona las

Aquí, Jerónimo limita explícitamente el canon del Antiguo Testamento a 22 libros, siguiendo la tradición judía del canon hebreo. Dice que todo lo demás "debe colocarse entre los apócrifos". Específicamente excluye varios deuterocanónicos, así como el *Pastor de Hermas* (escrito posteriormente al NT). Sigue la tradición judía del canon hebreo.

b.) Agustín: criterio del uso en las iglesias

No obstante, su contemporáneo, Agustín, discrepaba. Abogaba por el canon más amplio del Antiguo Testamento, apelando a su uso en las iglesias:

> El investigador más experto de las divinas Escrituras aplicará este principio a los libros canónicos: preferirá aquellos que son recibidos por todas las Iglesias católicas a los que no lo son por algunas. Y entre los que no son recibidos por todas, preferirá los aceptados por la mayor parte de las iglesias y por las de mayor autoridad a los que cuentan con el apoyo de menos iglesias o de iglesias de menor autoridad.[47]

Para Agustín, se debe dar prioridad a los libros universalmente aceptados y, en caso de disputa, a la opinión mayoritaria, otorgando mayor peso a las iglesias de mayor autoridad. Agustín dio una lista de libros que incluye e integra los apócrifos que Jerónimo excluye. Además, en la práctica, Agustín usó los libros apócrifos de la misma manera que otros textos bíblicos, citándolos para comprobar puntos doctrinales.[48]

Agustín fue muy influyente en la Iglesia del cuarto siglo (y más allá). En su día, los sínodos de Hipona (393) y de Cartago (397 d. C.) plasmaron listas del canon del Antiguo Testamento que incluían los apócrifos, seguramente debido en parte a su influencia. Muchos más le siguieron en siglos posteriores.

2.4.5. Un matiz importante: Dos niveles de Escritura

Hay un matiz importante que debemos mencionar. Los autores considerados arriba que excluyeron los libros apócrifos de sus listas del canon no necesariamente los rechazaron por completo. Más bien, solían considerarlos valiosos, aunque de un nivel inferior. Por ejemplo, Atanasio, en su *Epístola festal* del año 367, tras enumerar los libros del canon hebreo y del Nuevo Testamento, dice lo siguiente:

> Pero para mayor exactitud, añado también esto, escribiendo por necesidad: hay otros libros que no están incluidos en el canon, pero que fueron establecidos por los Padres para ser leídos por aquellos que recién se acercan y desean ser instruidos en la palabra de la piedad: la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría de Sirácida, Ester, Judit y Tobías, y la llamada Enseñanza de los Apóstoles y el Pastor. Sin

adiciones (Sus., etc.) y señala que no se hallan en la versión hebrea. Los incluye en su traducción de Dan, pero después de un obelisco, para indicar la discrepancia. Jerónimo no incluyó Bar. en su traducción ni lo comentó, explicando que este texto "no se lee ni se encuentra entre los hebreos" (*Prol. Ier.*).

47 Agustín de Hipona, *Doc. Chr.* 2.8.12.

48 Incluso doctrinas como la Trinidad (véase DESILVA, *Introducing the Apocrypha*, 37).

> embargo, amados, los primeros están canonizados y entregados como divinos; los otros solo se leen […].[49]

Atanasio menciona explícitamente los libros deuterocanónicos y afirma que "no están incluidos en el canon". A la vez, se deben leer y resultan útiles para la instrucción de quienes "recién se acercan". No pretende prohibir su uso en la iglesia, sino relegarlos a un nivel inferior. Atanasio reflejó esta distinción en sus escritos, recurriendo muy poco a los deuterocanónicos en comparación con los del canon hebreo.[50]

Jerónimo también evidencia el mismo matiz. Para él, existía una clara distinción entre libros plenamente autoritativos y otros que podían leerse en la iglesia. La naturaleza de esta distinción queda clara: "Así como la Iglesia lee los libros de Judit, Tobías y los Macabeos, pero no los recibe entre las Escrituras canónicas, así también lea estos dos volúmenes [Sabiduría de Salomón y Eclesiástico] para edificación del pueblo, no para confirmar la autoridad de las doctrinas eclesiásticas".[51]

Aquí, Jerónimo clasificaba los libros en cuestión en dos niveles: canónicos y no canónicos. Los libros canónicos sirven para establecer la doctrina en la iglesia. Los no canónicos no sirven para esta función; no obstante, no dejan de ser edificantes para los creyentes. Clasificaba los apócrifos en el segundo nivel.

2.5. Síntesis de la época patrística

Así que, hacia finales del siglo IV y principios del siglo V, existían dos posturas sobre los libros apócrifos. Algunos los excluyeron del canon, pero consideraban que aún debían ser copiados y leídos, e incluso podrían citarse en escritos cristianos (como Jerónimo). Otros integraron los apócrifos en el canon con pleno reconocimiento de su autoridad divina (como Agustín).

2.6. La edad media

Las posturas de Jerónimo y Agustín continuaron ejerciendo influencia en la Iglesia durante siglos hasta la Reforma protestante. En una pequeña ironía histórica, la postura de Agustín fue influyente, en parte gracias a Jerónimo. Él fue el principal traductor y revisor de la Biblia latina que posteriormente recibió el nombre de Vulgata. Aunque Jerónimo mismo no tradujo los apócrifos (con la excepción de Tob y Jdt), versiones de ellos hechas por otros traductores fueron incluidas en la Vulgata, que se convertiría en la versión oficial de la Iglesia.[52] Este hecho aseguró su preservación y difusión.

---

49 Atanasio, *Ep. fest.* 39.20–21. Atanasio fue el primero en emplear la palabra "canon" como tecnicismo para hablar de la colección de libros bíblicos como regla. Debe notarse que utiliza la palabra "apócrifos" para designar textos que considera heréticos, no para referirse a los libros deuterocanónicos.

50 Véase GALLAGHER y MEADE, *Biblical Canon Lists*, 129 n. 274.

51 Jerónimo, *Prol. Salom.*

52 El hecho de traducir Tob y Jdt indica que Jerónimo los consideraba valiosos para los creyentes; no obstante, no significa que pensara que debían considerarse canónicos. Véase Edmon L. GALLAGHER, "Why Did Jerome Translate Tobit and Judith?", *Harvard Theological Review* 108 (2015): 356–375.

No obstante, en esta misma Vulgata, la opinión de Jerónimo sobre los apócrifos como libros eclesiásticos, pero no canónicos, nunca fue suprimida de las introducciones. Figuras destacadas de la Edad Media, como Gregorio Magno (c. 540–604), Juan Damasceno (c. 675–749), Hugo de San Víctor (c. 1096–1141) y Nicolás de Lira (c. 1270–1349) también muestran la persistencia de la distinción entre estos libros y los demás del Antiguo Testamento. La *Glossa Ordinaria*, una especie de Biblia de estudio que se convirtió en un libro de texto teológico de gran importancia durante la Edad Media, refleja una postura similar. Por un lado, incluye los libros apócrifos y los comenta. Por otro lado, la *Glossa* transmite en sus materiales introductorios las afirmaciones de Jerónimo sobre los contornos del canon que excluyen los libros apócrifos.

2.7. Tiempos de la Reforma

2.7.1. Algunos católicos destacados y el canon hebreo

En el siglo XVI, antes del Concilio de Trento, muchos consideraban que los apócrifos habían sido incluidos en el canon según las afirmaciones de algunos sínodos, como el de Hipona, ciertas declaraciones papales y, más tarde, el Concilio de Florencia (1441–1442).[53] No obstante, hubo eruditos católicos humanistas que sostenían claramente la postura de Jerónimo respecto del canon más estrecho. Por ejemplo, en el prólogo al lector en la Biblia Políglota Complutense, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517) señala la siguiente distinción: "Pero hay ciertos libros que están fuera del canon y que la Iglesia acepta más para la edificación del pueblo que para confirmar la autoridad de los dogmas eclesiásticos".[54]

Esta frase distingue entre el canon hebreo y los apócrifos y sostiene que, si bien estos últimos sirven para la edificación, no tienen autoridad para tomar decisiones doctrinales. Cabe destacar que Jiménez fue el inquisidor de Castilla, encargado de imponer la ortodoxia católica, y que su Biblia fue impresa con la aprobación papal. Estos hechos indicarían que esta postura fue aceptable en la Iglesia pocas décadas antes de Trento.

Otros dos estudiosos que siguieron la misma línea fueron el cardenal Cayetano (1469–1534) y Erasmo de Róterdam (1466–1536 d. C.).[55] Curiosamente, aunque Cayetano y Erasmo acabarían enfrentándose a Lutero en cuestiones doctrinales distintas, parece que hubiesen coincidido con él en su estimación de los contornos del canon.[56] Pero lo que interesa señalar aquí es la diversidad de opiniones sobre la

53 Concretamente, el decreto *Cantate Domino*.

54 Francisco Jiménez de Cisneros, *Biblia Políglota Complutense*, *Prologus ad lectorem*. En el AT, esta versión incluye tres columnas con el texto en hebreo, latín y griego. Los apócrifos también se incluyen, pero sin la columna hebrea. De esta manera, el lector percibiría la distinción entre estos libros y los demás y, por el Prólogo, quedaría advertido de que no se consideran canónicos.

55 Para citas y referencias bibliográficas de Cayetano y Erasmo, véase John D. MEADE y Peter J. GURRY, *Scribes and Scripture: The Amazing Story of How We Got the Bible* (Wheaton. IL: Crossway, 2022).

56 Cayetano interrogó a Lutero sobre cuestiones como las indulgencias y la autoridad papal en 1518 en Augsburgo. Erasmo debatió con él por escrito en la controversia sobre el libre albedrío en 1524–1525.

extensión del canon, incluso en el ámbito católico en las décadas inmediatamente anteriores a la Reforma.

2.7.2. Martín Lutero

En la disputa de Leipzig de 1519, Martín Lutero y Johann Eck debatieron varios temas, entre ellos el purgatorio. Eck citaba 2 Macabeos para respaldar su postura.[57] Lutero contestó que este libro no está en el canon. Argumentó, haciendo referencia explícita a Jerónimo, que los libros apócrifos pueden ser útiles para el creyente, pero no están al mismo nivel que las Escrituras. Por lo tanto, no deben usarse como base de la doctrina cristiana. Por su parte, Eck citó a Agustín y a otros que lo habían incluido en el canon al mismo nivel que los libros hebreos. Según Lutero, la ambigüedad respecto del lugar de los libros apócrifos en la historia de la Iglesia hizo que no fueran dignos de ser utilizados para definir la doctrina.

La postura de Lutero acerca de los libros apócrifos queda reflejada en la primera edición completa de la Biblia de Lutero, donde estos libros aparecen apartados entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, con el siguiente prefacio: "Apócrifos: estos son libros que no se consideran iguales a la Sagrada Escritura, pero que, sin embargo, son útiles y buenos para leer".[58] Cabe notar que Lutero sigue la línea de Jerónimo y otros de la época patrística al establecer una distinción entre los libros canónicos y los apócrifos, pero sin prohibir la lectura de los segundos.

2.8. El Concilio de Trento

La cuarta sesión del Concilio de Trento (abril de 1546 d. C.) volvió a incluir la lista de libros del canon amplio, tal como en Florencia un siglo antes. Esta vez, sin embargo, pronunció un anatema contra quienes no los aceptaran: "Y si alguno no recibiere como sagrados y canónicos los libros mismos íntegros con todas sus partes, tal como se han acostumbrado a leer en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición Vulgata latina, y despreciare a ciencia y conciencia las tradiciones predichas, sea anatema".[59]

Esto marcó la división en torno al canon. Hasta el siglo XVI hubo desacuerdo sobre la inclusión de los libros apócrifos en el canon, pero, a la vez, cierta laxitud. Nadie fue excomulgado por aceptarlos ni por no aceptarlos. No fue hasta Trento cuando se determinó como dogma una postura. A partir de entonces, los católicos deben someterse a este decreto, lo que genera otra brecha entre ellos y los protestantes. La cuestión del canon se convierte en parte de la identidad de ambas tradiciones.[60]

---

57 Concretamente a 2 Mac 12:43–45.

58 Martín LUTERO, *Biblia: Das ist, die gantze Heilige Schrifft Deudsch* (Wittenberg: Hans Lufft, 1534), "Apocrypha".

59 Concilio de Trento, sesión IV (08 de abril de 1546), "Decreto sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones". Este decreto remueve *1 Enoc* que había sido incluido en los concilios locales del norte de África y en Florencia (especificando que 2 Esd es Neh). No es hasta entonces que el canon se fija del todo en el catolicismo romano.

60 El historiador católico John W. O'Malley sugiere que no fue la intención de los delegados pre-

2.9. Después de Trento

2.9.1. Calvino

Los reformadores posteriores a Trento seguían sosteniendo la postura de Jerónimo. Por su parte, Juan Calvino comentó que Trento había ido en contra de la opinión de la Iglesia primitiva. Él mismo no se oponía a la lectura de los libros apócrifos, pero no creía que debieran considerarse para definir la doctrina. Por ejemplo, argumentaba que la doctrina del purgatorio encuentra su principal apoyo en 2 Macabeos 12:43–45, pero este libro no es canónico, por lo que no sirve para establecerla. Para defender esta postura, Calvino menciona que Jerónimo sostuvo que Macabeos no tiene autoridad para definir la doctrina.[61]

2.9.2 Cualificación posterior deuterocánicos

En 1566, Sixto de Siena estableció una clasificación que divide los libros canónicos en dos grupos, distinguiendo entre textos *protocanónicos* y *deuterocanónicos*. Según Sixto, los libros que los protestantes llaman apócrifos pertenecen a la segunda categoría. De estos dice:

> Los libros canónicos de segundo orden (que antiguamente eran llamados eclesiásticos y que ahora nosotros llamamos deuterocanónicos) son aquellos sobre los cuales, puesto que no llegaron al conocimiento de toda la Iglesia inmediatamente en los tiempos de los apóstoles, sino mucho después, hubo en algún momento opiniones divergentes entre los católicos.

Un poco antes de esta cita, Sixto explica que los deuterocanónicos son "posteriores", pero "no en autoridad, certeza o dignidad —pues cada uno recibe su valor y majestad del mismo Espíritu Santo—, sino en cuanto a su reconocimiento o a la época en que fueron reconocidos".[62] Es decir, se llaman deuterocanónicos porque fueron recibidos más tarde que los demás; no obstante, son canónicos al mismo nivel que estos. Hoy en día, los católicos utilizan este término con el mismo sentido para referirse a este conjunto de libros.[63]

---

sentes en la cuarta sesión pronunciarse definitivamente sobre los libros apócrifos, sino simplemente reafirmar la lista de Florencia y dejar abierta la cuestión de la disputa acerca de ellos que remontaba a la época patrística. Sin embargo, el decreto en sí no refleja esta intención sino que se expresa de manera contundente (*Trent: What Happend at the Council* [Cambridge, MA: Belknap Press, 2013], 90–91).

61 Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, 3.5.8. Calvino cita erróneamente 1 Mac, aunque se refiere al texto de 2 Mac. Curiosamente, Calvino reconoce que Agustín recibió el libro de Mac como canónico, pero incluye una cita suya que sugiere que lo hizo con un grado de confianza menor que el de la Ley, los Profetas y los Salmos.

62 Sixto de Siena, *Bibliotheca sancta*, tomo 1 (Venice: apud Franciscum Franciscium Senensem, Ioan. Gryphius, 1566), 10.

63 Cabe notar que Sixto incluye porciones del NT en la clasificación deuterocanónica, como el final del Evangelio de Mc, y libros como Heb y Stg. También establece una tercera categoría llamada *apócrifa* que incluye libros cuyos autores no se saben con certeza, como 3 y 4 Mac.

2.9.3. Confesiones y Biblias protestantes

Las confesiones reformadas inicialmente siguieron la distinción entre libros canónicos y libros útiles de lectura, pero con un poco más de contundencia. Por ejemplo, la Confesión Belga (1561), tras alistar los libros canónicos, comienza en el artículo VI diciendo: "Distinguimos entre estos santos libros y los apócrifos". Continúa con una lista de los apócrifos y concluye el artículo diciendo: "La iglesia puede sin duda leer estos libros y aprender de ellos hasta donde concuerden con los libros canónicos. Pero no tienen tal poder y virtud como para que uno pueda confirmar a partir de su testimonio ningún asunto de fe o de la religión cristiana. Mucho menos pueden disminuir la autoridad de los otros libros santos".[64] La confesión anglicana de los 39 Artículos (1562) afirma lo mismo e incluso menciona el nombre de Jerónimo (art. IV).

Con el paso del tiempo, los protestantes empezaron a marginar aún más los libros apócrifos. El uso en la liturgia fue menor. En el siglo XVII, la Confesión de Fe de Westminster en su primer capítulo no incluye ninguna lista de los libros apócrifos y comenta: "Los libros comúnmente llamados apócrifos, por no ser de inspiración divina, no forman parte del canon de las Santas Escrituras y, por lo tanto, no son de autoridad para la Iglesia de Dios ni deben aceptarse ni usarse sino de la misma manera que otros escritos humanos".[65]

Sin embargo, las Biblias impresas por protestantes incluían los libros apócrifos hasta 1826. En este año, la *British and Foreign Bible Society* decidió dejar de financiar la impresión de Biblias que los incluían. A partir de mediados del siglo XIX, la mayoría de las Biblias protestantes se imprimieron sin incluir los libros apócrifos, incluida la Reina–Valera, que habitualmente se imprime sin ellos desde mediados del siglo XIX.

3. Conclusión

3.1. El estado de la cuestión

Hemos visto que los libros apócrifos han recibido una acogida mixta a lo largo de la historia de la Iglesia. En la Iglesia primitiva, a veces fueron parafraseados y citados en escritos y empleados en las liturgias. Sin embargo, no gozaron de una aceptación canónica clara, ya que varios teólogos los excluyeron de las listas de los libros del Antiguo Testamento. No aparecen en ninguna lista formal hasta el siglo IV.

La discrepancia entre Jerónimo y Agustín representa un momento importante, pues evidencia la existencia de dos alternativas respecto de los contornos del canon veterotestamentario al final del siglo IV. Ambas tendencias continuaron manifestándose a lo largo de la Edad Media. No obstante, la declaración de Trento de 1546 definió definitivamente el canon católico, incluyendo los libros deuterocanónicos. Posteriormente, las confesiones protestantes relegaron explícitamente los libros apócrifos a un nivel inferior y, finalmente, dejaron de imprimirse en las Biblias protestantes.

64 Confesión Belga, art. 6.

65 Confesión de Fe de Westminster, 1.3.

3.2. Resumen de las evidencias

Los católicos argumentan que los apócrifos deben aceptarse como canónicos porque:

- Se incluían en la tradición de la Septuaginta, la versión de la Biblia más utilizada por los cristianos de los primeros siglos.
- Fueron usados por varios padres de la Iglesia, a veces citados como "Escritura".
- Aparecen en listas del canon veterotestamentario en sínodos tan tempranos como los de finales del siglo IV y en autores destacados como Agustín.
- El canon más amplio gozaba de considerable respaldo en Occidente a finales de la Edad Media.

No obstante, los protestantes responden diciendo que:

- Resulta más natural concluir que el canon judío estaba prácticamente cerrado en los días de Jesús y que no incluyó ningún libro apócrifo. Este habría sido el canon que Jesús heredó.
- Los autores bíblicos nunca citaron los apócrifos como Escritura, solo los libros del canon hebreo.
- Los autores cristianos tardaron casi dos siglos en empezar a usarlos en sus escritos y, cuando lo hicieron, su uso fue muy limitado en comparación con el de los libros del canon hebreo.
- Las listas más antiguas del canon del Antiguo Testamento no incluían los apócrifos.
- Autores cristianos destacados los relegaron a un nivel de autoridad inferior al de los libros del canon hebreo, señalando que eran útiles para la edificación, pero no para establecer la doctrina.
- Los reformados argumentaron, además, que contienen errores doctrinales evidentes en comparación con los libros del canon hebreo.

3.3. El lugar de los libros apócrifos en el mundo protestante

Aunque los protestantes han optado por no publicar los libros apócrifos en sus Biblias, históricamente no solían censurarlos ni incluirlos en listas de libros prohibidos. Los reformadores no los consideraron inspirados, pero a la vez afirmaron que su lectura puede resultar útil. En palabras de A. Messmer, "no son libros inspirados, pero pueden ser libros inspiradores".[66] Ellos aportan de dos formas.

En primer lugar, nos proporcionan mucha información sobre el contexto histórico y lingüístico del Nuevo Testamento. Son una fuente histórica importante. Los comentarios bíblicos de diversas tradiciones se refieren a ellos con frecuencia en este sentido.

En segundo lugar, aunque no son fiables como regla de fe (debido a sus anomalías doctrinales), a veces aportan destellos de reflexión teológica acordes con el Antiguo Testamento. Un ejemplo es el capítulo 2 del Eclesiástico, que evoca en el lector

66 Andrés MESSMER, *Católico, pero no romano* (Barcelona: CLIE, 2025), 68.

un salmo bíblico. En su autobiografía, Juan Bunyan explica que encontró consuelo en el capítulo 2 del Eclesiástico, aunque no es canónico, porque resume bien las auténticas promesas de Dios. El texto dice: "Fíjense en lo que sucedió en otros tiempos: nadie que confiara en el Señor se vio decepcionado" (v. 2). La postura de muchos protestantes hoy en día es que los libros apócrifos deben usarse como otros escritos humanos: se puede aprender de ellos cuando resumen bien la enseñanza bíblica.

RET (2026) 5:1, 100–115

Perdonar a tu prójimo: Una lectura comparativa de Mateo 6:12 y Sura 3:134

Michael A. Haller

Michael A. Haller (ThM, STH Basilea) es profesor invitado de religiones del mundo en IGW e ISTL International (Suiza), de misiones en SBT Beatenberg (Suiza) y de Nuevo Testamento en el Bible College for Mission Training Cornerstone (Países Bajos). Es líder de movilización misionera en Europa con WEC International. michael.haller@wec-int.org

Resumen: Este artículo compara la noción del perdón en la Biblia y en el Corán, centrándose especialmente en Mateo 6 y en la Sura 3. Ambos textos ponen de relieve la importancia del perdón; sin embargo, la Biblia fundamenta el perdón humano en el perdón divino y le otorga un papel central, mientras que el Corán basa el perdón divino en el perdón humano y le otorga un papel secundario frente a la unicidad y la justicia de Dios.

La globalización, la migración y la presencia creciente de musulmanes en contextos occidentales marcados por la tradición judeocristiana han situado las relaciones entre cristianos y musulmanes en el centro de los debates teológicos. Es necesario explorar las creencias, las preguntas y la crítica del islam para poder adquirir una nueva perspectiva de nuestra propia identidad cristiana y, al mismo tiempo, encontrar nuevas formas de expresarla ante una audiencia musulmana. Aunque las ciencias sociales han llevado a cabo numerosas investigaciones sobre el concepto del perdón en las relaciones humanas, una lectura comparativa de los textos en los que los dos protagonistas del cristianismo y el islam abordan este tema parece ser un territorio aún inexplorado. Se han llevado a cabo varios intentos de armonizar las enseñanzas de Jesús con las de Mahoma. Desde una perspectiva cristiana, un estudioso concluye:

> Si cristianos y musulmanes están verdaderamente comprometidos y se someten al camino de Dios, les corresponde recorrer el camino del perdón y la reconciliación. Jesús lo resumió así cuando dijo "Perdonad, y seréis perdonados" (Lc 6:37). Así mismo, sería cierto decir "reconciliaos, y seréis reconciliados" porque, al fin y al cabo, el llamado es a "reconciliarnos con Dios" (2 Cor 5:18) lo cual constituye la esencia tanto de la tradición cristiana como de la musulmana.[1]

1 Sigvard VON SICARD, "Forgiveness and Reconciliation Through the Lenses of the Bible and the Qur'an", en *World Christianity in Muslim Encounter: Essays in Memory of David A. Kerr*, tomo 2, ed. Stephen R. GOODWIN (Londres: Continuum International Publishing Group, 2009), 39.

Y desde el punto de vista musulmán, un experto en estudios islámicos refiere una ocasión en la que Mahoma estuvo a punto de ser lapidado hasta la muerte:

> Según fuentes islámicas, un ángel se le apareció y le dijo: "Tu Señor te pregunta si quieres que Él los destruya a todos arrojando estas montañas sobre su ciudad". Pero el profeta respondió: "Mi Señor, perdónalos. No saben lo que hacen […]". Aquí el profeta se hace eco de lo que Jesús dijo sobre sus perseguidores: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen".[2]

¿Compartía Mahoma, en esencia, su punto de vista sobre el perdón humano con Jesús? En otras palabras, ¿transmitieron ambos el mismo mensaje? ¿Cómo se relacionan entre sí las enseñanzas de Jesús y las instrucciones de Mahoma al respecto? Este artículo analiza el tema del perdón en las relaciones humanas en el Sermón del Monte y en la Sura 3 —dos sermones cuyo propósito es la formación de una nueva comunidad frente a otras religiones. Partiendo de un enfoque literario, este ensayo se centra principalmente en el análisis de los textos dentro de sus respectivas tradiciones religiosas, más que en su origen y evolución. En primer lugar, se analizará la visión que tenían Jesús y Mahoma del perdón humano. La segunda parte se dedica a poner de relieve las similitudes y contrastes entre ambas visiones. En una tercera sección se expondrán algunas reflexiones contemporáneas seleccionadas sobre el perdón humano, tanto en el cristianismo como en el islam.

I. El perdón humano

1. En Mateo 6

El Sermón del Monte ha sido calificado como un manifiesto de una "contracultura cristiana".[3] La descripción que hizo Jesús de la nueva comunidad en el reino de Dios contrastaba notablemente, por un lado, con las naciones paganas y, por otro, con los escribas y fariseos (judíos). Los paganos se diferencian de los hipócritas en que son ajenos a la comunidad, mientras que los hipócritas forman parte de ella. En Mateo 6:1–18, Jesús ofrece instrucciones cúlticas en relación a los tres actos de culto más importantes de la tradición judía: la limosna, la oración y el ayuno. Su principal preocupación es la justicia de las personas (Mt 6:1) y su relación con las actividades religiosas.

El pasaje de Mateo 6:5–15 trata sobre la oración y el perdón. El Padrenuestro (Mt 6:9b–13), como liturgia muy antigua, ocupa un lugar central no solo de la enseñanza sobre el culto, sino también del Sermón del Monte en su conjunto. Proporciona un modelo que sus seguidores deben imitar. La oración consta de tres partes: la invocación, dos series de tres peticiones y una doxología. La primera serie de peticiones tiene que ver con los deseos de Dios, mientras que la segunda se refiere a las necesidades humanas. La quinta petición (Mt 6:12) trata del tema del perdón: "Y

2 Zeki SARITOPRAK, "Reconciliation: An Islamic Theological Approach", en *Reconciliation in Interfaith Perspective: Jewish, Christian and Muslim voices,* ed. R. BIERINGER y D. J. BOLTON (Lovaina: Peeters, 2011), 85.

3 John R. W. STOTT, *The Message of the Sermon on the Mount (Matthew 5–7): Christian counter-culture* (Leicestershire; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1985), 19.

perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores".[4]

Inmediatamente después del Padrenuestro, el evangelista ofrece una interpretación teológica de esta petición, una norma de la ley religiosa relativa al perdón de los pecados (Mt 6:14–15): "Porque si perdonáis a los hombres sus transgresiones, también vuestro Padre celestial os perdonará a vosotros. Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras transgresiones".

En el Evangelio de Mateo, la terminología griega utilizada para describir el concepto de perdón humano está relacionada con *aphiēmi* y sus cognados. Encontramos el verbo *aphiēmi* 12 veces[5] y el sustantivo *aphēsis* una.[6] Originalmente, esta palabra conlleva la idea de "expulsar", literal y figurativamente; en su sentido más amplio, desde "lanzar" hasta "liberar". Tanto el verbo como el sustantivo, más infrecuente, se utilizan en el sentido jurídico de "liberación" de un cargo, del matrimonio, de una obligación, etc., así como de una deuda o de un castigo, aunque nunca en un contexto religioso.[7]

En la Septuaginta rara vez se utilizaba para referirse al concepto del perdón de los pecados. No obstante, la literatura del judaísmo helenístico sugiere que el término *aphiēmi* está estrechamente relacionado con la idea de Dios perdonando pecados por su misericordia. Josefo utiliza el término *aphēsis* para describir el perdón humano en *Guerra* 1.481, aunque principalmente en el sentido de liberación.[8] En el Nuevo Testamento el verbo aparece 146 veces, de las cuales en 45 ocasiones tiene el significado de *cancelar*, *perdonar*, *remitir* (pecados o deudas).[9] Johannes Louw y Eugene Nida lo clasifican como un subdominio de reconciliación y perdón. Este campo semántico contiene significados opuestos a hostilidad y conflicto. Para ellos el énfasis del significado del término *aphiēmi* "recae en la culpa del infractor y no en la propia infracción. El hecho de la infracción no se deshace, pero la culpa derivada de dicho hecho es perdonada. Perdonar, por tanto, significa esencialmente eliminar la culpa derivada de la infracción".[10]

En la quinta petición, la expresión *aphiēmi* en conexión con *opheilēma* procede del ámbito empresarial y jurídico. Se utiliza como metáfora del tema religioso del pecado y el perdón de pecados. En consecuencia, el pecado es descrito como obligaciones que los seres humanos tienen para con Dios y para con los demás, más que

4 Las citas bíblicas han sido tomadas de la versión LBLA.

5 Mt 6:12, 14–15; 9:2, 5–6; 12:31–32; 18:21, 27, 32, 35.

6 Mt 26:28.

7 Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH y Geoffrey W. BROMILEY (eds). *Theological Dictionary of the New Testament* [de aquí en adelante, *TDNT*] (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 509.

8 KITTEL, *TDNT*, 510.

9 Barclay M. NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

10 Johannes P. LOUW y Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament: based on semantic domains* (Nueva York: United Bible Societies, 1996).

como violaciones de tabúes o transgresiones de códigos legales.[11] Perdonar significa, básicamente, restaurar una relación entre dos partes, que se ha roto debido a obligaciones pendientes y no cumplidas. Cabe destacar la correlación directa entre el perdón divino y el humano, así como la conexión entre la oración y el perdón hacia los demás. En su comentario sobre Mateo 6:12, Hans D. Betz señala: "El hecho de que se haya interpuesto una apelación significa que, como peticionarios somos incapaces de saldar nuestra deuda por nosotros mismos […]. Si el v. 12a presenta una apelación por aquello que no podemos conseguir por nosotros mismos, el v. 12b afirma como hecho que nosotros hacemos (y debemos hacer) lo que podemos hacer".[12]

Esto se explica con más detalle en la parábola que Jesús contó en respuesta a la pregunta de Pedro sobre cuántas veces debía perdonar a su "hermano" (Mt 18:23–35). Transmite el siguiente mensaje (Mt 18:33–35): "'¿No deberías tú también haberte compadecido de tu consiervo, así como yo me compadecí de ti?' Y enfurecido su señor, lo entregó a los verdugos hasta que pagara todo lo que debía. Así también mi Padre celestial hará con vosotros, si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano".

Jesús exige claramente a sus seguidores que perdonen a los demás. Se trata de un imperativo ético cristiano. Sin embargo, sería errado presuponer que podemos reclamar el perdón divino por el mero hecho de perdonar a nuestros deudores. Esto equivaldría a una especie de justicia basada en las obras. A la luz de la parábola del siervo que no quiso perdonar, el generoso don del perdón de Dios siempre precede a la exigencia de un comportamiento ético por parte del ser humano. Por lo tanto, la persona que ha recibido la gracia de Dios (*gratia praeveniens*) concederá, en señal de gratitud, el perdón a quienes le ofendan (acción consecuente). Quien no perdona a los demás, menosprecia el inmenso perdón de Dios y no lo merece.

La exigencia de Jesús de no tomar venganza de quien nos haga mal (Mt 5:39) no debe interpretarse como la abolición de la *lex talionis*. Él claramente defendió este principio de justicia (Mt 7:1). Lo que Jesús tenía en mente era el ámbito de las relaciones personales. Sus seguidores fueron llamados a tener una actitud hacia los malhechores basada en el amor, no en la justicia, que renuncia a la venganza personal y deja la justicia en manos de Dios y de la institución ordenada por Dios, que está motivada por la determinación de buscar el bien supremo de alguien y nunca por el deseo de causarle daño.

2. En Sura 3

A diferencia de las suras mequíes, las suras mediníes aún no han sido estudiadas en profundidad en lo que respecta a su forma y contenido. Su cronología exacta constituye otro campo de investigación. En resumen, sus temas principales se refieren a resoluciones jurídicas detalladas, al debate con judíos y cristianos y a las campañas militares. Según la tradición musulmana, la sura Āl 'Imrān (Sura 3) fue revelada en Medina en los años 624 y 625. La Sura 3:123 parece aludir a la victoria

11 Hans Dieter BETZ y Adela Y. COLLINS, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 403.

12 BETZ y COLLINS, *The Sermon on the Mount*, 403.

de Badr, mientras que los versículos 3:155–174 a la derrota en Uhud. Neal Robinson ha defendido que, en su forma actual, la Sura 3 "constituye una respuesta única y multifacética a la amenaza de la apostasía que se cernía sobre la comunidad musulmana tras la debacle de Uhud".[13] Por tanto, refleja la formación de una comunidad islámica en conflicto con las comunidades judía y cristiana.

El siguiente pasaje, los versículos 130–136, relaciona el perdón de Dios con el perdón de los hombres. Algunos estudiosos sugieren que Mahoma recibió la revelación de estos versículos en una etapa tardía de su vida porque introduce la prohibición de la usura (véase 2:275ss.; 30:39; 4:161).

> [130] ¡Oh, creyentes! No se beneficien de la usura duplicando y multiplicando los intereses, y tengan temor de Dios, pues solo así tendrán éxito. [131] Y tengan temor de un fuego que ha sido reservado para los que niegan la verdad. [132] Obedezcan a Dios y al Mensajero, que así alcanzarán la misericordia. [133] Y apresúrense a buscar el perdón de su Señor y un Paraíso tan vasto como los cielos y la Tierra, que ha sido reservado para los que tienen consciencia de Dios [y cumplen la ley], [134] [que son] aquellos que hacen caridad, tanto en momentos de holgura como de estrechez, controlan su enojo y perdonan a las personas, y Dios ama a los que hacen el bien. [135] Aquellos que al cometer una obscenidad o injusticia invocan a Dios pidiendo perdón por sus pecados, porque saben que solo Dios perdona los pecados, y no reinciden a sabiendas. [136] Su recompensa será el perdón de su Señor y jardines por donde corren ríos, en los que estarán eternamente. ¡Qué hermosa es la recompensa de quienes obran correctamente![14]

En el Corán, la raíz árabe *ġafara/ yaġfiru* —perdonar, conceder el perdón— es, con diferencia, la más importante. Etimológicamente, la palabra tiene el significado de "cubrir, velar, ocultar". Cubrir el pecado de alguien es una prerrogativa exclusiva de Dios (3:135). Solo él concede *maġfira*, perdón (3:133 y 136). *Ġafūr* y *ġaffār*, muy clemente, son dos de sus nombres. La humanidad, por su parte, está llamada a pedir perdón a Dios por sus pecados (3:135). Solo Mahoma puede suplicar perdón para otros.[15] Para recibir el perdón de Dios, el hombre tiene que cumplir ciertas condiciones, como el arrepentimiento, la fe, el temor a Alá, la obediencia a Mahoma, las buenas obras, etc. Sin embargo, la frase "Él perdona a quien quiere y castiga a quien quiere" (es decir, sin condiciones ajenas a su poder) aparece nada menos que siete veces en el Corán (3:129).[16] En conjunto, estos versículos sugieren que el Corán describe una idea ambivalente del perdón de Dios.

Otro término que describe el concepto del perdón es el verbo *ṣafaḥa /yaṣfaḥu*, que significa "apartarse de las personas (para pasar por alto sus faltas)".[17] A menudo se utiliza en relación al juicio de Dios, por ejemplo en Sura 15:85: "La Hora se aproxima, así que tú disculpa (a los que niegan el mensaje) y trátalos de buena

13 Neal ROBINSON, "Sura Āl 'Imrān and Those with the Greatest Claim To Abraham", *Journal of Qur'anic Studies* 6 no 2 (2004): 1.

14 Las traducciones vienen de www.quran.com.

15 Corán 4:64.

16 Corán 2:284; 5:18, 40; 17:45; 29:21; 48:14.

17 Arne A. AMBROS, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden: Reichert, 2004).

manera".[18] Parece que la acción requerida consiste en actuar con moderación a la hora de pasar por alto las faltas humanas, teniendo en cuenta la decisión final de Dios, más que el conceder un perdón auténtico. Esto bastará para ilustrar el punto, ya que la raíz no aparece en la Sura 3.

La tercera raíz que denota perdón humano es *ʿafā/ yaʿfū* que, literalmente, significa "borrar, eliminar". La palabra se usa para referirse al viento que sopla en el desierto y que borra todas las huellas. En el Corán aparece únicamente en el sentido de "olvidar (las faltas de las personas), conceder perdón, renunciar a un derecho"[19], por ejemplo, quien sea absuelto de algo (del castigo) por su hermano.[20] La formas que derivan de esta raíz aparecen 35 veces en el Corán y describen tanto la acción divina como la humana, por ejemplo, Dios es más clemente y dispuesto a perdonar.[21]

En el versículo 3:134 encontramos *ʿafin* como el plural del participio activo *ʿafi*, *uno que perdona*, que significa "aquellos que perdonan las ofensas de las personas".[22] Esta palabra aparece en una enumeración de buenas obras. Toshihiko Isutzu la atribuye al campo semántico del bien y el mal. Según él, "hacer el bien", que aparece en 3:134 como término genérico para referirse a las personas justas, representa uno de los conceptos éticos clave en el Corán: "En el uso coránico propiamente dicho esta palabra se aplica principalmente a dos clases concretas de 'bondad': la profunda piedad hacia Dios y todas las obras humanas que se derivan de ella y las acciones motivadas por el espíritu de *ḥilm*".[23] Así, el perdón humano es el epítome de la virtud de *ḥilm*, que consiste en amabilidad, bondad y paciencia.

Las tres raíces aparecen en la Sura 64:14: "¡Creyentes! Sus cónyuges o sus hijos pueden convertirse en sus enemigos. Tengan precaución: Pero, si pasan por alto *taġfirū* (sus faltas), son tolerantes con ellos *taṣfaḥu* y los perdonan *taʿfū* sepan que Dios es perdonador y misericordioso".

Yūsuf ʿAli hace la siguiente síntesis:

> En el Corán se utilizan tres palabras con un significado similar a "perdonar", pero cada una con un matiz diferente. ʿAfā (aquí traducida como "perdonar") significa olvidar, borrar de la mente. Ṣafaḥa (aquí traducida como "pasar por alto") significa apartar la mirada, ignorar, tratar un asunto como si no nos afectara. Ghafara (que no aparece en este versículo) que significa encubrir algo, tal y como hace Dios con nuestros pecados mediante Su gracia: esta palabra es especialmente adecuada en el atributo divino de Ghaffār. Aquel que perdona una y otra vez.[24]

---

18 Corán 2:109; 5:13; 24:22; 43:89; 64:14.

19 AMBROS, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic.*

20 Corán 2:178.

21 Corán 58:2.

22 Elsaid M. BADAWI y Muhammad Abdel HALEEM, *Dictionary of Qur'anic Usage* (Brill Online, 2013). http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/fw-SIM_001160, accedido el 09 de julio de 2014.

23 Toshihiko IZUTSU, *Ethico-religious Concepts in the Qurān* (Montreal; Ithaca, NY: McGill-Queen's University Press, 2002), 224–225.

24 Yūsuf ʿALI, *The Meaning of the Holy Qur'ān* (Beltsville, MA: Amana Publications, 1997), comentario sobre Corán 2:109.

Al comentar el versículo 3:134 Yūsuf ʿAli destaca que los justos "no culpan a otros. Aun cuando tal culpa es justa y la corrección necesaria, sus mentes son libres del resentimiento, pues perdonan y cubren las faltas de otros". Tanto Yūsuf ʿAli como Muhammad Asad traducen la palabra árabe para personas, *al-nās,* como "(todos) los hombres y los semejantes", adoptando así una perspectiva universal. Consideran que el perdón humano es una capacidad positiva de la naturaleza humana y una muestra de buen carácter.

Al igual que en el caso del Evangelio, debemos analizar brevemente cómo entiende el Corán de la *lex talionis*. El Corán adoptó el principio bíblico de la represalia equivalente *qiṣāṣ* (2:178), dejó cierto margen para la compensación económica *diya* (5:45) y también dejó abierta la opción del perdón: "La ofensa debe ser retribuida por una pena equivalente, pero quienes sepan perdonar y acepten conciliar serán recompensados por Dios. Él no ama a los injustos" (42:40).

En otras palabras, quien perdone y no exija un castigo justo (sino que, en su lugar, acepte una cantidad de dinero como indemnización por las lesiones físicas), será recompensado por Dios. Perdonar (la raíz árabe es *ʿafā*), en este contexto, se presenta como una virtud opcional, pero sumamente deseable. Zeki Saritoprak lo resume bien: "Como indica el versículo, el Corán presenta el perdón como una hermosa acción que agrada a Dios".[25]

Desde una perspectiva musulmana, M. Mahdi Allam hizo el concepto de perdón en el Corán más accesible para los estudiosos occidentales, en un intento de conciliar el código coránico del castigo con su enfoque del perdón. Distingue entre tres niveles de comportamiento ético ideal, a saber, el de Dios, el del profeta y el del mejor de los hombres, el más piadoso. Al analizar los versículos que se refieren a la persona común, sostiene que la enseñanza sobre el perdón humano en el Corán no se presenta en forma de mandamiento, sino más bien como firme recomendación, teniendo en cuenta tanto los intereses personales del hombre como los de la sociedad.[26] No se espera que los musulmanes perdonen incondicionalmente (antes de comprobar que se les hace justicia).[27]

II. Similitudes y contrastes

1. Similitudes

No cabe duda de que Jesús y Mahoma comparten algunos puntos en común a pesar de sus diferencias teológicas. Es necesario acoger estos puntos en común si queremos que el dialogo entre cristianismo e islam sea positivo, justo y fundamentado. Compararemos los dos textos siguientes:

> Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores. (Mt 6:12)

25 SARITOPRAK, "Reconciliation", 83.

26 Mahdi ALLAM, "The Concept of Forgiveness in the Qu'ran", *Islamic Culture* 41 no 3 (1967): 139–153.

27 Mohammed ABU-NIMER e Ilham NASSER, "Forgiveness in The Arab and Islamic Contexts", *Journal of Religious Ethics* 41 no 3 (2013): 474–494.

> Aquellos que hacen caridad, tanto en momentos de holgura como de estrechez, controlan su enojo y perdonan a las personas, y Dios ama a los que hacen bien. (Sura 3:134)

Ambos textos comparten el carácter didáctico del contexto. Usan una terminología que alude al perdón humano. Abordan el comportamiento en el ámbito de las relaciones personales, no en el contexto de un tribunal. Estimulan notablemente a los seres humanos a perdonar a otros sus ofensas, haciendo así hincapié en la realidad de mal y el pecado humano, en la necesidad de restablecer las relaciones y en la capacidad humana para hacerlo.

El perdón humano se considera un concepto muy positivo que abarca a todas las personas, independientemente de su afiliación religiosa. Es un imperativo ético (que se dirige a todos), un paso hacia la reconciliación (que no compromete el concepto de justicia) y una contribución a la coexistencia pacífica (que trata a todos los individuos creados por Dios con la dignidad que les corresponde). Ambos versículos dejan claro que Dios aprecia el perdón humano. Este representa un gesto hermoso. De hecho, los textos y sus contextos inmediatos establecen una fuerte conexión entre el perdón divino y el humano.

No solo el Evangelio, sino también el Corán presentan a Dios como el más clemente. Él perdona la maldad humana. La generosidad de su perdón es un acto de misericordia. Por lo tanto, tanto Jesús como Mahoma señalan a la *imitatio Dei* como el camino para ofrecer perdón y misericordia. Ambos protagonistas se convierten así en el paradigma del perdón para los creyentes.

2. Contrastes

"Explorar otra tradición debería poner de manifiesto no solo las similitudes, sino también los contrastes: y eso es precisamente lo que significa hacer comparaciones".[28] Esta declaración de Ninian Smart servirá de punto de partida para las siguientes reflexiones. Analizaremos diferentes aspectos, es decir, el contexto, los fundamentos y la motivación del perdón humano.

Mateo 6:12 se inscribe en el contexto de la adoración en general y de la oración en particular. Jesús enseña a sus seguidores que su relación con Dios influye directamente en su relación con su prójimo. El perdón de Dios siempre precede al perdón humano. Este último es consecuencia del primero. Por lo tanto, la acción misericordiosa de Dios se sitúa en el origen de la ética.

Por otro lado, la Sura 3:134, debe entenderse en el contexto de la ética social. El versículo enumera una serie de buenas obras, entre las que se encuentra el acto del perdón humano. Podemos deducir del pasaje que Dios no solo se agrada de este comportamiento, sino que además promete recompensa por él —el perdón escatológico de Dios. Esto sugiere que el perdón humano puede influir en el perdón de Dios. El primero puede considerarse una reivindicación del segundo. La ética surge de la ley revelada de Dios.

---

28 Ninian SMART, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1983), 19.

En ambos textos existe un fuerte vínculo entre el perdón divino y el humano, lo que sugiere que el primero constituye la base del segundo. Aunque con la excepción de la Sura 9, las 114 suras comienzan con la declaración: "En el nombre de Dios, el compasivo, el misericordioso", el tema del perdón de Dios en el Corán es secundario respecto a sus temas principales, que son la unicidad de Dios y su justicia. Para Jesús, sin embargo, este tema ocupa el corazón de su mensaje.

En un artículo reciente sobre la cosmovisión cristiana trinitaria, J. Scott Horell analiza el marco del perdón tanto en el cristianismo como en el islam: "Dado que el Dios de la Biblia es trino, es suficientemente 'grande' para ser a la vez tanto perfectamente justo como perfectamente misericordioso para con todos los que confían en el Hijo".[29] Por otro lado, en el islam los creyentes deben encomendarse a la misericordia de Dios sin saber si la recibirán o no. Horell señala que "todos los musulmanes creen que Dios perdona, pero la pregunta es: ¿cómo?".[30]

Cuando Jesús se encontró con un paralítico, le dijo: "Hijo, tus pecados te son perdonados".[31] La audiencia interpretó, con razón, esta afirmación como una pretensión de ser Dios, mientras que el paralítico la entendió como una garantía absoluta del perdón de Dios aquí y ahora. Mahoma, por su parte, presentó a un Dios cuyo perdón solo puede (o no) recibirse en el futuro. La Sura 3:136 ilustra bien este punto: "Su recompensa será el perdón de su Señor y jardines por donde corren ríos, en los que estarán eternamente. ¡Qué hermosa es la recompensa de quienes obran correctamente!" Debido a la absoluta soberanía de Dios, la humanidad no puede predecir lo que sucederá, ni puede dictar el comportamiento de Dios. Sin embargo, el Dios del Evangelio se ha comprometido a perdonar de inmediato a quienes se vuelven a él con fe.

La diferencia más notable radica en el fundamento sobre el que Dios perdona los pecados. En el Corán, lo hace por su poder y omnipotencia, pero en el Evangelio, Dios perdona el pecado por su sacrificio expiatorio, que pone de manifiesto la perfección tanto de la justicia como de la misericordia de Dios. El Dios justo exige que el pecado sea expiado y, a continuación, en la persona de su único Hijo, él mismo lleva a cabo la expiación de los pecados del mundo. Por esta razón, ha demostrado ser un Dios misericordioso.

La postura coránica, por el contrario, sostiene que la expiación del pecado es "lo que hombres y mujeres hacen con su propio pecado a través del arrepentimiento y la expiación, a través de oraciones, ayunos, de compartir su riqueza con los pobres, etc.".[32] Otro contraste llamativo parece ser la razón del perdón. El Dios del Evangelio perdona por amor, mientras que el Dios del Corán ofrece perdón en virtud de su soberano poder.

Podemos observar otra diferencia notable en la motivación del perdón humano. Según Mateo 6:12, la persona que ha recibido el perdón de Dios perdonará las ofensas a los demás por generosidad, gratitud y conciencia de su propia deuda. Jesús

29 J. Scott HORELL, "In the Name of the Father, Son, and Holy Spirit: Toward a Transcultural Trinitarian Worldview", *Evangelical Review of Theology* 38 no 2 (2014): 135.

30 HORELL, "In the Name of the Father, Son, and Holy Spirit", 134.

31 Marcos 2:5.

32 Mahmoud AYOUB e Irfan A. OMAR, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007), 94.

profundizó en este tema en la parábola del siervo que no quiso perdonar (Mt 18:23–35). En una reciente exégesis de esta parábola, Jesper Tang Nielsen señala que el siervo, a pesar de que se le ha condonado su enorme débito, sigue en deuda con el rey, ya que, en realidad, es a él a quien le debe toda su existencia.[33]

En el reino de la generosidad, el don del perdón debe transmitirse por gratitud y no intercambiarse por interés. Cuando el siervo es quien rompe la relación, el rey exige justicia. En otras palabras, la persona que niega el perdón a otros o lo trata como moneda de cambio ha roto la cadena de generosidad. Vemos que el perdón incondicional entre las personas tiene su origen en el perdón incondicional de Dios.

La Sura 3:134 sugiere que el perdón humano es una expresión de la bondad, la piedad y el poder humanos. El campo semántico apunta a una virtud que brota de un buen carácter humano. El perdón humano se considera una buena obra practicada por gente piadosa (no por pecadores), una acción encomiable y un comportamiento ejemplar. Promete recompensa aquí y ahora. Tal hermosa acción no solo goza de la gratitud y el reconocimiento de los demás, sino que también puede ofrecer la esperanza de la aprobación y el perdón de Dios. La Sura 3:135–136 va aún más allá y sugiere que todos los musulmanes creyentes reciben el perdón y el acceso al Paraiso si se vuelven a Dios y piden su perdón:

> Aquellos que al cometer una obscenidad o injusticia invocan a Dios pidiendo perdón por sus pecados, porque saben que solo Dios perdona los pecados, y no reinciden a sabiendas. Su recompensa será el perdón de su Señor y jardines por donde corren ríos, en los que estarán eternamente. ¡Qué hermosa es la recompensa de quienes obran correctamente!

Otros versículos mediníes que relacionan el perdón de Dios hacia los seres humanos con el perdón de estos a los demás, también prometen recompensa en el Día del Juicio para aquellos que practican el perdón y castigo para quienes hacen el mal:

> 2:109: Muchos de entre la Gente del Libro quisieran que renegaran de su fe y volvieran a ser incrédulos, por la envidia que les tienen, [incluso] después de habérseles evidenciado a ellos la verdad. Pero perdonen y disculpen hasta que Dios decida[34] sobre ellos. Dios tiene poder sobre todas las cosas.
>
> 24:22: Que los que hacen obras de bien y los que tienen riqueza no juren dejar de ayudar [a los pobres debido a su participación en la calumnia a Aishah] a sus parientes, a los pobres y a quienes dejaron sus hogares por la causa de Dios, y [es mejor] que los perdonen y los disculpen. ¿Acaso no aman ser perdonados por Dios? Dios es Indulgente, Misericordioso.

De esta manera, el perdón humano es un prerrequisito esencial para el perdón de Dios en el futuro. Esta idea encuentra expresión en el Hadiz: "Narrado por Abu Huraira: El Mensajero de Alá dijo: Había un hombre que solía hacer préstamos a la gente y con frecuencia decía a su siervo: 'Si el deudor es pobre, perdónale, para que

33 Jesper Tang NIELSEN, "Das Gleichnis vom Schalksknecht – eine Ökonomie der Generosität", *Zeitschrift für Neues Testament* 16 no 31 (2013): 31–39.

34 La mejor traducción del término árabe *arm* es "decisión final".

Alá nos perdone'. Así pues, cuando se encontró con Alá (tras su muerte), Alá le perdonó".[35]

En resumen, aparte de la misericordia, la principal motivación del perdón humano parece ser el deseo de obtener el perdón divino.

III. Reflexiones contemporáneas

1. En el cristianismo

a. Catolicismo romano–Josef Ratzinger

Josef Ratzinger (1927–2022), un sacerdote alemán de la Iglesia católica romana, fue nombrado profesor de teología en varias universidades alemanas antes de ser designado arzobispo y cardenal. En 2005 fue investido como Papa Benedicto XVI y permaneció como cabeza de la Iglesia católica romana hasta 2013. Ratzinger, que anteriormente había sido un teólogo liberal, se volvió conservador y defendió las doctrinas católicas y los valores cristianos fundamentales. Ante la creciente secularización en occidente, se propuso abordar el problema de la razón y la fe. Este recorrido culminó con la publicación de una trilogía sobre Jesús de Nazaret.

En su exposición sobre la quinta petición (del Padrenuestro),[36] considera la superación de la culpa como la cuestión principal de la existencia humana. La culpa solo puede superarse a través del perdón, no mediante la venganza, que conduciría a una espiral destructiva de violencia y maldad. Según él, debido a la realidad del mal, el perdón humano tiene que ser algo más que simplemente ignorar u olvidar. La culpa debe afrontarse, sanarse y superarse. El perdón le cuesta a quien perdona, pues tiene que sufrir, asimilar y redimir el mal en sí mismo. Ratzinger hace énfasis, por un lado, en la incapacidad de la humanidad para expiar la culpa de manera efectiva y, por otro, en la capacidad de Dios para vencer el mal mediante el sacrificio de sí mismo. La cruz de Cristo es el único medio eficaz para vencer el mal. Dada la incapacidad de la humanidad, Dios toma la iniciativa para restaurar las relaciones, satisfaciendo así las demandas perfectas de misericordia y justicia "incondicionales".[37]

Para Ratzinger, los conceptos de perdón y sacrificio están estrechamente relacionados. La petición de perdón nos llama en primer lugar a ser agradecidos por el perdón de Dios y, a continuación, a estar dispuestos a sufrir y a vencer el mal por medio del amor.

---

35 Al-Bukhārī, *Sahid al-Bukhari*, trad. M. Muhsin KHAN, libro 56, número 687 (http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/056-sbt.php, accedido el 09 de julio de 2014).

36 Joseph RATZINGER–Benedicto XVI, *Jesus von Nazareth*, tomo 1 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007), 192–195.

37 Joseph RATZINGER–Benedicto XVI, *Jesus von Nazareth*, tomo 2 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2011), 153.

b. Protestantismo evangélico–John Stott

John Stott (1921–2011) fue un profesor de Biblia, líder misionero, autor de libros y cura anglicano inglés, que sirvió como rector en la Iglesia All Souls de Londres, durante 25 años. Alcanzó fama internacional debido a su papel destacado en el movimiento evangélico mundial y fue el artífice del Pacto de Lausana de 1974.

En su libro, *El Mensaje del Sermón del Monte,*[38] encontramos una clara exposición de las enseñanzas de Jesús. En su comentario sobre la quinta petición, Stott explica que el término "deuda" se usa como metáfora del pecado, ya que este merece castigo. El perdón de Dios consiste en la cancelación de la pena y de los cargos contra los seres humanos. La relación entre el perdón de Dios y el nuestro (como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores) se reflexiona en los versículos 14 y 15, que siguen al Padrenuestro:

> Esto, obviamente, no significa que el hecho de que perdonemos a los demás nos hace merecedores del derecho a ser perdonados. Se trata más bien de que Dios solo perdona al arrepentido y de que una de las principales evidencias de verdadero arrepentimiento en un espíritu perdonador. Una vez que nuestros ojos han sido abiertos para ver la magnitud de nuestra ofensa contra Dios, el daño que otros puedan habernos hecho nos parece extremadamente insignificante. Si, por el contrario, tenemos una exagerada visión de las ofensas de los demás, eso demuestra que hemos minimizado las nuestras.[39]

En su libro *La Cruz de Cristo*, Stott señala una diferencia entre el perdón humano y el divino, aunque la quinta petición establezca una analogía entre ambos. La diferencia radica en el fundamento del perdón. Él contrasta al Dios universal con los individuos particulares, así como el pecado, en el sentido de rebelión contra Dios, con las ofensas personales. Según él, Jesús puso de relieve "la imposibilidad de que quien no perdona sea perdonado y, por tanto, la obligación de perdonar de quien ha sido perdonado, tal y como se desprende claramente de la parábola de los dos deudores".[40]

En el contexto de vencer el mal con el bien, Stott desarrolla sus pensamientos sobre el perdón humano. En su opinión, el perdón concilia lo retributivo con lo reformador, ya que acepta simultáneamente la realidad del mal y el castigo que merece y busca ofrecer un nuevo comienzo y, por tanto, un cambio: "En la cruz, al exigir y, al mismo tiempo, soportar el castigo por el pecado, y así castigar y vencer al mal simultáneamente, Dios manifestó y demostró su santo amor; el santo amor de la cruz debe caracterizar nuestra respuesta a los que hacen el mal hoy en día".[41]

En suma, para Stott el perdón entre los seres humanos es una responsabilidad moral que estos tienen unos hacia otros, abarca desde las faltas leves hasta las graves y debe inspirarse en el ejemplo de Dios.

---

38 STOTT, *Sermon on the Mount*.

39 STOTT, *Sermon on the Mount*, 149–150.

40 John R. W. STOTT¸ *The Cross of Christ* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1986), 88.

41 STOTT, *The Cross of Christ*, 310.

c. Protestantismo liberal–Hans Dieter Betz

Hans Dieter Betz (n. 1931) ejerció como pastor de la Iglesia alemana reformada hasta que se trasladó a Estados Unidos en 1963 para ocupar un puesto docente en la Escuela de Teología de Claremont. En 1978 fue nombrado catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad de Chicago, donde pasó a ser catedrático emérito en el año 2000. Se dio a conocer como investigador de las cartas de Pablo, del Sermón de Monte y del Evangelio de Mateo, así como de la literatura paleocristiana y la grecorromana. Betz también lideró varios proyectos internacionales de investigación y publicación, especialmente como editor jefe de las obras enciclopédicas *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4ª ed. 1998–2007) y *Religion Past and Present* (2007–2014).

Su comentario *The Sermon on the Mount: A commentary on the Plain* recoge los conocimientos adquiridos gracias a la investigación histórico-crítica. Como ya se ha señalado, Betz concibe el perdón humano en el sentido de renunciar a aquellas obligaciones que los demás tienen para con nosotros. Los solicitantes piden a Dios que cancele sus deudas porque son completamente incapaces de saldarlas. Al presentar esta petición, esperan que Dios muestre misericordia y les conceda el perdón, que forma parte de su justicia.

Como resultado, los solicitantes deben practicar justicia también. Si no anulan y dejan sin efecto todas las deudas que otros tienen con ellos, los solicitantes se presentarían delante de Dios en un estado de injusticia. Y esto, a su vez, anularía los efectos de su petición.[42]

Para Betz el perdón humano es la responsabilidad incondicional de los seres humanos, un acto que las personas deben realizar, equivalente a una declaración oral.

2. En el islam

a. Islamismo–Sayyid Quṭb

Sayyid Quṭb (1906–1966), profesor, crítico literario y periodista, probablemente fue el activista islámico más conocido de Egipto en el siglo XX. Su comentario devocional del Corán *Fī ẓilāl al-Qurʿān* (*A la sombra del Corán*), estaba dirigido a un público amplio y promovía una comprensión del islam como un conjunto atemporal de creencias y prácticas con soluciones para todos los aspectos de la vida. La interpretación que Quṭb hacía del Corán como palabra de Dios hacía caso omiso al legado de las interpretaciones pasadas. Además, esta forma de islamismo se oponía al colonialismo occidental, al judaísmo y al cristianismo.

La exposición que hace Quṭb de la Sura 3 toma como referencia la derrota de Uhud:

> Los variados consejos que se ofrecen aquí no están del todo alejados del contexto de la batalla. Las personas no triunfan en la guerra hasta que vencen en las luchas emocionales, morales y organizativas. […] Reprimir la ira y perdonar a los demás son aspectos esenciales para la victoria, porque el autocontrol, la solidaridad y la

42 BETZ y COLLINS, *The Sermon on the Mount*, 380.

> bondad son fuerzas muy poderosas en una sociedad tolerante.[43] […] La recompensa es el perdón de Dios y la entrada en el cielo. Está ahí para ser ganado, y se invita a los creyentes a correr la carrera y a competir entre sí para conseguirlo. La recompensa está reservada para quienes temen a Dios.[44]

Al comentar el versículo 3:134, afirma:

> El versículo del Corán enfatiza que los que temen a Dios no permiten que su ira se convierta en resentimiento. Perdonan a los demás y no albergan ningún sentimiento enfermizo. Cuando la ira se reprime deliberadamente se convierte en una carga, un fuego que arde en el interior y envuelve la conciencia del hombre con su humo para nublar su visión. El perdón, sin embargo, garantiza la liberación de esa carga. Trae paz al corazón y a la conciencia, así como una transición fluida hacia un mundo más sublime.[45]

El concepto de Quṭb del perdón en las relaciones constituye una guerra espiritual, es decir, un acto de yihad (del corazón) que conduce a una yihad mayor (de la batalla), lo que da lugar al triunfo del islam. Es un comportamiento gratificante para los que temen a Dios. Al mismo tiempo es un concepto saludable que tiene que ver con el control de la ira.

b. Islam suní mayoritario–Yūsuf al-Qaraḍāwī

El egipcio Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926–2022), ha sido descrito como muftí mundial debido a que se ha labrado una presencia en la cadena de televisión Al-Jazeera, a través de sus obras y en diversas organizaciones, lo que le permite difundir su mensaje a nivel mundial.[46] Sus opiniones le sitúan dentro de la corriente mayoritaria del islam suní, denominada, en ocasiones, islamismo moderado. En su planteamiento del islam en general y de la formulación de las fatwas en particular, Qaraḍāwī trata de mantener un equilibrio entre la justicia y la misericordia. Él llama a este concepto *wasaṭiyya* (*camino medio*) que deriva de la Sura 2:143: "Hice de ustedes una comunidad moderada y justa".

En islamonline.com, la influyente página web vinculada a él, una fatwa de 2011 emitida por un erudito del Comité de Investigación del Departamento de Fatwas sobre el perdón a los demás, establece que el perdón "te reportaría un gran beneficio. Sin embargo, no es obligatorio que perdones a una persona si esta te ha hecho mal y se niega a reparar el daño devolviéndote tus derechos".[47] En una publicación de 2013, con ocasión del mes de Ramadán, se ilustra bien la relación entre el perdón de Dios y nuestro perdón:

---

43 Sayib QUTB, *Fī ẓilāl al-Qur'ān* (*A la sombra del Corán*), trad. M. A. SALAHI (Leicester: Islamic Foundation, 1999–2003), 158.

44 QUTB, *A la sombra*, 178.

45 QUTB, *A la sombra*, 179.

46 Bettina GRÄF y Jakob SKOVGAARD-PETERSEN, *Global mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī* (Nueva York: Columbia University Press, 2009), 12.

47 "Forgiving others" (http://www.islamonline.com/news/articles/153/Forgiving-others.html, accedido el 09 de julio de 2014).

> Un amigo mío envió recientemente un mensaje de texto a todo el mundo en el que decía: "Quiero que Alá perdone todos mis pecados en el mes de Ramadán pero, antes de pedirle perdón a él, pediré a mis hermanas que me perdonen si alguna vez les he hecho daño, ya sea a propósito o sin querer. Al perdonarme, os sentiréis espiritualmente elevadas e, Insha'Allah, obtendréis una recompensa de Alá". Un texto muy simple, pero muy significativo, que nos hace comprender que tanto el que perdona como la persona que pide perdón son recompensados por Alá.[48]

El perdón humano se concibe con un acto opcional que beneficia a la persona tanto en el presente como en el futuro.

c. Islam suní reformado–Mouhanad Khorchide

Mouhanad Khorchide (n. 1971) es un psicólogo palestino especializado en teología islámica y educación religiosa y actualmente preside el Centro de Estudios Religiosos de la Universidad de Münster, en Alemania. Se dio a conocer gracias a la publicación de sus libros *Islam ist Barmherzigkeit* y *Scharia—der missverstandene Gott*.

Partiendo de un enfoque contextual en la lectura del Corán, desarrolla una teología que enfatiza el amor y la compasión de Dios como principio fundamental del mensaje coránico y la aplica a la ética islámica. El Corán se lee como una carta de amor de Dios para la humanidad. De forma similar al profeta Jeremías, Khorchide puede comparar la relación entre Dios y los hombres con el amor y la compasión de una madre hacia su hijo. Esa concepción de Dios capacitará a la humanidad para actuar, asimismo, desde el amor y la compasión.

De hecho, se considera musulmán a quien acepta la invitación de Dios al amor y la compasión, independientemente de que se crea en Dios o no, y, por lo tanto, se convierte en un canal de ello. La satisfacción de las necesidades humanas —al mismo tiempo condición y expresión del amor y la compasión— constituye el eje central del mensaje coránico. Las necesidades humanas se componen de todo tipo de intereses personales, emocionales, sociales, económicos, políticos y médicos.[49]

El perdón humano se considera una respuesta necesaria a la experiencia del perdón de Dios. Quien niega el perdón a los demás, se sitúa al margen del perdón de Dios. El perdón humano no es solo el cumplimiento de un mandamiento de Dios, sino también un requisito previo para el perdón de Dios. Es el fruto de un proceso transformador que conduce a la comunión con Dios. La disposición del hombre a perdonar es también una consecuencia de su propia experiencia del comportamiento pecaminoso.

Según Khorchide la compasión humana alcanza su clímax en el perdón humano hacia los enemigos —una idea que toma prestada de la teóloga cristiana Edith Olk.[50] Para él, los versículos de la Sura 3:134–136 describen el carácter y las acciones de los piadosos. Se consideran señales de fe y el resultado de la autoreflexión, la superación

48 "Let us open our hearts in Ramadan" (http://www.islamonline.com/news/articles/2/Let-us-open-ourhearts-in-Ramadan.html, accedido el 09 de julio de 2014).

49 Mouhanad KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit: Grundzüge einer modernen Religion* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2012), 170.

50 KHORCHIDE, *Islam*, 113.

personal y la autoconciencia. El perdón humano no debería practicarse por razones oportunistas (teniendo en cuenta la recompensa o el castigo, que Khorchide interpreta como metáforas pedagógicas), sino, según Kant, como un compromiso personal, nacido del amor, en el sentido de la *imitatio Dei*. El perdón humano contribuye al proceso de formación y perfeccionamiento del carácter.[51]

IV. Siguen Existiendo Diferencias Sustanciales

Aunque podamos reconocer similitudes formales entre la visión del perdón humano de Jesús y de Mahoma, en Mateo 6:12 y en Sura 3:134 respectivamente (p. ej., usan palabras similares que constituyen un buen punto de partida para el dialogo), al analizarlas más detenidamente, se observan diferencias sustanciales importantes. Para Jesús, el perdón humano es una consecuencia del perdón de Dios, mientras que en el Corán el primero es una condición para obtener el segundo. El tema del perdón ocupa un lugar central en la vida y el mensaje de Jesús, ya que pone de manifiesto la forma en que Dios se relaciona con nosotros.

En el Corán, sin embargo, este aspecto es secundario en comparación con la unicidad de Dios y su justicia, es decir, la recompensa y el castigo. Para Jesús, el perdón incondicional entre las personas tiene su origen en el perdón incondicional de Dios. No puede decirse lo mismo del Corán, que mantiene una actitud ambivalente respecto al perdón hacia los demás.

Este artículo solo ha podido abordar algunos aspectos de la percepción que Jesús y Mahoma tenían del perdón humano. Las futuras investigaciones deberían analizar sus enseñanzas desde una perspectiva más amplia. Deberían profundizar en su concepto del pecado, el perdón de Dios y la justicia en relación con el perdón humano, así como en las condiciones, el alcance y la puesta en práctica del perdón humano.

51 Mouhanad KHORCHIDE, *Scharia—der missverstandene Gott: Der Weg zu einer modernen islamischen Ethiks* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013), 196.

RET (2026) 5:1, 116–134

Fuego y aliento: Un retrato mundial de la misión pentecostal impulsada por el Espíritu

Richard Howell

Richard Howell (PhD, Universidad Sam Higginbottom de Agricultura, Tecnología y Ciencia) es fundador y presidente del Instituto Caleb (Farruk Nagar, India). Anteriormente, sirvió como director del Seminario Bíblico Allahabad de 1990 a 1996, de 1997 a 2015 fue secretario general de la Fraternidad Evangélica de la India y de 2009 a 2019 secretario general de la Alianza Evangélica de Asia. También ha servido como vicepresidente de la Alianza Evangélica Mundial de 2006 a 2009. Es miembro fundador del Foro Cristiano Mundial.

Resumen: Este artículo ofrece un resumen de algunas de las características principales del movimiento pentecostal, que actualmente cuenta con unos 700 millones de seguidores. El texto aborda el movimiento pentecostal en América Latina, África, Asia y Occidente, y expone sus contribuciones y debilidades. El pentecostalismo no es un movimiento fácil de definir, ya que está marcado por la presencia impredecible del Espíritu de Dios.

Los movimientos que perduran son los que descentralizan el poder, de manera que el discipulado avanza al ritmo de la confianza. El pentecostalismo es un ejemplo clásico, caracterizado por comunidades pequeñas y capaces de reproducirse, con liderazgo local — y con una presencia mundial de 680–700 millones.[1] Esta vitalidad se interpreta mejor a través *del fuego y el aliento*, imágenes que la Escritura utiliza para referirse a la presencia viva de Dios: un fuego santo, que guía y purifica (Ex 3:2; 13:21; Is 6:6–7; Hch 2:3), y un aliento que da vida y renueva por medio del Espíritu (Gen 2:7; Ezq 37:9–10; Jn 20:22). Juntos, el fuego y el aliento unen al Espíritu, a la iglesia y a la misión en una sola realidad; separados, el fuego se convierte en celo abrasador y el aliento en débil calor en un mundo herido.

Esta historia también forma parte del panorama más amplio del cristianismo mundial. El centro del cristianismo se ha desplazado decisivamente hacia el sur mundial, donde las voces de África, Asia, América Latina, el Pacífico y Medio Oriente ya no son una mera nota al pie, sino que ocupan un lugar central en el presente y el futuro de la Iglesia —un regreso, en muchos sentidos, a las propias raíces del cristianismo.[2] Con demasiada frecuencia, los orígenes del cristianismo se

1 Gina A. ZURDO, Todd M. JOHNSON y Peter F. CROSSING, "Status of Global Christianity, 2024, in the Context of 1900–2050", *International Bulletin of Mission Research* 48 no 1 (2024): 28–29.

2 Philip JENKINS, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3ª ed. (Nueva York: Oxford University Press, 2011), 2–5.

narran como un fenómeno principalmente europeo; sin embargo, los estudios patrísticos corrigen el relato: África dio forma al pensamiento cristiano a través de Tertuliano y Cipriano en Cartago, Atanasio y Cirilo en Alejandría y Agustín en Hipona;[3] el cristianismo siriaco, a través de Efrén de Siria e Isaac de Nínive, añade la poesía y la sabiduría ascética que van más allá de la prosa griega y latina.[4] La labor misionera y la traducción en Armenia, Etiopía, toda Arabia y hasta Persia muestran una Iglesia que aprende a hablar muchas lenguas sin perder su esencia.[5] Si nuestra hermenéutica ignora esta realidad, la unidad sigue siendo retórica.

Antes de que el fuego se desatara sobre la calle Azusa, se había ido preparando el combustible —con paciencia y mucha oración— a lo largo de continentes y décadas. Y, cuando el fuego del Espíritu arde con fuerza, ¿qué impide que se extinga y desaparezca?

Una tierra preparada en el siglo XIX

El pentecostalismo no surgió en 1906 ni irrumpió, ya completamente formado, en la calle Azusa. Esa tierra se preparó en el siglo XIX. La enseñanza metodista de la santidad hablaba de un "segunda bendición".[6] La espiritualidad de Keswick exhortaba a una entrega más profunda y a una vida santa.[7] Los movimientos de sanidad predicaban que el Cristo resucitado satisface tanto los cuerpos como las almas. Juntos despertaron esperanzas de recibir el bautismo del Espíritu tras la conversión —y que la gente corriente viviera como si Dios estuviera realmente cerca.[8]

En la India, Pandita Ramabai (1858–1922) llevó esa esperanza a la vida pública. Una pionera erudita y lingüista brahmán que recibió a Cristo, fundó la Misión Mukti, cerca de Pune, como refugio para viudas y niñas abandonadas por la sociedad.[9] Lo que comenzó como un hogar para los marginados se convirtió en un centro de oración y avivamiento. En 1905, se desencadenó el Avivamiento de Mukti —caracterizado por confesiones profundas, lágrimas de arrepentimiento, oraciones espontáneas y el hablar en lenguas.[10] La llama que se encendió en Mukti se convirtió

3 JENKINS, *The Next Christendom*, 2–5.

4 Sebastian P. BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987), 11–18.

5 Andrew F. WALLS, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996), 3–5.

6 Melvin E. DIETER, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1980), 24–25.

7 Steven BARABAS, *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005), 30.

8 Donald W. DAYTON, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987), 115–117.

9 Pandita RAMABAI, *The High-Castle Hindu Woman* (Philadelphia, PA: Jas. B. Rodgers, 1888), 5–7.

10 H. L. RICHARD, *Pandita Ramabai's American Encounter: The Peoples of the United States*, trad. Meera KOSAMBI (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003), 112–114.

en precursora de los avivamientos pentecostales autóctonos de la India en las décadas posteriores.[11]

El 9 de abril de 1906, los fieles reunidos en una pequeña misión situada en el número 312 de la calle Azusa, en Los Ángeles, dieron testimonio de un "fuego del cielo".[12] Liderados por William J. Seymour, un predicador afroamericano de la santidad, el avivamiento se desató en una antigua caballeriza donde hombres y mujeres, negros y blancos, oraban codo con codo. Desde el principio fue interracial e interdenominacional —lenguas, profecía y sanidad se juntaron en una valiente unidad que traspasaba las barreras de clase y color. Como observa Cecil M. Robeck Jr. "la línea del color fue lavada en la sangre de Cristo".[13] El ambiente era sencillo y sin estructura: testimonios, canciones y oraciones espontáneas reemplazaron a los sermones formales. No había programa de servicio impreso —solo la expectativa de que el Espíritu dirigiría. El énfasis del avivamiento en la inmediatez del Espíritu lo convirtió en una fe oral y participativa, "flexible y capaz de adaptarse",[14] capaz de arraigarse en distintas culturas sin depender de jerarquías ni de la alfabetización. Esto estableció el fundamento del pentecostalismo mundial. Como señaló Harvey Cox, este avivamiento se convirtió en "la fuerza más democrática y transformadora del cristianismo moderno".[15]

Compromisos duraderos

El testimonio impulsado por el espíritu no es un programa, sino un pueblo —lleno de vida por la presencia de Dios, que se manifiesta de muchas formas.

La unidad Cristo-céntrica: una sinfonía, no una cacofonía

La unidad Cristo-céntrica resiste un ecumenismo secular que recorta la verdad en favor de la conveniencia. La Iglesia se percibe como una sinfonía —diferentes voces en armonía ante el Padre, a través del Hijo, por el Espíritu (Jn 17:21–23; Ef 2:4–6). Esta unidad es un don y un llamamiento, arraigada en la verdad, el arrepentimiento y la misión (Ef 2:14–18), manifestada en comunidades que oran, aprenden y sirven juntas porque Cristo —y no el mínimo común denominador— es el centro.[16]

---

11 Allan ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 73–74.

12 Vinson SYNAN, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 97–99.

13 Cecil M. ROBECK Jr., *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2006), 4–7.

14 Walter J. HOLLENWEGER, *The Pentecostals* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 18–20.

15 Harvey COX, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1995), 81.

16 Concilio Mundial de Iglesias, "Christ's Love Moves the World Council to Reconciliation and Unity: Unity Statement", en *Proceedings of the Eleventh Assembly of the World Council of Churches, Karlsruhe, Germany, 31 August–8 September 2022* (Ginebra: World Council of Churches, 2023), 1–6.

Una misión contextualizada que rechaza los enfoques uniformes

La misión encarnada rechaza la conveniencia de la uniformidad. El Verbo se hizo carne y "puso su tienda" entre nosotros (Jn 1:14); la *missio Dei* por tanto toma la apariencia local. La encarnación no es un eslogan sino gramática: el evangelio es traducido —fielmente, sin debilidad— a las lenguas, lealtades y anhelos de un pueblo.[17] Por ello, rechazamos una proclamación descontextualizada que se eleva por encima de la cultura; como Pablo, nos "hacemos" por el bien del otro sin diluir el centro cruciforme del evangelio (1 Cor 9:19–23).[18] El Espíritu sigue siendo el principal misionero, dirigiendo los tiempos y los caminos (Hch 13:1–3), al tiempo que la polifonía de Pentecostés indica que el reino de Dios no elimina las lenguas sino que las santifica (Hch 2:6–11) —una gracia que revierte Babel y dignifica la lengua vernácula.[19] Cuando el Espíritu se mueve, la iglesia no se convierte en un escenario —se convierte en un cuerpo en el que cada miembro respira, habla y sirve por gracia.

Capacitados para edificar: carismas en la vida diaria

Los *charismata* son los ministerios de Cristo resucitado que comparte con su cuerpo a través del Espíritu (1Cor 12:4–7); confiesan a Jesús como Señor en el centro (1 Cor 12:3) y se conceden "para el bien común" (1 Cor 12:7). En palabras de Volf, los milagros y los misterios no son solo símbolos didácticos; dan testimonio de la materialidad de la salvación —la obra redentora de Dios que abarca los cuerpos y la creación, no solo las almas. "Tras el cuidado de los cuerpos", escribe Volf, "se esconde la convicción de que el nuevo nacimiento de las personas que viven en este mundo material y que conforman la buena creación de Dios junto con este mundo no será completo sin la redención de sus cuerpos".[20] Por eso, las señales del Nuevo Testamento son adelantos del reino (Lc 4:18–19; Mt 12:28; Rom 8:18–25): sanidades, liberaciones y alabanza comunitaria son indicadores de que la nueva creación ya ha comenzado.[21] Representamos de forma incompleta lo que Dios promete en su totalidad —la reconciliación y la renovación de personas encarnadas dentro de una creación renovada.

¿Por qué esto resulta práctico?

No imitamos a Azusa o a Mukti; andamos guiados por el mismo Espíritu en nuestras calles y en nuestras épocas. Dejemos que el Espíritu moldee hábitos (la diaria oración y lectura de la Escritura: Hch 2:42), estructuras (liderazgo plural y gestión financiera

17 Lamin SANNEH, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, 2ª ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2008), 23–24; cf. Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology,* ed. rev. y exp. (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 5–7.

18 David J. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, ed. 20º aniv. (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 5–7.

19 Craig S. KEENER, "Power of Pentecost: Luke's Missiology in Acts 1–2", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12 no 1 (2009): 19–21.

20 Miroslav VOLF, "The Spirit and the Church", *Conrad Grebel Review* 18 no 3 (2000): 38.

21 Miroslav VOLF, "Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies", *Journal of Ecumenical Studies* 26 no 3 (1989): 447–467.

generosa: Hch 20:28, 35) y nuestro discurso (la verdad en amor: Ef 4:15), de manera que la adoración siga siendo cálida y la misión honesta.

Del método al hábitat

Si la vitalidad pentecostal se sustenta en la unidad Cristo-céntrica, la misión contextual y los dones vivos, debemos preguntarnos: ¿cómo leemos las Escrituras para que el fuego permanezca puro y se convierta en un hogar habitable? La respuesta es la hermenéutica sinfónica —una lectura que pasa del método al hábitat.[22]

El método está al servicio de la santidad. Ofrece perspectivas disciplinadas —textuales, históricas, literarias, sociológicas, filosóficas y orientadas a la justicia— no como imperios rivales sino como herramientas bajo la batuta de las Escrituras. La filología aclara el significado, la historia contextualiza las voces, la fórmula revela patrones, la sociología desvela hábitos, la filosofía comprueba la coherencia, la justicia no pierde de vista al pobre. Usadas con humildad epistémica ("conocemos en parte"), estas perspectivas permiten que el texto dirija a la iglesia con claridad y gracia (1 Cor 13:9–12).[23]

Un hábitat es una casa en la que es posible vivir. Si pensamos en el evangelio como un hábitat, deja de ser un eslogan para convertirse en un hogar en el que Dios prepara una mesa (Sal 23:5; Lc 24:30–32). Es donde el método se hace vida: oración (Lc 11:1–13), Escritura (2 Tim 3:16–17), comunión en la mesa (Hch 2:42–47), servicio compartido (Gal 6:2), confesión (1 Jn 1:8–9), formación (2 Tim 2:2) y envío (Lc 24:47; Mt 28:19–20).

En esta casa, los sermones se convierten en práctica (Stg 1:22), las canciones enseñan verdades (Col 3:16), la mayordomía es transparente (2 Cor 8:20–21) y la hospitalidad crea vecindad (Heb 13:2) a medida que inhalamos la Palabra y exhalamos amor (1 Jn 3:18).[24]

Dos marcos y una ecología quíntuple

Desde este centro vivo, dos marcos guían nuestra visión y una ecología quíntuple sostiene nuestros pasos.

Dos marcos: la historia contextualiza, el reino orienta

"La historia contextualiza" significa que nos preguntamos qué significaba el texto en el contexto de pueblos, poderes y lugares reales (Neh 8:8; Lc 1:1–4; Hch 17:11). A continuación, "el reino orienta" implica que nos preguntamos cómo el Señor crucificado y resucitado reordena ahora el deseo, el deber y la esperanza (Lc 24:44–49; Rom 14:17; Apc 21:1–5). En conjunto, estos dos marcos garantizan que la exégesis

22 Richard HOWELL, *Fire and Breath: Symphonic Hermeneutics for Mission: From Method to Habitat and a Five Fold Ecology* (Haryana, India: Caleb Institute Publication, 2025), 9.

23 Kevin J. VANHOOZER, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005), 100.

24 James K. A. SMITH, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009), 18–20.

se traduzca en el discipulado y el testimonio público, no solo en documentos y púlpitos (Stg 1:22–25).

Ecología quíntuple: leer y vivir la Palabra

1. El Espíritu anima (2 Tim 3:16–17; Jn 14:26; 2 Cor 3:6).

El Espíritu que inspiró las Escrituras las hace vivas ahora entre nosotros —convirtiendo la lectura en arrepentimiento, valentía y esperanza— y nos transforma a imagen de Cristo. En esta obra, también compartimos la vida misma de Dios, convirtiéndonos en "partícipes de la naturaleza divina" (2 Ped 1:4; cf. Jn 15:5).

2. La Palabra rige (Hch 17:11; 2 Tim 2:15; Heb 4:12; Mt 4:4).

Todas las ideas, impresiones y prácticas se someten a prueba a la luz del texto. La Escritura marca la melodía; el Espíritu nos enseña cómo interpretarla en el momento oportuno.

3. El amor motiva (1 Tim 1:5; Lc 4:18–19; Miq 6:8).

El *telos* de la interpretación es el amor —que nos mueve hacia la libertad, la sanidad, la justicia y el cuidado del prójimo, especialmente de los más desfavorecidos.

4. La comunidad discierne (Hch 15:6–28).

Leer es una labor compartida: muchas voces sopesan y examinan, los líderes se someten unos a otros, se reciben con agrado las correcciones, se escucha a los más vulnerables (Stg 2:1–5).

5. La disrupción creativa transforma (Jl 2:28; Jer 1:10; Mc 2:22; Hch 17:6).

El Espíritu sacude los hábitos injustos e invita a dar pasos valientes y prácticos hacia el nuevo futuro de Dios —derribando lo que hace daño y plantando lo que sana.

Seis principios misionales

En todo el movimiento pentecostal mundial, seis principios misionales basados en la Escritura reflejan las señales de Nicea (una, santa, católica, apostólica), desde una perspectiva polifónica y contextual.

1. Experiencia impulsada por el Espíritu (Hch 1:8; 1 Cor 12:7–11; Mc 16:17–18).

La andadura comienza con un encuentro personal con el Espíritu Santo, en el que dones como la sanidad, las lenguas y la liberación testifican de la presencia de Dios, especialmente en contextos de persecución.[25]

25 Allan Heaton ANDERSON, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 14–15, 32.

2. Comunidad de parentesco ficticio (Hch 2:42–47; Gal 3:28; Rom 12:13).

En el Espíritu, todos los creyentes se convierten en familia, por encima de la raza, la casta, la clase y el origen —compartiendo la adoración, las comidas y el cuidado mutuo, encarnando así la realidad social del Reino y trascendiendo las divisiones sociales.[26]

3. Testimonio con sensibilidad cultural (1 Cor 9:22; Hch 2:6–11; Apc 7:9).

El testimonio pentecostal habla el lenguaje del corazón de sus oyentes, adaptando el culto a la cultura local sin perder la conexión con el mundo.[27]

4. Esperanza escatológica (Rom 8:18–25; 2 Cor 4:17; Apc 21:1–4).

El sufrimiento se reinterpreta como parte del plan redentor de Dios, lo que infunde valentía para fundar iglesias y proclamar a Cristo en medio de la hostilidad.[28]

5. Imaginación profética y discernimiento (Jl 2:28–29; Hch 2:17; 1 Cor 14:3, 29).

Los sueños, las visiones y las palabras proféticas pertrechan a los creyentes comunes para hacer frente a la injusticia y afrontar las crisis con la sabiduría que les da el Espíritu, al aplicar la palabra transformadora de Dios a situaciones concretas.[29]

6. Compasión holística y mejora social (Lc 4:18–19; Stg 2:15–17; Mt 25:35–40).

La adoración se traduce en actos tangibles de misericordia —alimentando al hambriento, educando a los pobres y sanando a los enfermos— haciendo así visible el reino.[30]

En conjunto, estos elementos renuevan la iglesia para ser el testimonio encarnado del Reino de Dios en la historia. Una iglesia impulsada por el Espíritu convierte la teología en un hábitat en el que la Palabra se hace carne de nuevo, semana a semana, mesa a mesa, vida a vida.

El modelo de la abeja en el norte de la India: un estudio de caso

El testimonio pentecostal en el norte de la India suele mostrar el modelo de la "abeja" —arraigado en la familia, basado en las relaciones y autóctono— tal y como quedó claramente demostrado en mi propia familia. La curación milagrosa de Daisy

26 Frank D. MACCHIA, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006), 156–160.

27 Craig S. KEENER, "Power of Pentecost: Luke's Missiology in Acts 1–2", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12 no 1 (2009): 59.

28 Wonsuk MA, "Pentecostal Eschatology", en *Pentecostal Theology for the Twenty-First Century*, ed. Russel P. SPITTLER (Londres: T&T Clark, 2004), 47–48.

29 Amos YONG, *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 203–205.

30 Eldin VILLAFAÑE, *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 95–97.

Howell desencadenó un avivamiento comunitario que dio lugar al nacimiento de comunidades de fe en hogares y de la Iglesia Evangélica de Dios. Al romper las barreras de castas, capacitar a las mujeres y formar a los líderes locales, el hogar de los Howell se convirtió en un centro de oración, hospitalidad y adoración guiada por el Espíritu. En medio de la pobreza y la oposición, esta comunidad encarnaba la visión de John Webster[31] del cristianismo en el noroeste de la India como una fe arraigada en el contexto local y capacitada por el Espíritu, lo que ilustra cómo la interpretación pentecostal sustenta la resiliencia, la misión y la transformación.

A principios de enero de 1965,[32] Daisy Howell, una respetada enfermera católica, se encontraba gravemente enferma y padecía vértigo en la Casa 339 C, de la colonia ferroviaria de Firozpur Cantt. Aunque era conocida por su carácter afable, la fe de Howell carecía de profundidad espiritual. Daisy solía leer un Nuevo Testamento en urdu, sin embargo, su relación con Dios seguía siendo nominal. A medida que los tratamientos médicos fallaban y el párroco le administraba una y otra vez la extremaunción, su habitación se convirtió en un lugar de intercesión desesperada —presagiando la *experiencia impulsada por el Espíritu* que estaba por llegar.

Una tarde, P. D. Benjamín,[33] un *sadhu* cristiano retirado, fue enviado por un jefe de estación hindú a orar por Daisy —un insólito encuentro interreligioso que da una idea del *testimonio culturalmente fluido* que da forma a esta historia. Mientras Benjamín oraba, Daisy fue sanada instantáneamente, lo que supuso un punto de inflexión decisivo en la historia pentecostal del norte de la India. Esta curación no se quedó en una bendición privada; se convirtió en el germen de un testimonio público. Yo (el hijo menor de Daisy) invité a Benjamín a quedarse y el hogar de los Howell se convirtió rápidamente en un lugar de reunión diaria para adoración, oración y avivamiento —encarnando así la *comunidad de parentesco ficticio* en la que los creyentes compartían su vida más allá de las barreras sociales y religiosas.

La predicación de Benjamín, llena del Espíritu, llevó a los siete miembros de la familia Howell a entregar sus vidas a Cristo. Poco después, Daisy recibió el bautismo del Espíritu Santo de forma espectacular durante una reunión de espera. Este encuentro transformó la Casa 339 C en un auténtico Aposento Alto, lleno de oración, profecía y visión —una expresión de *imaginación profética y discernimiento*, que desafiaba las normas sociales y esbozaba un futuro modelado por el Espíritu.

El 31 de enero de 1965,[34] la familia, junto con otras dos, fue bautizada en el río Sutlej. Este acto público de obediencia no solo proclamaba su salvación personal, sino que también manifestaba *esperanza escatológica*, redefiniendo el sufrimiento a la luz del reino venidero. La vida cotidiana de la comunidad se tradujo en actos de misericordia y servicio —primeros indicios de *compasión holística y progreso social*, ya que la adoración se plasmó naturalmente en el cuidado de vecinos, en dar de comer a los hambrientos y en transmitir el amor de Cristo de manera tangible.

---

31 John C. B. WEBSTER, *A Social History of Christianity in North-west India since 1800* (New Delhi: Oxford University Press), 200, 299–300.

32 Rahul GILL, "A Study of Christian Mission and Its Impact in the Ferozepore District, Punjab" (dis. MTh, Caleb Institute, Farrukh Nagar, Haryana, India, 2020), 25.

33 WEBSTER, *A Social History*, 300.

34 WEBSTER, *A Social History*, 300.

El hospital como lugar sagrado

Tras su bautismo, el primer campo de misión de Daisy fue su sala de hospital. Volvió a su trabajo y dio testimonio: "He sido sanada a través de la oración". Su superior lo achacó a algo psicológico, pero el vértigo jamás volvió. La sanidad serenó su cuerpo; el Espíritu serenó su voz. La tímida enfermera comenzó a hablar sencillamente de la misericordia de Cristo, y los pacientes empezaron a pedir oración. Como jefa de enfermeras, iba de cama en cama con integridad y una amabilidad ejemplar, en ocasiones orando o cantando en hindi. El trabajo, ofrecido a Dios, se convirtió en adoración, y el hospital pasó a ser un lugar santo en el que la atención diaria se transformó en testimonio público.

Expansión y raíces institucionales

En 1967, Daisy empezó a caminar cada semana hacia Bharat Nagar, un asentamiento marginal de Firozpur habitado en su mayoría por familias Dalit, donde convivían cristianos, hindúes y sijs. Se encontró con la pobreza, la exclusión por razón de castas y medios de vida precarios, aunque también con la resiliencia. Su obra buscaba reafirmar la dignidad, despertar la creatividad y fomentar la solidaridad entre quienes durante tanto tiempo habían sido ignorados.

Después de leer un libro que desaconsejaba a las mujeres predicar, Daisy estudió las Escrituras junto a su familia y, guiada por el Espíritu, afirmó el llamado femenino a la predicación y a la enseñanza. Sus argumentos eran que la creación designa tanto a hombres como a mujeres como portadores de la imagen de Dios por igual (Gen 1:26–27), que la redención ofrece la salvación por igual (Jn 3:16; 1 Cor 15:2–4) y que el llamado otorga el mismo poder del Espíritu (Hch 2:17–18; 1 Cor 12:7). La primera familia creyente se convirtió en la base de una obra de evangelización especialmente de mujeres indígenas en todo Punjab e Himachal Pradesh. Su equipo llevó a cabo su labor pastoral en Dalhousie, Gurdaspur y Manali.[35]

Ordenado en el Doon Bible College, el Rev. D. J. Howell, expresaba el sacerdocio de todos los creyentes lavando los pies de los miembros antes de la comunión —rompiendo así la herejía de las castas y proclamando a todas las personas iguales en Cristo. Junto a Daisy y David Howell, los creyentes construyeron una iglesia con capacidad para 125 personas. De ahí surgieron iniciativas educativas, programas de formación para mujeres y empresas familiares. La Iglesia Evangélica de Dios (registrada en 1977 en Ludhiana, Punjab, como parte del Concilio de Iglesias Evangélicas de la India) siguió el ejemplo de las abejas —pequeñas comunidades vecinales que se multiplicaban gracias a la oración y a la hospitalidad.

Este patrón se repite alrededor del mundo de diversas formas. Las Iglesias Independientes de Africa,[36] las comunidades de base latinoamericanas,[37] la Iglesia del

35 Shakuntala JOHN, entrevista de vídeo de Dorthy John, Bharat Nagar Church, 18 de agosto de 2024.

36 Harold W. TURNER, *History of an African Independent Church*, tomo 1: *The Church of the Lord (Aladura)* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

37 Leonardo BOFF, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church* (Maryknoll, NY: Orbis, 1986), 3–4.

Evangelio Completo de Yoido[38] y la Iglesia Sarang Community de Corea[39] y el Ministerio Ankur Narula de Punjab (Iglesia de Señales y Maravillas),[40] muestran una ecología pentecostal en la que la presencia de Dios se multiplica dondequiera que los creyentes se reúnen.

Características distintivas del movimiento pentecostal: Un análisis estructurado

Pentecostalismo latinoamericano: Espíritu, cultura y comunidad

Una dinámica similar, de base y flexible se observa en el pentecostalismo latinoamericano, que ha crecido menos a través de las instituciones formales que a través de las congregaciones de barrio, el testimonio de los laicos, las prácticas de sanidades y las redes de ayuda mutua en el día a día entre los pobres urbanos y las clases trabajadoras. Los estudios contemporáneos muestran que no se trata solo de una importación religiosa, sino de una formación local en la que la teología pentecostal se reinterpreta bajo la presión de la pobreza, la migración, la inestabilidad política y la presencia persistente del catolicismo.[41] Su carácter público también es significativo. Estudios recientes indican que la vida pentecostal en América Latina a menudo va más allá de la piedad privada y se extiende a cuestiones de ciudadanía, dignidad y participación pública, especialmente en espacios urbanos marginales como las favelas de Brasil.[42]

Al mismo tiempo, sus fortalezas conllevan tensión. La vitalidad ritual y afectiva del culto pentecostal —el testimonio, la música, la sanidad, la oración y la espiritualidad activa— ha proporcionado a muchas comunidades un lenguaje de esperanza y autonomía; sin embargo, los estudiosos advierten que esta vitalidad puede verse comprometida cuando la lucha espiritual eclipsa el análisis estructural, o cuando la doctrina de la prosperidad convierte la pobreza en un fracaso moral de los pobres.[43] El género sigue siendo otra contradicción no resuelta: las mujeres suelen ser las que sostienen la vida de la congregación como evangelistas, líderes de oración, sanadoras y organizadoras, pero su autoridad no siempre va acompañada de un reconocimien-

38 David YONGGI CHO, *Successful Home Cell Groups* (South Plainfield, NJ: Bridge Publishing, 1987), 45–47.

39 Hyejin CHOI, "Seoul's SaRang Church", *Journal of Korean Studies* 25 no 2 (2020): 279–309.

40 Ashwani SHARMA, "Miracle Ministries: The Story of Pastor Ankur Narula", 25 de julio de 2024 (https://outlookindia.com/national/miracle-ministries-the-story-of-pastor-ankur-narula).

41 René A. TEC-LÓPEZ, "Between the Religious and the Secular: Latin American Neo-Pentecostalism in a Context of Multiple Modernities", *Religions* 15 no 11 (2024): 1323.

42 Martijn OOSTERBAAN, "Rights and Stones: Pentecostal Autoconstruction and Citizenship in Rio de Janeiro", *Space and Culture* 26 no 2 (2023): 253–267.

43 Wladimir MUÑOZ-HENRÍQUEZ y Josep ESQUIROL, "The Spirit Is Within Us! Ritual and Practices of Latin American Pentecostals in Barcelona", *Religions* 13 no 6 (2022): 501.

to formal.[44] Aun así, el pentecostalismo de América Latina sigue siendo un claro ejemplo de cómo un movimiento cristiano mundial puede arraigarse culturalmente.

Característica	Expresiones	Tensiones críticas
Espíritu y liberación[45]	Campañas de oración contra la opresión; participación en iniciativas cívicas a nivel de favela o barrio; denuncia profética de la injusticia.	Riesgo de centrarse exclusivamente en la lucha espiritual sin abordar las causas estructurales de la pobreza y la desigualdad.
Liturgia híbrida[46]	Uso de maracas, panderetas y corinhos (estribillos cortos) en el culto.	Lograr un equilibrio entre la inculturación creativa y la claridad teológica, evitando el sincretismo.
Narrativa de la prosperidad[47]	Ofrendas de "semillas de fe" que prometen una vida abundante.	Evitar la explotación de los pobres y desplazar la culpa de la pobreza sistémica sobre el individuo.
Liderazgo femenino[48]	Mujeres evangelistas, sanadoras y profetas en ministerios de base.	Superar la resistencia patriarcal dentro de las estructuras eclesiales.
Solidaridad comunitaria[49]	Redes de ayuda mutua, distribución de alimentos y apoyo laboral.	Mantener la acción social sin perder el enfoque evangelístico.

Pentecostalismo africano: fe integral y dinamismo autóctono

El pentecostalismo africano muestra muchas de las fortalezas y tensiones que se observan en América Latina, pero en un contexto histórico y cultural diferente. Surgido del cristianismo misionero, de los movimientos de avivamiento africanos y

44 Anne M. HALLUM, "Taking Stock and Building Bridges: Feminism, Women's Movements, and Pentecostalism in Latin America", *Latin American Research Review* 38 no 1 (2003): 165–186.

45 Raúl E. ZEGARRA, "The Preferential Option of the Poor: Liberation Theology, Pentecostalism, and the New Forms of Sacralization", *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 64 no 6 (2024): 636.

46 Marius NEL, "Introduction to Syncretism and Pentecostalism in the Global South", *Religions* 15 no 6 (2024): 636.

47 Virginia GARRAD-BURNET, "Neo-Pentecostalism and Prosperity Theology in Latin America: A Religion for Late Capitalist Society", *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 42 nos 1–2 (2012): 21–34.

48 HALLUM, "Taking Stocks and Building Bridges".

49 HALLUM, "Taking Stocks and Building Bridges"; ZEGARRA, "The preferential Option of the Poor".

de los mundos espirituales locales, ha desarrollado una forma de fe práctica, comunitaria y espiritualmente inmediata. No separa la salvación de la sanidad, la liberación, el bienestar familiar, el trabajo o la integración social. Por ese motivo, el pentecostalismo africano suele tener gran impacto en la gente corriente que se enfrenta a la enfermedad, el desempleo, la inseguridad y la fragmentación social. Al mismo tiempo, los estudiosos señalan que su cercanía a las realidades cotidianas genera tensiones: la línea que separa la contextualización y el sincretismo puede volverse difusa, la doctrina de la prosperidad puede aprovecharse de la desesperación económica y el rápido crecimiento eclesial no siempre se acompaña de la profundidad teológica, la responsabilidad o la justicia de género.[50]

En este sentido, el pentecostalismo africano puede describirse como fe integral y dinamismo autóctono: integral porque abarca la vida en su totalidad y no solo el alma, y autóctono porque no se ha limitado a copiar las formas pentecostales occidentales, sino que se ha remodelado a través de las lenguas, los símbolos, las expectativas espirituales y los modelos de vida comunitaria africanos. Su gran contribución es que ha conseguido que el cristianismo resulte cercano, significativo y espiritualmente vivo para millones de personas. Su reto constante es preservar esa vitalidad al tiempo que se refuerza el discernimiento bíblico, la responsabilidad ética y la formación teológica.[51]

Característica	**Expresiones**	**Tensiones críticas**
Capacitación espiritual[52]	Énfasis en el bautismo del Espíritu, la profecía, las lenguas, la oración ferviente y la predicación valiente como marcas de experiencia cristiana viva.	Equilibrio entre el discipulado profundo, la madurez ética y el fruto del Espíritu, por un lado, y la excitación que producen las manifestaciones espirituales visibles, por otro.
Sanidad y liberación[53]	Campañas públicas de sanidades, liberación de la opresión espiritual, evangelismo centrado en el testimonio y	Riesgo de sensacionalismo, manipulación, falta de discernimiento y seguimiento

50 Mookgo Solomon KGATLE, "An Indigenous Force of Pentecostalism in Africa: Indigenous Knowledge System Approach to Decolonization", *E-Journal of Religious and Theological Studies* 9 no 11 (2023): 520–531.

51 Ezra CHITANDO, "African Scholars and African Pentecostalism: Achievements, Challenges, and Possible New Directions", en *African Pentecostalism from African Perspectives*, tomo 2: *Themes*, ed. Ezra CHITANDO, Lovemore TOGARASEI y Loreen MASENO (Cham: Springer, 2024), 215–238.

52 Mookgo Solomon KGATLE, "Spirit Baptism and the Doctrine of Initial Evidence in African Pentecostalism Christianity: A Critical Analysis", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76 no 1 (2020).

53 Nicodimus SANDE, "African Diaspora Pentecostals' Deliverance Practices and Lived Tensions in the United Kingdom", *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences* 5 no 16 (2024): 3057–3066.

	oraciones por la protección contra las fuerzas del mal.	pastoral o psicológico inadecuado.
Misión integral[54]	Integración del evangelismo con la educación, la asistencia sanitaria, la lucha contra la pobreza, la rehabilitación y el desarrollo comunitario.	Mantener un testimonio cristocéntrico al tiempo que se llevan a cabo amplios programas sociales sin perder la claridad teológica.
Prosperidad y esperanza[55]	Enseñanzas ligadas a la fe sobre la bendición, la dignidad, el ascenso, el avance y la superación de las privaciones.	Evitar la explotación, la mercantilización de la fe y el reduccionismo de la prosperidad que considera la pobreza principalmente como un fallo personal.
Adoración contextualizada[56]	Música autóctona, lenguas locales, oración rítmica, canciones, danzas, testimonio, predicación oral y formas de llamado-respuesta adaptadas a los contextos culturales africanos.	Equilibrio entre la autenticidad cultural y la accesibilidad, por un lado, y la profundidad bíblica y el discernimiento teológico, por otro.
Liderazgo carismático[57]	Fundadores con una gran visión, autoridad profética, redes translocales y estructuras de liderazgo muy personalizadas.	Prevenir el autoritarismo, la cultura de las celebridades, una planificación de sucesión deficiente y falta de rendición de cuentas.
Visión de la misión global[58]	Plantación de iglesias en toda África, congregaciones de migrantes y de la diáspora y la "misión inversa" hacia Europa y otras regiones.	Mantener la coherencia teológica, la sensibilidad intercultural y una formación misionera adecuada en nuevos entornos.

54 Francis BENYAH, "Pentecostal/Charismatic Churches and the Provision of Social Services in Ghana", *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 38 no 1 (2020): 1–15.

55 Daniel Jordan SMITH, "The Pentecostal Prosperity Gospel in Nigeria: Paradoxes of Corruption and Inequality", *Journal of Modern African Studies* 59 no 1 (2021): 103–122.

56 Victor Ugochukwu IHENACHO, "The Significance of African Oral Tradition in the Making of African Christianity", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77 no 4 (2021): 6819.

57 Daniel O. ORUGUN, "Hybrid Leadership in African Neo-Pentecostalism", *Religions* 14 no 5 (2023).

58 Phillip MUSONI, "Migrant Churches and Reverse Mission: Missiological Gaps and Missionary Trap", *Verbum et Ecclesia* 46 no 3 (2025).

Pentecostalismo asiático: avivamiento, resiliencia y misión contextualizada

El pentecostalismo asiático, al igual que su homólogo africano, se caracteriza por una intensidad espiritual unida a un compromiso práctico con la vida cotidiana; sin embargo, se ha desarrollado bajo presiones culturales y políticas muy diferentes. Moldeado por antiguas culturas religiosas, corrientes de avivamiento autóctonas, migración, urbanización y, en algunos lugares, restricciones gubernamentales, ha echado raíces en entornos tan variados como el mundo de las megaiglesias de Corea del Sur, los ministerios indios centrados en las sanidades y los testimonios y las casas-iglesias y redes carismáticas de China. Los estudiosos contemporáneos señalan que su atractivo radica, en parte, en esta capacidad de aunar la oración ferviente, la sanidad, el evangelismo y la adoración guiada por el Espíritu con la educación, los medios de comunicación, la caridad y otras formas de misión integral. Al mismo tiempo, el movimiento se enfrenta a graves tensiones: la enseñanza sobre la prosperidad puede verse sometida a la cultura del consumo, el rápido crecimiento puede ir por delante de la formación teológica y la adaptación cultural puede derivar en confusión, si el discernimiento es débil. En contextos sometidos a un control más estrecho, las comunidades pentecostales y carismáticas también tienen que lidiar con la vigilancia, las restricciones legales y los límites impuestos por los sistemas religiosos o políticos dominantes.[59]

Por ese motivo, el pentecostalismo asiático puede describirse como una forma de fe avivada sometida a presión: avivada porque enfatiza la conversión, la sanidad, los dones del Espíritu y el testimonio valiente; sometida a presión porque debe responder constantemente a mundos religiosos plurales, a las políticas nacionalistas, al cambio económico y a distintos grados de libertad. Su principal fortaleza ha sido su flexibilidad. Ha demostrado una capacidad excepcional para adaptar el culto a la cultura local, movilizar a los fieles laicos y vincular la experiencia espiritual con la necesidad social. Su constante desafío es preservar esa vitalidad sin renunciar a la profundidad teológica, a la responsabilidad eclesial y a un testimonio público claramente cristo-céntrico.[60]

Característica	Expresiones	Tensiones críticas
Raíces del avivamiento autóctono[61]	Movimientos como la Iglesia coreana del Evangelio Completo de Yoido, el Avivamiento Mukti de la India, como una corriente formativa autóctona, y el movimiento filipino El Shaddai, demuestran que el pente-	Equilibrar la espiritualidad autóctona y la resonancia cultural con la ortodoxia bíblica y el discernimiento teológico.

59 Connie AU, "Globalization and Asian Pentecostalism in the Twenty-First Century", *Pneuma* 42 nos 3–4 (2020): 500–520.

60 AU, "Globalization and Asian Pentecostalism", 503–507.

61 Dave JOHNSON, "Pentecostal Spirituality and Traditional Religious Practices in the Philippines", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 28 no 1 (2025): 55–69.

	costalismo asiático no se ha limitado a copiar modelos occidentales, sino que se forjó a partir de las energías de los avivamientos locales, las necesidades sociales y las sensibilidades espirituales autóctonas.	
Oración y ayuno[62]	La oración matutina, las vigilias nocturnas y la práctica del ayuno prolongado en Corea, la India y el sudeste asiático han servido de motor para el avivamiento, la esperanza de sanidad y la solidaridad comunitaria.	Evitar el legalismo, el espectáculo espiritual o la idea de que la acción divina pueda conseguirse de forma mecánica a través del esfuerzo ascético.
Sanidad y liberación[63]	Milagros, exorcismos, testimonios y oraciones para la liberación de la opresión espiritual siguen siendo herramientas evangelísticas y pastorales fundamentales en muchos entornos pentecostales de Asia.	La necesidad de discernimiento, garantías éticas y cuidado pastoral para que los ministerios de liberación no se conviertan en instrumentos de manipulación, resulten psicológicamente dañinos o sean teológicamente superficiales.
Resistencia en la persecución[64]	La comunidades pentecostales y carismáticas han seguido creciendo bajo la presión en China, en la India y en algunos entornos de mayoría musulmana, a menudo a través de redes flexibles de casas-iglesia, de migrantes o informales.	Lidiar con la vigilancia, las restricciones legales y la hostilidad social sin dejar de preservar la misión, la unidad y la credibilidad ante la opinión pública.
Misión integral[65]	El Evangelismo suele estar ligado a las escuelas, las clí-	Riesgo de "ONG-ización", en la que la labor de desarrollo

62 Julie C. MA, "Influence of Pentecostal Spirituality to Asian Christianity", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 23 no 2 (2020): 107–122.

63 AU, "Globalization and Asian Pentecostalism in the Twenty-First Century".

64 Evan LIU, "Impact of Pentecostalism on Modern China's Christianity", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 25 no 2 (2025): 209–227.

65 MA, "Influence of Pentecostal Spirituality to Asian Christianity", 107–122.

	nicas, los medios de comunicación, la respuesta ante catástrofes, el empoderamiento femenino, la lucha contra la pobreza y otras formas de ayuda práctica.	eclipsa la proclamación, el discipulado y el carácter específicamente cristo-céntrico de la misión.
Crecimiento de megaiglesias[66]	Grandes congregaciones, como la Iglesia del Evangelio Completo de Yoido, en Corea, el Templo Calvario, en la India y las principales iglesias carismáticas de Singapur, ponen de manifiesto el alcance organizativo del pentecostalismo asiático.	Riesgo de una autoridad excesivamente centralizada, liderazgo basado en la fama, una rendición de cuentas deficiente y la difusión de una eclesiología basada en la prosperidad.
Adoración contextualizada[67]	La música local, la lengua vernácula, los testimonios, la oración rítmica, las formas de arte autóctonas y los patrones litúrgicos con resonancia cultural suelen integrarse en el culto y en la predicación.	Equilibrar la adaptación cultural y la accesibilidad, por un lado, con la claridad teológica, la profundidad bíblica y la protección contra el sincretismo, por otro.

Pentecostalismo occidental: la herencia del avivamiento en el mundo posmoderno

El pentecostalismo occidental se puede describir como la herencia del avivamiento en un mundo posmoderno. Nacido en los entornos industriales de América del Norte y Europa, heredó el clásico énfasis pentecostal en la conversión, el bautismo del Espíritu, la sanidad, el testimonio y la urgencia evangelística. Sin embargo, en el siglo XXI ya no se desarrolla en un entorno culturalmente cristiano. Ahora se inscribe en sociedades caracterizadas por la secularización, el pluralismo, la migración, los medios digitales y la desconfianza hacia una autoridad heredada. Los estudiosos contemporáneos señalan que esta realidad ha empujado al pentecostalismo occidental en dos direcciones a la vez: hacia un renovado énfasis en la experiencia, la encarnación, la adoración y la comunidad, como respuesta a la fragmentación posmoderna;

66 "Pentecostalism in Singapore: History, Adaptation and Future", en *Asia Pacific Pentecostalism* (Leiden: Brill, 2019).

67 FEBRIANI, "Cultural Contextualization in Javanese Christian Missions", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 28 no 1 (2025): 71–87.

y hacia la reflexión sobre la formación teológica, el testimonio público, la raza, la política y la responsabilidad institucional.[68]

Su fortaleza sigue siendo la que ha sido por mucho tiempo: la capacidad de hacer que la fe cristiana se perciba como algo inmediato, experimental y socialmente vivo, allí donde la religión formal suele parecer fría o agotada. Esa es una de las razones por la que las corrientes pentecostales y carismáticas siguen atrayendo a migrantes, a creyentes más jóvenes y a quienes buscan una intensidad espiritual más allá de las estructuras eclesiales heredadas. Al mismo tiempo, las debilidades del movimiento se han acentuado en occidente. La autoridad carismática puede degenerar en una cultura de la fama, las tendencias anti intelectuales pueden debilitar la formación teológica, la retórica de la prosperidad puede reflejar el capitalismo consumista y algunos sectores, especialmente en los Estados Unidos, se han visto envueltos en políticas nacionalistas de formas que amenazan la credibilidad del evangelio. En Europa el reto es diferente: el pentecostalismo suele crecer a través de las iglesias de migrantes y de la diáspora, y debe aprender a dar testimonio fielmente en sociedades en las que las normas públicas laicas son firmes y el cristianismo se considera una opción más entre muchas otras.[69]

Por esa razón, el pentecostalismo occidental actual no es simplemente una continuación de lo que ocurrió en la calle Azusa en un nuevo siglo. Se trata de un movimiento que afronta las condiciones de la postcristianidad. Su principal oportunidad radica en recuperar su mejor legado —la adoración llena del Espíritu, la oración, el testimonio, la misión y la participación de los laicos— al tiempo que profundiza en la seriedad teológica, se resiste a la instrumentalización política y aprende a expresarse con credibilidad en sociedades democráticas plurales. Su prueba fundamental es si la energía renovadora puede madurar hasta convertirse en un discipulado sensato, en integridad pública y en un testimonio guiado por el Espíritu y, a la vez, intelectualmente responsable.[70]

Característica	**Expresiones**	**Tensiones críticas**
Herencia del avivamiento[71]	Énfasis en el bautismo del Espíritu, las lenguas, la sanidad y el evangelismo, arraigados en la teología de la santidad y del avivamiento.	Mantener las características distintivas históricas del pentecostalismo al tiempo que se adapta a contextos posmodernos y secularizados.

68 U-Wen LOW, "A Brief Survey of the Pentecostal Tradition through a Postcolonial Optic", *International Journal for the Study of the Christian Church* 24 no 3 (2024): 297–315.

69 Nicholas SAIYA, "The Varieties of American Christian Nationalism", *Politics and Religion* 18 no 2 (2025): 171–189.

70 Haldun GÜLALP, "Secularism as a Human Right: Learning from the European Court of Human Rights", *Frontiers in Sociology* 9 (2024): 1–2, 8–9.

71 Mark J. CARTLEDGE, "Pentecostal Theological and Higher Education: From Tensions to Opportunities", *Pneuma* 46 nos 3–4 (2024): 345–366.

Culto carismático[72]	Música de alabanza contemporánea, ministerio profético, participación activa y cultos abiertos y emotivos.	Equilibrar la espontaneidad con la profundidad litúrgica y evitar que el culto se centre principalmente en la puesta en escena o en el control de las emociones.
Diversidad denominacional[73]	Asambleas de Dios, Iglesia de Dios (Cleveland), Santidad Pentecostal, Iglesia Cuadrangular y un amplio abanico de iglesias independientes y agrupadas en redes.	Mantener la unidad en medio de la diversidad teológica, organizativa, racial y cultural.
Renovación carismática[74]	Bautismo del Espíritu, sanidad y carismas integrados en las iglesias anglicanas, católicas, luteranas y otras iglesias históricas.	Abordar las tensiones con la liturgia tradicional, la teología sacramental y el orden eclesial.
Medios de comunicación y tecnología[75]	La televisión cristiana, las retrasmisiones en directo, los podcasts y los sectores de la música y los cultos digitales amplían el alcance pentecostal.	Riesgo de comercialización, de intimidad mediatizada, de religión de marca y de cultura de celebridades.
Compromiso social[76]	Ayuda en catástrofes, ministerios urbanos, transformación de la comunidad y defensa de la libertad religiosa y el testimonio público.	Compromiso con la vida pública sin perder la independencia profética ni caer en la alineación partidista.

72 Martina BJÖRKANDER, *Worship, Ritual, and Pentecostal Spirituality-as-Theology: A Rhythm That Connects Our Hearts with God* (Leiden: Brill, 2024), 37–81, 219–246.

73 David D. DANIELS III, "Future of North American Pentecostalism: Contemporary Diasporas, New Denominationalism, Inclusive Racial Politics, and Post-Secular Sensibilities", *Pneuma* 42 nos 3–4 (2020): 395–414.

74 John MAIDEN, "Potential", en *Age of the Spirit: Charismatic Renewal, the Anglo-World, and Global Christianity, 1945–1980* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 21–49.

75 Frederich O. LONTOH y Daniel A. WIBOWO, "Digital Pentecostalism in Indonesia", *HTS Teologiese Studies/Theologial Studies* 81 no 1 (2025).

76 Ulrick JOSEFSSON y Barry SAYLOR, "Introduction", *Pentecostal Education* 6 no 2 (2021): 95–101.

En todas estas diversas regiones, algunas congregaciones pentecostales siguen convirtiéndose en megaiglesias, ampliando su influencia a nivel mundial gracias a su tamaño, los medios de comunicación y las redes, aunque también se enfrentan a las tensiones que conlleva la visibilidad.

Conclusión

El crecimiento pentecostal no es, ante todo, una cuestión de técnica, tamaño o de número de fieles, sino de fuego y aliento: la presencia santa del Espíritu que purifica, guía y da vida. Allí donde se acoge esa presencia, la iglesia se convierte en un espacio donde se vive el evangelio, donde la fe se hace realidad mesa a mesa y semana a semana. El culto se convierte en expectativa, la Escritura en formación, la comunión en vida compartida y el liderazgo en un servicio que asume las cargas.

Desde las cocinas a las celdas de las cárceles, pasando por las reuniones urbanas, el discipulado pentecostal suele avanzar al ritmo de la confianza, ya que el poder se descentraliza y los dones se ejercen entre los cristianos comunes. Aquí la misión no es un programa separado, sino la manifestación de esa misma vida moldeada por el Espíritu: la Palabra proclamada, la misericordia puesta en práctica, la justicia perseguida y los extranjeros acogidos. De esta manera, las comunidades se convierten en parábolas vivas del Reino en su propio idioma y en su propio entorno.

La relevancia perdurable del pentecostalismo no radica únicamente en su tamaño o en su difusión, sino en su capacidad para hacer que la fe cristiana se viva, se comparta y sea visible en la vida cotidiana. En todos los continentes ha demostrado una capacidad excepcional para unir la oración con la misión, la adoración con el testimonio y la experiencia espiritual con la necesidad social. Su crecimiento, sin embargo, depende de que esa vitalidad vaya acompañada de profundidad teológica, seriedad ética y un discipulado responsable. En su mejor expresión, el pentecostalismo sigue siendo una forma de vida cristiana impulsada por el Espíritu que acerca el evangelio a las personas, las culturas y las comunidades, tanto a nivel local como global.

RET (2026) 5:1, 135–144

Leer la plaza pública: cuatro presencias cristianas en el centro de Madrid

Duane Alexander Miller

Duane Alexander Miller (PhD, University of Edinburgh) es profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología UEBE (Madrid) y sacerdote anglicano. Reside en Madrid desde hace nueve años y participa en la comunidad cristiana de habla árabe de la ciudad. Es autor de la monografía *Urban Christianity in Madrid* (Bloomsbury Academic, en prensa), de la que se deriva este artículo. duane.miller@ftuebe.es

Resumen: A partir del trabajo de campo realizado para una monografía de próxima publicación sobre el cristianismo urbano en Madrid, este artículo examina cuatro formas de presencia cristiana pública situadas dentro de un radio de setecientos metros del centro simbólico de España: el movimiento católico de culto juvenil Hakuna, el ministerio evangélico de evangelización callejera On the Red Box, la visita papal de León XIV en 2026 y la catedral de la Almudena. Mediante un enfoque de hermenéutica urbana —la lectura de la ciudad como texto estratificado y de sus comunidades cristianas como lectoras de ese texto—, el artículo sostiene que el Madrid secularizado manifiesta un hambre espiritual mensurable que ninguna tradición satisface por sí sola, y que los observadores evangélicos tienen lecciones concretas que aprender de cada una de estas cuatro presencias, incluidas las católicas. El artículo concluye asignando a cada presencia un registro bíblico —Nehemías, la Transfiguración, el sembrador e Isaías 8:18— como marco portátil para leer el cristianismo público en cualquier ciudad europea secular.

¿La ciudad más secular de Europa?

Según los indicadores sociológicos habituales, Madrid debería ser un cementerio para el cristianismo público. La asistencia dominical a misa en España ha caído muy por debajo del veinte por ciento a nivel nacional y es aún menor en la capital; la tasa de fecundidad se sitúa en torno a 1,12 hijos por mujer, una de las más bajas del mundo[1]; la generación que hoy ronda los veinte años es la primera de la historia de España criada, en su mayoría, sin catequesis de ningún tipo. El relato estándar de la secularización predice que la presencia cristiana en una ciudad así debería ser

1 INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Censo anual de población a 1 de enero de 2024* (Madrid: INE, 2024). El indicador coyuntural de fecundidad se situó en 1,12 en 2023; el dato provisional de 2024 lo rebaja a 1,10. INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, «Movimiento Natural de la Población e Indicadores Demográficos Básicos, año 2023» (www.ine.es, accedido 05 de agosto de 2026).

residual, avergonzada e invisible: un fenómeno patrimonial conservado para el turismo.

El trabajo de campo que sustenta este artículo, realizado entre septiembre de 2025 y julio de 2026 para un estudio de largo aliento sobre el cristianismo urbano en Madrid, encontró algo bastante más extraño[2]. Dentro de un radio de setecientos metros desde la Puerta del Sol —la plaza que alberga el kilómetro cero, el punto desde el que se miden todas las distancias por carretera de España— documenté cuatro formas robustamente públicas de presencia cristiana, operando simultáneamente, en buena medida ignorantes unas de otras, y convocando cada una a multitudes que, según el relato de la secularización, no deberían existir. Quince mil personas en un concierto católico en Sol tres días antes de Navidad. Un evangelista callejero que lleva veinticuatro años predicando junto al kilómetro cero y ha distribuido más de cincuenta mil ejemplares del Evangelio de Lucas. Un millón de personas en una misa papal. Y una catedral donde nadie contesta al teléfono, lo cual constituye, como veremos, parte del dato.

La tesis de este artículo es doble. Primera: que el Madrid secularizado manifiesta un hambre espiritual real y mensurable que ninguna tradición cristiana satisface hoy por sí sola. Segunda: que esa hambre solo se hace visible cuando se lee la ciudad como texto, y que las cuatro presencias aquí examinadas constituyen cuatro lecturas distintas —y parcialmente acertadas— del mismo texto urbano.

El método que aplico a este material es lo que denomino hermenéutica urbana: la práctica de leer la ciudad como un texto estratificado, escrito y reescrito por siglos de constructores, creyentes, regímenes y migraciones, y de leer a las comunidades cristianas como lectoras de ese texto, cada una portando su propia tradición, formación y expectativa a las mismas calles[3]. El enfoque toma vocabulario de los estudios urbanos, en particular de la noción de legibilidad de Kevin Lynch y de los cinco elementos mediante los cuales los habitantes construyen mapas mentales de una ciudad, así como del tratamiento del caminar como forma de enunciación en Michel de Certeau[4]. Se aparta de ambos, sin embargo, al plantear una pregunta que ninguno formula: no si la ciudad puede ser recorrida, sino qué significa, quién la escribió y quién sabe todavía leerla.

El lector evangélico quizá se pregunte por qué tres de mis cuatro casos de estudio son católicos. La respuesta es tanto práctica como de principio: en España la plaza pública ha sido católica durante cinco siglos, y cualquier estrategia evangélica de presencia pública que no haya estudiado cómo ocupa —y cómo deja de ocupar— el

2 La investigación comprendió unas cuarenta y una sesiones de entrevista semiestructurada con cuarenta y nueve personas, tres testimonios escritos por encargo y observación participante en dieciocho lugares de culto y de vida cristiana pública. La discusión metodológica completa aparece en la monografía citada en la n. 3.

3 Duane Alexander MILLER, *Urban Christianity in Madrid* (Londres: Bloomsbury Academic, en prensa).

4 Kevin LYNCH, *The Image of the City* (Cambridge, MA: MIT Press, 1960), 2–13 (sobre la legibilidad) y 46–90 (sobre los cinco elementos); Michel DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven RENDALL (Berkeley: University of California Press, 1984), 91–110. Véase también Henri LEFEBVRE, *The Production of Space*, trad. Donald NICHOLSON-SMITH (Oxford: Blackwell, 1991).

catolicismo esa plaza está diseñando a ciegas. Lo que sigue se ofrece en ese espíritu: primero la descripción, después las lecciones.

Hakuna: la multitud que no debería existir

La tarde del 22 de diciembre de 2025, el balcón de la Real Casa de Correos —sede del gobierno de la Comunidad de Madrid, el edificio que preside el kilómetro cero— no lo ocuparon los políticos, sino un grupo musical. Hakuna Group Music, expresión musical de un movimiento juvenil católico fundado en Madrid por el sacerdote José Pedro Manglano, ofreció un concierto navideño ante una Puerta del Sol desbordada: unas quince mil personas, con la presidenta de la Comunidad de Madrid y el líder de la oposición nacional entre ellas[5]. El público era abrumadoramente menor de treinta y cinco años. Se sabía todas las letras.

No fue un espectáculo aislado. Hakuna llenó el WiZink Center —diecisiete mil localidades— el día de Reyes de enero de 2024, y de nuevo aquel septiembre[6]. Un acto al aire libre en Rivas-Vaciamadrid, en septiembre de 2025, congregó a más de veinticinco mil personas[7]. Pero los grandes conciertos son la espuma. La sustancia del movimiento es la Hora Santa semanal: adoración eucarística con música cantada, celebrada en parroquias de todo Madrid y hoy en decenas de ciudades del mundo. La música —pop melódico, guitarras al frente, más cercana en registro al culto evangélico contemporáneo que a nada de la tradición católica española— existe para servir a la hora de adoración, y no al revés.

El lector evangélico reconocerá la forma de inmediato, porque la forma es prestada: se trata de la cultura del culto contemporáneo, banda de alabanza incluida, trasplantada a la práctica devocional más católica imaginable. La combinación no debería funcionar. Según todas las reglas de la literatura sobre crecimiento de iglesias, los jóvenes españoles secularizados no deberían pasar las noches entre semana arrodillados ante una custodia. Y lo hacen. No en cifras históricas —los críticos del movimiento dentro del catolicismo señalan, con razón, que quince mil personas en un concierto no son quince mil personas en la misa dominical, y críticas más incisivas han cuestionado si la sofisticación estética del movimiento no encubre una eclesiología endeble[8]—, pero sí en cifras que superan con creces cuanto ha

5 «Hakuna abarrota la Puerta del Sol en su concierto de Navidad (con Ayuso y Feijóo como fans)», 23 de diciembre de 2025 (www.vidanuevadigital.com, accedido 05 de agosto de 2026); «Hakuna abarrota la Puerta del Sol en un concierto organizado por Ayuso al que se unió Feijóo», 22 de diciembre de 2025 (www.libertaddigital.com, accedido 05 de agosto de 2026); Celia ANDREU, «Hakuna Group Music llena la Puerta del Sol en un concierto navideño: música, fe y villancicos», 23 de diciembre de 2025 (www.cope.es, accedido 05 de agosto de 2026).

6 Paloma CERVILLA, «La locura de Hakuna desborda el WiZink y reúne a 17.000 personas para rezar cantando», 07 de enero de 2024 (www.theobjective.com, accedido 05 de agosto de 2026); Iranzu GARCÍA, «Previa al concierto de Hakuna en el WiZink Center de Madrid, en directo», 21 de septiembre de 2024 (www.eldebate.com, accedido 05 de agosto de 2026).

7 Elena L. VILLALVILLA, «El pop católico de Hakuna convierte Rivas en un santuario musical contemporáneo», 06 de septiembre de 2025 (www.infobae.com, accedido 05 de agosto de 2026).

8 Para las lecturas críticas del movimiento dentro del comentario católico español, véanse las columnas publicadas en *Religión Digital*: Juan Manuel RIBEIRO, «Movimiento Hakuna: ¿una nueva forma de gnosticismo?», 12 de julio de 2025 (www.religiondigital.org, accedido 05 de agosto de 2026); véanse también las columnas de Juan José TAMAYO en la misma publicación.

logrado el evangelicalismo español con la misma franja demográfica en la misma ciudad.

La lección que extraigo es incómoda y útil. El crecimiento de Hakuna no obedece a una contextualización superior, ni a una mejor apologética, ni a una programación pensada para el buscador. Obedece a un sobrenaturalismo sin complejos vehiculado por música excelente: la afirmación, hecha sin matices atenuantes, de que Jesucristo está realmente presente en la Eucaristía y de que una hora en su presencia cambiará tu vida. A los jóvenes españoles que llenan esas salas no se los convenció mediante argumentos. Se los invitó a una experiencia de trascendencia y se les dio una comunidad y una disciplina en torno a ella. La teología evangélica discutirá la metafísica sacramental —yo mismo discuto partes de ella, como sacerdote anglicano de instintos reformados—. Pero el dato sociológico se mantiene en pie: la generación que las iglesias españolas de todo signo han tenido dificultades para alcanzar responde a la hondura, la belleza y el misterio sin disculpas, no a la dilución.

On the Red Box: veinticuatro años junto al kilómetro cero

A pocos metros de donde se alzó el escenario de Hakuna, un evangelista estadounidense llamado Jacob Bock predica desde 2001. El ministerio toma su nombre del cajón de madera sobre el que se sube. El esquema es de una sencillez wesleyana: una canción, un testimonio, un mensaje breve sin amplificación y, después, conversaciones de uno en uno. Todo el que entabla una conversación seria recibe un ejemplar del Evangelio de Lucas —elegido, según me explicó Bock, porque Lucas era el gentil que escribía para gentiles, y el flujo diario de Sol, de cien mil a ciento cincuenta mil personas, es en un ochenta por ciento no español—. El ministerio va ya por su segunda tirada de cincuenta mil ejemplares[9].

Dos rasgos de este ministerio merecen la atención evangélica más allá de la mera perseverancia. El primero es su imaginación material. La oficina del ministerio, sobre la plaza, contiene un cuarto de utilería: la tapa de un ataúd, un yugo, cadenas, dos paraguas que representan la maldición y la bendición. Cada objeto se ha desarrollado a lo largo de dos décadas de predicación callejera dirigida a este público concreto. En el centro de la sala de oración cuelga un portón de quinientos años de antigüedad, comprado en el Rastro a una familia gitana que lo guardaba detrás de otras antigüedades, y procedente probablemente de un monasterio o de una casa señorial. No tiene tirador por fuera, y Bock no posee la llave. Esta, explica a los visitantes, es la ventana del avivamiento: la puerta se abre solo desde dentro, porque él no tiene el control; eso es la soberanía de Dios[10]. Un evangelista bautista de calle ha construido, en efecto, una lección objetual de carácter sacramental: el evangelio comunicado mediante algo que puede verse y tocarse, madera vieja pulida por siglos de otras manos. Los evangélicos recelosos de la religión material harían bien en preguntarse por qué esto funciona.

El segundo rasgo es el rechazo deliberado de la propiedad. Bock llama a su modelo open source, de código abierto. A lo largo de cinco años, su equipo visitó las cincuenta y dos capitales de provincia de España, grabó el testimonio de un converso

9 Jacob BOCK, entrevista realizada por el autor, Madrid, 2026.

10 BOCK, entrevista; notas de campo del autor, oficinas de On the Red Box, Puerta del Sol, 2026.

autóctono en cada una, produjo una postal con un código QR que enlazaba al vídeo y formó a las iglesias locales en evangelización callejera; y después soltó las riendas. En Chihuahua, México, conoció a un joven que había construido una réplica completa del ministerio a partir únicamente de vídeos de YouTube, sin haber contactado jamás con él. Bock lo relató con deleite, no con inquietud. Sin presupuesto, sin equipo de sonido, sin local, sin control de marca: un cajón, un evangelio y la bendición del pastor local[11]. En una cultura evangélica cada vez más organizada en torno a la plataforma y la propiedad intelectual, un ministerio que mide su éxito por cuánto de él ocurre sin permiso constituye un reproche silencioso.

Cuando le pregunté a Bock qué aspecto tendría un avivamiento en España, hizo una pausa más larga que en ningún otro momento de la entrevista. Hoy por hoy, dijo, hacen falta unos cuatro años de relación para ver a un español llegar a la fe. El avivamiento significaría que el velo sencillamente se levantase: que un español oyera el evangelio una vez y respondiera, no porque la metodología hubiera mejorado, sino porque Dios se hubiera movido. «Dios puede hacer más en cinco minutos que nosotros en cinco años»[12].

Un millón en Cibeles: la visita papal de junio de 2026

El papa León XIV llegó a España el 06 de junio de 2026, en la primera visita papal al país en quince años[13]. La mañana del domingo 07 de junio celebró una misa de Corpus Christi en la plaza de Cibeles ante aproximadamente un millón de personas: el mayor acto católico público celebrado en España en una generación[14]. Asistí con dos de mis hijos mayores, entre un gentío de matrimonios jubilados venidos de provincias, estudiantes que claramente habían estado también en la vigilia de la víspera y familias jóvenes con carritos, bajo banderas de Venezuela, Ecuador y el País Vasco[15].

La visita fue políticamente disputada antes de comenzar. León había publicado semanas antes la encíclica Magnifica humanitas, sobre inteligencia artificial, dignidad humana y la necesidad de regulación estatal de la tecnología, en un momento en que el Gobierno español resultaba un candidato improbable al papel de regulador sabio; su defensa constante de la inmigración procedente de África y del mundo musulmán hacia Europa suscitó observaciones mordaces desde la derecha política acerca de los propios muros del Vaticano[16]. La noche inaugural, el artista puertorriqueño Bad Bunny actuó en el Estadio Metropolitano ante sesenta

11 BOCK, entrevista.

12 BOCK, entrevista.

13 «Programa de la visita del Papa León XIV a España, 6–12 de junio de 2026» (www.visita-papa-2026.com, accedido 05 de agosto de 2026); «Conoce la agenda oficial del Papa León XIV en Madrid», 2026 (www.archimadrid.org, accedido 05 de agosto de 2026).

14 Sara CARRASCO, Iván CASTEJÓN y Luis VILLAJOS, «Papa León XIV en Madrid, hoy en directo», 08 de junio de 2026 (www.elespanol.com, accedido 05 de agosto de 2026).

15 Notas de campo del autor, misa del Corpus Christi, plaza de Cibeles, 07 de junio de 2026.

16 LEÓN XIV, *Magnifica humanitas*, carta encíclica sobre la salvaguardia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial, firmada el 15 de mayo de 2026 —135.º aniversario de la promulgación de la Rerum novarum— y publicada el 25 de mayo de 2026 (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2026).

mil personas. Aquel fin de semana Madrid fue, simultáneamente, la ciudad más católica y la más secular que había sido en años, según hacia dónde se mirase.

La lectura evangélica en Cibeles fue Juan 6: «mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida»[17]. Es el texto más conflictivo del canon, el pasaje que hizo que muchos discípulos abandonaran a Jesús, predicado sin disculpas ante un millón de personas en una capital europea nominalmente secular. Ya hacia el final de la misa, antes de la procesión, la asamblea cantó el Tantum ergo: las estrofas finales del Pange lingua, el himno eucarístico que Tomás de Aquino compuso en el siglo XIII para la recién instituida fiesta del Corpus[18]. Los congregados en aquella plaza realizaban un acto textualmente idéntico al que sus antepasados realizaron en la misma ciudad setecientos años antes. Se diga lo que se diga del catolicismo —y la Reforma dijo mucho que aún necesita decirse—, esta capacidad de suturar el presente a una cadena de siete siglos de momentos idénticos constituye una forma de poder cultural que el evangelicalismo, nacido ayer en comparación, no posee y no debería fingir que no envidia.

Después, la procesión: la custodia llevada por calles cortadas, la Guardia Suiza acompañándola, la Familia Real observando desde la zona reservada mientras el cortejo se adentraba en las avenidas circundantes. La gente se arrodillaba en la acera al paso del Santísimo, no porque nadie se lo exigiera, sino porque lo hacían sus abuelas, porque ese gesto está inscrito en algún lugar por debajo del nivel de la creencia explícita. El Corpus Christi es, entre otras cosas, una afirmación escrita en la geografía: que esta ciudad, sea lo que sea además, lleva el cuerpo de Cristo por sus calles una vez al año, y que las calles lo reciben.

Dos observaciones importan para el lector evangélico. La primera es lo que vi en los puestos de comunión distribuidos por la plaza: una proporción visible de los comulgantes más jóvenes recibía en la boca, la postura de sus abuelos, libremente elegida, en un país donde esa práctica lleva décadas en retroceso. Entre los jóvenes españoles que optan por la fe, la deriva no es hacia lo informal, sino hacia lo exigente. Esto converge exactamente con el dato de Hakuna.

La segunda observación llegó de un ámbito inesperado. Dos ministros protestantes —ninguno católico, ninguno presente en la misa— me ofrecieron por separado la misma lectura: la afluencia revelaba hambre espiritual. Una ciudad supuestamente vaciada de fe había demostrado, en el único vocabulario disponible para la mayoría de sus ciudadanos, que quería algo más de lo que ofrece la modernidad secular. A ninguno le inquietaba que esa hambre se expresara en clave católica. Uno señaló con sequedad que, en un país donde el camino de un español hacia la fe evangélica promedia cuatro años, un millón de personas asistiendo voluntariamente a un acto explícitamente religioso constituía un dato, se pensara lo que se pensara de la teología[19]. Esto me parece exactamente correcto, y un modelo de cómo deberían leer los evangélicos el éxito público católico: ni como competencia que resentir, ni como

17 A no ser que se diga lo contrario, se cita la versión Reina-Valera Actualizada (RVA-2015).

18 Tomás DE AQUINO, *Pange lingua gloriosi*, c. 1264, compuesto con motivo de la institución de la fiesta del Corpus Christi por Urbano IV.

19 Entrevistas realizadas por el autor, Madrid, 2026; nombres reservados por acuerdo con los entrevistados.

validación que celebrar acríticamente, sino como evidencia acerca de la condición espiritual de la población que ambas tradiciones intentan alcanzar.

Al día siguiente, lunes 08 de junio, León visitó la catedral de la Almudena —solo por invitación—, donde oró ante la imagen de la Virgen de la Almudena y le entregó la Rosa de Oro, una de las más altas distinciones pontificias concedidas a una advocación mariana, en presencia de la reina Sofía[20]. Después recorrió a pie el centro de la ciudad, por la calle Mayor, la Puerta del Sol y la carrera de San Jerónimo, ante unas doscientas mil personas, hasta un encuentro diocesano de setenta mil en el Santiago Bernabéu[21]. El contraste en la arquitectura misma de la visita resulta instructivo: la misa para todos en la plaza cívica; la ceremonia mariana para los invitados tras las puertas de la catedral. Que el Papa eligiera Cibeles y no la catedral para la misa es en sí mismo un acto de hermenéutica urbana: la lectura de la geografía simbólica de una ciudad y la elección de la máxima resonancia cívica por encima de la máxima tradición eclesiástica.

La Almudena: la catedral y la caja de piedra

Cuatro semanas después de la visita papal, el jueves 09 de julio de 2026, caminé hasta la Almudena. Un sacerdote concluía el rosario con ocho o nueve fieles en una nave construida para nueve mil. Los visitantes subían las escaleras para venerar la imagen de la Virgen, una talla gótica del siglo XIV que sustituye, dicho sea de paso, a un original que, según la tradición, fue ocultado en la muralla en el año 712 ante la conquista musulmana y redescubierto en 1083; la ciudad lleva mucho tiempo buscando y recuperando a su patrona. La capilla del Santísimo estaba cerrada al público: había misa. En la girola, una estatua negra de san Josemaría Escrivá recuerda la fundación del Opus Dei en Madrid en 1928, y una urna de cristal guarda una caja de madera medieval: el relicario que contuvo los restos de san Isidro Labrador, hoy vacío. Una reliquia de una reliquia, un contenedor conservado después de que su contenido se marchara. Calle abajo y bajo tierra, en la cripta, se celebraba otra misa simultáneamente. El conjunto estaba, en pleno julio madrileño, discretamente concurrido[22].

La Almudena es esa gran rareza: una catedral antigua recién estrenada. Comenzada en 1883, resistida durante décadas por el estamento eclesiástico de Toledo, detenida por la guerra civil y la dictadura, no se concluyó hasta 1993 y fue consagrada por Juan Pablo II[23]. Es más joven que muchas de las personas que rezan en ella: un edificio cuyas tradiciones están tomadas de estructuras que nunca conoció, terminado mientras la cultura nacionalcatólica que lo concibió se desmantelaba a su alrededor.

Hay además una herida en este edificio, y la honestidad exige nombrarla. La capilla del Santísimo —donde se reserva la Eucaristía y se celebra misa varias veces al día— está decorada por el taller de Marko Rupnik, el exjesuita esloveno acusado de

20 «León XIV a la Virgen de la Almudena: Ayúdanos a ser constructores de paz», 08 de junio de 2026 (www.vaticannews.va, accedido 05 de agosto de 2026).

21 CARRASCO, CASTEJÓN y VILLAJOS, «Papa León XIV en Madrid».

22 Notas de campo del autor, catedral de Santa María la Real de la Almudena, 09 de julio de 2026.

23 Sobre la historia constructiva y la oposición de los arzobispos de Toledo, véase la documentación histórica de la propia catedral (www.catedraldelaalmudena.es, accedido 05 de agosto de 2026).

manera creíble del abuso psicológico, espiritual y sexual prolongado de al menos veinte mujeres, en su mayoría religiosas bajo su dirección espiritual. Fue excomulgado brevemente en 2020 por absolver a un cómplice en confesión; la pena se levantó casi de inmediato. Los jesuitas lo expulsaron en 2023. Sigue siendo sacerdote[24]. Algunos santuarios, Lourdes entre ellos, han cubierto o retirado su obra; otros la han conservado, y los argumentos de ambas partes resultan inteligibles e irreconciliables: que la obra pertenece ya a la comunidad que ora ante ella, y que las víctimas no pueden cruzar el umbral de tales espacios sin volver a encontrarse con el sistema que les falló[25]. La Almudena ha conservado los mosaicos. Cuando intenté preguntar si se contemplaba una redecoración, nadie respondió al teléfono ni al correo electrónico.

¿Qué significa adorar el cuerpo de Cristo en una sala hecha por tales manos? La pregunta no tiene respuesta asentada, y la catedral la sostiene, sin resolver, cada mañana en la primera misa. Los evangélicos deberían resistir la tentación de leer esto como un mero escándalo católico. Toda tradición, la nuestra enfáticamente incluida, ha tenido que preguntarse qué hacer con el fruto de hombres dotados y creíblemente acusados, y pocos hemos respondido bien.

Cuatro presencias, cuatro registros bíblicos

La hermenéutica urbana, tal como yo la practico, concluye preguntando qué registro bíblico ilumina mejor cada presencia; no como adorno, sino como analogía disciplinada. Leer la ciudad, igual que leer la Escritura, puede hacerse bien o mal, y el marco que escogemos determina lo que vemos. Una mala lectura ve el millón de Cibeles y concluye que la fe en España goza de buena salud; otra ve a los ocho del rosario y concluye que agoniza. Ambas son reales; ninguna es el texto completo.

La Almudena es Nehemías.

Un proyecto constructivo largo y resistido institucionalmente, culminado no en el triunfo sino en la persistencia, entre una población cuyo entusiasmo por la obra se había agotado en gran medida antes de que se terminaran los muros. Nehemías no devolvió a Jerusalén su antigua gloria; hizo posible la continuación. El rosario con ocho personas es el muro que sigue levantándose.

La misa papal es la Transfiguración.

Gloria real —no dudo de lo que vi—, pero gloria de las que no duran. Pedro quería levantar tres tiendas y quedarse en el monte; el texto no es benévolo con ese impulso. Los discípulos bajaron y encontraron esperando al mundo ordinario y roto, y la obra

24 Almudena MARTÍNEZ-BORDIÚ y Yhonatan LUQUE REYES, «Take Down His Art or Not: Who Is Alleged Serial Abuser Father Marko Rupnik?», 16 de julio de 2024, actualizado el 26 de septiembre de 2025 (www.catholicnewsagency.com, accedido 05 de agosto de 2026).

25 Hannah BROCKHAUS y Almudena MARTÍNEZ-BORDIÚ, «Sacred or Scandalous? Catholic Shrines Take Different Approaches to Marko Rupnik's Art», 19 de junio de 2025 (www.ncregister.com, accedido 05 de agosto de 2026); Antonia SOBOCKI, «A Sexual Abuse Survivor on Lourdes' Decision to Cover Rupnik Mosaics», 05 de mayo de 2025 (www.americamagazine.org, accedido 05 de agosto de 2026).

lenta se reanudó. Si algo en las vidas de aquel millón era distinto un año después es precisamente la pregunta que el acontecimiento no puede responder. Aquí el instinto evangélico de preguntar por el fruto duradero no es cinismo, sino exégesis: las multitudes que oyeron a Jesús en Galilea también se contaban por millares, y muchas, cabe suponer, se fueron a casa y lo olvidaron. No tenemos modo de conocer la proporción. Tampoco lo tenían los apóstoles aquel día.

El Red Box es el sembrador, y también el laboratorio.

El marco del propio Bock es el del sembrador: él planta, otro riega, Dios da el crecimiento, y la cosecha pertenecerá a alguien a quien nunca conocerá. Esa es la postura. Pero veinticuatro años de iteración, adaptación y réplica libremente compartida constituyen también algo parecido a un experimento: un laboratorio de evangelización de larga obediencia cuyos hallazgos —cuatro años hasta la conversión; la relación antes que la proclamación; regalar el modelo— están a disposición de cualquier iglesia dispuesta a aprender. El sembrador y el laboratorio no compiten: uno nombra la teología; el otro, el método.

Hakuna es Isaías 8:18.

«Aquí estoy yo, y los hijos que el Señor me ha dado por señales y presagios en Israel». Un mensaje que la nación aún no ha recibido; un grupo de jóvenes congregado en torno a él; un desenlace genuinamente desconocido. Si Hakuna es el comienzo de una renovación católica entre la juventud española o la marca de agua más alta de un momento cultural, nadie —incluido su fundador— puede decirlo todavía. Los hijos han sido dados. El resto está aún por escribir.

Conclusión: lo que dice la plaza

Colóquense las cuatro presencias una junto a otra y la plaza pública arroja un mensaje compuesto que ninguna tradición por separado habría producido. De Hakuna: los jóvenes responden a la trascendencia, la belleza y la exigencia, no a la dilución. Del Red Box: la proclamación paciente, material y arraigada en relaciones sigue siendo viable en la plaza más secular de España, al precio de décadas libremente pagadas. De Cibeles: el hambre es real, es mensurable en siete cifras y actualmente no tiene adónde ir de manera adecuada. De la Almudena: la persistencia institucional importa, y las heridas institucionales no abordadas se sientan en el mismo santuario.

Ninguna de estas cuatro presencias sabe apenas nada de las otras tres. Ese aislamiento mutuo es, quizá, el dato más elocuente de todos: cuatro lecturas competentes del mismo texto urbano, ejecutadas a setecientos metros unas de otras, sin conversación entre ellas. Si el hambre que documentan es real —y sostengo que lo es—, ninguna de las cuatro dispone por sí sola de los recursos para responderla.

Para las iglesias evangélicas de Europa —pequeñas, a menudo desanimadas, tentadas alternativamente por la retirada y por la imitación de lo último que funcionó en el mundo anglosajón—, la plaza pública de Madrid no ofrece ni una estrategia ni un reproche, sino un texto. Dice que el relato de la secularización es verdadero en lo que cuenta y falso en lo que no sabe contar. Dice que la gente tiene más hambre que

sus instituciones. Y dice, en la síntesis de Bock, que Dios puede hacer más en cinco minutos que nosotros en cinco años: lo cual no es razón para no hacer nada durante cinco años, sino una descripción de quién, al final, abre la puerta. Hay una cerradura, y no tenemos la llave. El tirador está por dentro.

RET (2026) 5:1, 145–148

Reseñas de libros

Apologética en el cristianismo antiguo. **Pequeñas Introducciones.** **Jesús Zamora**

Atlanta: Worldview Media, 2026
Tapa blanda, 116 páginas

Reseña de Benjamin Marx, Profesor del Nuevo Testamento y Teología Intercultural en el Theologisches Seminar Adelshofen (Alemania) e investigador asociado de la Universidad de Sudafrica (UNISA).

El libro de Zamora es el primer libro de la serie Pequeñas Introducciones. En el libro el autor observa que la apologética cristiana no es un fenómeno reciente sino que tiene sus raíces ya en los primeros siglos de la iglesia—y sus raíces ya se extienden hasta la apología grecorromana y judía. El propósito del libro es "narrar de forma introductoria los primeros siglos de la historia de la apologética cristiana entre los siglos II y V d. C." (14).

Para lograr esta meta, Zamora empieza con el mundo antiguo, tanto el mundo grecorromano como el judío. El autor presenta la defensa de Sócrates —una realizada por Jenofonte y otra por Platón— para mostrar la etapa inicial de una literatura apologética. El objetivo era reivindicar a una figura pública (Sócrates) mediante una defensa de carácter ético-moral. Por la parte judía, el autor comienza con Josefo y Filón y su defensa de la nación judía. Ellos fundamentan su apologética en "la antigüedad como signo de verdad" y la superioridad ética del pueblo judío (25). Zamora afirma que "antes de la llegada de la literatura apologética cristiana, cuya edad dorada fue el siglo II", ya tenemos a Josefo, a Filón y a los autores grecorromanos. Aunque sea cierto, también debemos tener en cuenta que parte de la literatura neotestamentaria cumplió, hasta cierto punto, una función apologética (38, 115). Esto no resta valor a la afirmación del autor de que la edad dorada de la literatura apologética cristiana fue el siglo II. Pero decir que "[l]a apologética cristiana no surge hasta el siglo II" (32) probablemente sea demasiado. Zamora también piensa de forma similar y por tanto habla de la literatura apologética cristiana *formal* (39).

Un asunto que el autor elabora es la situación compleja de los primeros cristianos. El cristianismo no fue considerado como *religio* sino como *superstitio*. Es decir, el cristianismo naciente fue sospechoso por no participar en la religión romana de rendir culto a los dioses del Imperio (y al emperador) y así asegurar el *pax deorum* (la paz de los dioses). Entonces, había varias razones para tener argumentos apologéticos por la variedad de información errónea que circulaba en torno a las primeras comunidades cristianas: que los cristianos eran ateos (por no rendir culto a los dioses del Estado), que eran caníbales (comiendo la carne y bebiendo la sangre de Cristo), que practicaban el incesto (los cristianos se llamaban hermanos y hermanas entre sí y celebraban banquetes de amor) y que odiaban a la humanidad (por evitar las costumbres locales).

Llegando a la literatura cristiana, Zamora inicia con los autores como Cuadrato y Arístides de Atenas del siglo II porque ellos son el primer testimonio de la literatura apologética cristiana formal. En la obra del último (Arístides), tenemos tres líneas de argumento: en favor del monoteísmo, en contra del politeísmo y la superioridad moral del cristianismo. Estas líneas de argumentación siguen siendo usadas en tiempos posteriores.

El capítulo principal del libro es "La edad de oro de la apologética: la filosofía como protagonista" (51–88). En este capítulo el autor resume con sencillez y claridad los principales protagonistas y escritos de la segunda mitad del siglo II: Justino Mártir, Atenágoras de Atenas, la *Epístola a Diogneto*, Teófilo de Antioquía e Ireneo de León. Ellos no solo responden a las críticas que fueron utilizadas contra la fe cristiana, sino también justifican y explican la fe cristiana de una manera racional, presentándola como "la verdadera filosofía" (Justino Mártir). Es interesante ver que ya en la obra de Atenágoras tenemos un primer intento de analizar el monoteísmo cristiano desde una perspectiva trinitaria —un dogma incipiente de la Trinidad. Además, en la *Epístola a Diogneto* también vemos una línea apologética diferente de las demás: una apologética evangelizadora que presenta el mensaje cristiano en vez de responder a acusaciones.

En los siglos III y IV, vemos una literatura apologética más estructurada y sistematizada. Había críticas contra el monoteísmo cristiano, las Escrituras, los milagros y la resurrección de Jesús, y teólogos como Orígenes de Alejandría y Lactancio las refutaron: Orígenes defendió la Biblia y Lactancio las emociones (justas), especialmente la ira de Dios. Además, observamos los tres niveles (literal, moral, espiritual) de interpretación de Orígenes, cuyas obras presentan una síntesis de la teología cristiana (una especie de teología sistemática). Al final, el libro repasa a San Augustín, el doctor de la gracia, y sus pensamientos de teodicea (el problema del mal).

En general el estudio de Zamora es fundamentalmente crucial para ver cómo los primeros cristianos entendieron y defendieron su fe. El enfoque prudente del autor ante datos inconclusos (como la autoría o las clasificaciones cronológicas) resulta refrescante. Esto demuestra una humildad académica que evidencia cómo se puede, y, de hecho, se debe profundizar en un tema sin dejar de ser cauteloso en ciertos aspectos. Todo el libro está excepcionalmente bien documentado y bellamente escrito. Zamora demuestra de forma magistral cómo redactar una introducción concisa sin sacrificar la profundidad.

Biblia de Ferrara
Paloma Díaz–Mas (Introducción) y Moshe Lazar (Prefacio y edición)

Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2026
Tapa dura, 1.311 páginas

Reseña de Andrés Messmer, rector del Seminario Teológico de Sevilla (Santiponce, España) y editor de la Revista Evangélica de Teología.

Por primera vez desde 1992, y por segunda vez desde el siglo XVIII, se ha publicado la Biblia de Ferrara (en adelante, la BdF), en esta ocasión a cargo de la Fundación José Antonio de Castro. Para quienes no estén familiarizados con la BdF, cabe señalar que se trata de una traducción judía de las Escrituras hebreas, publicada en 1553 en Ferrara (Italia) por judíos españoles y portugueses que, tras ser expulsados —de la Península, hallaron refugio en el Ducado de Ferrara. Su importancia para los hispanohablantes radica en que fue una de las fuentes principales que utilizó Casiodoro de Reina al traducir la Biblia del Oso (1569).

Esta edición consta de una introducción, un prefacio, el texto de la BdF y un glosario. En la introducción, Paloma Díaz–Mas explica con acierto diversos aspectos complementarios relacionados con la publicación original, tales como el significado de la imagen de portada (un barco maltrecho que, no obstante, sigue su rumbo, reflejo de la comunidad judía para la que se tradujo la Biblia), los patrocinadores de la traducción, la comunidad judía exiliada de la Península y sus distintos destinos (incluida Ferrara), la lengua ladina (español judío; cf. el yidis) y la difusión y el conocimiento de la BdF a lo largo de los siglos posteriores hasta el XIX.

En el prefacio, Moshe Lazar se centra en la traducción y los temas afines: sitúa la BdF en la dilatada historia de las traducciones judías de la Biblia y señala que el enfoque excesivamente literal —palabra por palabra, hasta el punto de dificultar a veces la comprensión— tiene una larga tradición entre los judíos, remontándose al menos a las traducciones griegas de los albores de nuestra era. Asimismo, compara extractos de la BdF con los de la Biblia de Cipriano de Valera (1602) y demuestra en qué medida el texto de la primera pasó a la segunda (a través de la traducción de Casiodoro).

El texto publicado en esta edición se basa en un ejemplar perteneciente a la Free Library of Philadelphia (uno de los tres únicos impresos con ese tamaño y tipo de papel específicos). El editor siguió cuidadosamente el texto impreso original, pero también introdujo algunos cambios: corrigió errores de imprenta obvios, añadió palabras y letras cuando faltaban, enmendó algunas lecturas hebreas deficientes que habían pasado inadvertidas para los traductores originales y agregó la numeración de los versículos. Esto tiene la ventaja de hacer el texto más accesible a los lectores, pero la desventaja de alejarlos de la publicación original, un aspecto que los especialistas deberían tener especialmente en cuenta. El editor ha conservado el orden de los libros tal como aparecieron en la edición de 1553: Pentateuco, Profetas anteriores y posteriores, Escritos y Meguilot. El número total de libros es de 24 (un dato interesante por sí mismo), lo que equivale a los 39 libros del Antiguo Testamento protestante.

El glosario resulta útil para explicar varios cientos de términos en ladino que podrían resultar difíciles de comprender para los hispanohablantes.

En general, la publicación tiene buena calidad: el formato de tapa dura facilita el manejo de sus 1.300 páginas, el interlineado es adecuado para no fatigar la vista, la encuadernación es flexible y resistente y las cintas marcapáginas constituyen un detalle agradable. Una de las críticas a esta edición de la BdF es la ya mencionada: se realizaron cambios en el texto original que no se señalaron mediante notas a pie de página. Por ello, los especialistas que deseen utilizar esta publicación podrían sentir la necesidad de consultar la edición original del siglo XVI para garantizar la exactitud del texto.

La razón por la que esta publicación se incluye en una revista evangélica se debe al motivo antes señalado. Cuando Casiodoro de Reina tradujo la Biblia al español desde las lenguas originales, una de las fuentes clave que utilizó para el Antiguo Testamento fue la BdF. En su "Amonestación al lector", se expresa con gran estima sobre la BdF y la califica como una "obra digna de mayor estima". Si bien es cierto que critica la BdF en algunos puntos, sus observaciones son relativamente menores y reconoce "la alabanza que justamente merece". El método de traducción de Reina fue muy similar al empleado en dicha Biblia: "atarnos al texto sin quitarle, ni añadirle". Esta edición de la BdF ayudará a muchos biblistas a conocer mejor la influencia que la BdF ejerció en la traducción de Casiodoro de Reina, y también los desacuerdos que Reina tuvo con ella.