

ISSN: 2665-4369

Argumenta Biblica Theologica

Revista de Teología y Estudios Bíblicos

N.º 9 • Vol. 5 • julio-diciembre 2023



Uniclaretiana
Fundación Universitaria Claretiana



Editorial
Uniclaretiana

Argumenta Biblica Theologica

Fundación Universitaria Claretiana - Uniclaretiana
Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas

REVISTA N.º 9 • Vol. 5

ISSN en línea: 2665-4369

Julio - diciembre 2023

Argumenta Biblica Theologica

Publicación semestral, Fundación Universitaria Claretiana-Uniclaletiana

Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas Programa de Teología y Especialización en Estudios Bíblicos

www.uniclaletiana.edu.co · REVISTA N.º 9 · Vol. 5 · ISSN: 2619-2349 · ISSN en línea 2665-4369

Comité Académico

Dr. Gonzalo María de la Torre Guerrero, CMF Uniclaletiana (Quibdó).

Dra. Maricel Mena López, Universidad Santo Tomás (Bogotá).

Doctorando José Agustín Monroy Palacio, CMF Uniclaletiana, (Quibdó).

Dr. Jesús Alfonso Flórez López, Universidad Autónoma de Occidente, (Cali).

Dr. Juan José Tamayo Acosta, Universidad Carlos III, (Madrid).

Dra. María Cristina Ventura Campusano, Universidad de La Salle, (San José).

Dra. Violeta Rocha Areas, Universidad Bíblica Latinoamericana, (San José).

Dr. José María Siciliani Barraza, Universidades de La Salle y SanBuenaventura, (Bogotá).

Dra. Edith González Bernal, Pontificia Universidad Javeriana, (Bogotá).

Dr. Juan Alberto Casas Ramírez, Pontificia Universidad Javeriana, (Bogotá).

Dr. Rafael Luciani Rivero, School of Theology and Ministry, (Boston)
y Universidad Católica Andrés Bello, (Caracas).

Coordinación Editorial

Regente: Armando Valencia, CMF / Rector: José Agustín Monroy Palacio, CMF.

Decanatura Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas:

Editorial Uniclaletiana: Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Editor en cargo de Argumenta Biblica Theologica: Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Diseño y diagramación: Editorial Uniclaletiana

Acerca de la revista

Argumenta Biblica Theologica es una publicación de libre acceso, de circulación semestral, del Programa de Teología y Estudios Bíblicos adscrito a la Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas de la Fundación Universitaria Claretiana-Uniclaletiana. Tiene como objetivo presentar resultados de investigaciones que, desde los contextos sociales y eclesiales, la interculturalidad y la interdisciplinariedad, permitan la reflexión bíblica y teológica y el fomento de nuevos planteamientos sobre la comprensión y la transformación de la realidad así como, de los pueblos. Los procedimientos editoriales de La Revista Argumenta Biblica Theologica se encuentran enmarcados dentro de los lineamientos éticos presentados en el Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors del Committee on Publication Ethics –COPE–. Es importante saber que el procedimiento empleado para la selección de los artículos que finalmente serán publicados, es el arbitraje por pares, mediante el sistema “doble ciego”.

Editorial Uniclaletiana

Uniclaletiana, Sede Central / Calle 20 N.º 5-66, Barrio La Yesquita, Quibdó, Chocó Teléfono (57+4) 672 60 33

Uniclaletiana, CAT - Medellín / Carrera 55A N.º 61-05, Barrio El Chagualo Teléfono (57+4) 604 57 80

<https://latinrev.flasco.org.ar/revistas/argumenta-biblica-theologica>

argumentabiblicatheologica@uniclaletiana.edu.co editorial@uniclaletiana.edu.co

Tabla de Contenido

Presentación

Efraín Ferrer

Artículos

Los cristianos y los musulmanes hablan sobre Jesús (testimonios coránicos y bíblicos)

Anselmus Baru, CMF

9

La doctrina neopentecostal de la batalla espiritual

Juan Sebastián Hernández Valencia

31

Liberar lo “absoluto” sagrado de la religión: una propuesta desde Jesús y sus discípulos

Sonia Luisa Sistiva Loaiza

55

De Jerusalén a otras ciudades. La evangelización urbana en Hechos 1-15

Pedro Robledo Ramírez

65

Desde Simeón hasta Maxime: motivaciones vocacionales y teológicas de los estilistas de ayer y hoy

David Steven Mendoza Carmona

95

Narrativas apocalípticas y la construcción del superyó: un análisis freudiano de la identidad moral en el judaísmo enóquico desde el Libro de los Vigilantes de Enoc

Harold Yesid Gereda Santander

113

De la tienda al calvario: el nuevo culto inaugurado por Cristo, sumo y eterno sacerdote, según la Epístola a los Hebreos

Miguel Soares dos Reis y Adilson da Rocha

139

Idea de pueblo (ethnos) en Apocalipsis 14, 6

Danery Cardona

175

Presentación

Cordial saludo a todos nuestros lectores.

Con gran entusiasmo presentamos esta nueva edición de Argumenta Bíblica Teológica, en la que convergen voces, contextos y disciplinas que interrogan de forma crítica y creativa el fenómeno religioso. Desde la exégesis bíblica hasta la teología patristica, desde el islam hasta el neopentecostalismo, esta entrega configura un mosaico de abordajes que no se limitan a describir lo sagrado, sino que lo problematizan, lo resignifican y lo proyectan hacia el presente.

Una de las tensiones que recorre estos textos es la relación entre lo histórico y lo trascendente. Las figuras de Jesús, tanto en los textos cristianos como en el Corán, son releídas para dar cuenta de una memoria compartida, mística y abierta al diálogo interreligioso. Esta convergencia de tradiciones no pretende diluir las diferencias, sino asumirlas como punto de partida para comprender cómo lo sagrado se configura desde narrativas que son a la vez particulares y universales. Tal aproximación, invita a pensar la fe desde la pluralidad y el reconocimiento mutuo, sin perder el rigor ni la profundidad teológica.

A su vez, lo sagrado aparece como una categoría viva, en disputa, cuyo significado no está dado de una vez por todas. Desde la praxis de Jesús y sus seguidores hasta los replanteamientos contemporáneos, lo sagrado se revela como una construcción dinámica que emerge de contextos históricos, necesidades espirituales y tensiones culturales. En este marco, lo sagrado no se identifica necesariamente con lo institucionalizado, sino con lo que genera sentido, interpela al poder, y abre más posibilidades a la vida en comunidad.

La espiritualidad cristiana, tanto en sus formas antiguas como modernas, es también objeto de atención. El testimonio de los primeros creyentes en ciudades del mundo grecorromano, y la opción radical por la contemplación de figuras como Maxime Qavtaradze, muestran dos caras de una misma búsqueda: una fe encarnada que resiste, proclama y transforma. En ambos casos, se vislumbra una teología vivida, una práctica que no se agota en el dogma, sino que se expresa cotidianamente en el cuerpo, el silencio, la comunidad y el compromiso.

Asimismo, la batalla espiritual en el neopentecostalismo contemporáneo y la guerra espiritual en la tradición cristiana antigua dialogan en un ejercicio

hermenéutico que revela continuidades, rupturas y resignificaciones. Esta comparación muestra cómo ciertas doctrinas emergentes reconfiguran la moralidad, la escatología y la interpretación bíblica, y cómo se insertan en nuevos escenarios socioculturales que requieren una teología alerta, crítica y propositiva.

Desde otra perspectiva, el análisis del Libro de los Vigilantes permite reconocer cómo la literatura apocalíptica no solo articula las visiones escatológicas, sino que modela subjetividades, las formas de resistencia y las estructuras del deseo colectivo. A través de una lectura que integra herramientas psicológicas y analógicas, se ilumina la forma en que estas narrativas contribuyeron a la construcción de una identidad moral judía en tiempos de crisis.

La cristología sacerdotal de la Carta a los Hebreos ofrece un horizonte teológico que reconfigura las mediaciones religiosas, mostrando cómo el sacrificio de Cristo en la cruz inaugura un nuevo culto. En él, lo humano y lo divino se entrelazan, superando el ritualismo vacío para abrir un camino de comunión universal. Esta reinterpretación del sacerdocio se convierte en clave hermenéutica para repensar la liturgia, la salvación y la esperanza escatológica en nuestros días.

El Apocalipsis, leído desde la teología de la resistencia, completa este recorrido con una visión profundamente comprometida con los sufrientes de la historia. Su mensaje no es evasión ni fatalismo, sino una llamada a la fidelidad activa, a la perseverancia crítica y a la solidaridad escatológica frente a los poderes que oprimen. La imagen del “pueblo” (ethnos) aparece como símbolo de comunión, memoria y horizonte común para quienes luchan por vivir según el Cordero.

Cada uno de estos aportes refleja el compromiso de nuestra revista con una teología rigurosa, contextual y abierta a los cruces interdisciplinarios. En esta edición, la palabra se hace cuerpo, y el texto se convierte en lugar de encuentro para quienes buscan pensar y vivir la fe desde la complejidad del presente. Por ello, extendemos una invitación a investigadores, teólogas, biblistas y estudiosos del fenómeno religioso a ser constructores activos de este espacio de reflexión crítica y diálogo académico y publicar acá sus reflexiones en forma de artículos.

Como bien saben, nuestra revista se encuentra disponible en formato digital en el sitio web de Uniclaretiana (www.uniclaretiana.edu.co), donde también pueden consultar nuestras directrices editoriales.

Feliz lectura.

Efraín Arturo Ferrer de la Torre

Los cristianos y los musulmanes hablan sobre Jesús (testimonios coránicos y bíblicos)

Christians and Muslims Discuss Jesus (Qur'anic and Biblical Testimonies)

Fecha recibido: 9/10/2023 - Fecha publicación: 26/10/2023

Anselmus Baru¹

Resumen

Este artículo aborda algunas vías desde las que se puede hablar de Jesús, desde la perspectiva del Corán. Busca exponer la importancia de acercarnos al *Jesús histórico* que se descubre a través del proceso de la búsqueda que han venido haciendo los teólogos para rescatar datos de su vida en un tiempo y contexto socio-político concretos. Debe entenderse que este Jesús no se configura solamente como una persona histórica, ya que sus acciones parecen dar elementos espirituales y místicos, para que las religiones, tanto del islam como del cristianismo, narren apartes de su vida mediante estos textos sagrados.

Palabras clave: Cristianismo, Islam, Literatura coránica, Biblia, Jesús histórico.

Abstract

This article explores several approaches to speaking about Jesus from the perspective of the Qur'an. It aims to highlight the importance of drawing closer to the historical Jesus, as uncovered through the ongoing efforts of theologians to retrieve information about His life within a specific socio-political time and context. It should be understood that Jesus is not portrayed merely as a historical figure, since His actions also offer spiritual and mystical elements that allow both Islam and Christianity to recount aspects of His life through their respective sacred texts.

¹ Misionero Claretiano de Indonesia. Teología y Diplomado en Pluralismo religioso, Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Correo electrónico: anselmobaru@gmail.com

Keywords: Cristianismo, Islam, Literatura coránica, Biblia, Jesús histórico.

Tal como se ha visto, la figura de Jesús no es exclusiva de los cristianos, pues también la podemos encontrar en la literatura coránica en la cual él es mencionado. Al descubrir a la persona Jesús en ambas religiones, surge la necesidad de hacer un rastreo y profundización sobre el siguiente asunto: ¿cómo las fuentes principales de estas dos religiones (en sus escritos sagrados), muestran a este personaje, a quien sus adeptos atestiguan de distinta manera?

Al respecto podemos decir en un primer momento, que en el cristianismo Jesucristo es el centro de la fe; por ello se le dan los títulos de Hijo de Hombre e Hijo de Dios, que luego en el desarrollo del cristianismo se transforman en el concepto de Dios Hijo. Por otra parte, el islam confiesa la existencia de Jesús como *"Man of God"* (el hombre de Dios), es decir, el ungido por Dios para una misión profética. Por esto, en la fe musulmana se le reconoce como uno de los profetas, que tiene una misión específica al igual que los otros.

Se presentan entonces testimonios de la Biblia y del Corán acerca de Jesús, resaltando la peculiaridad de las imágenes en las dos tradiciones escritas. Para conseguir tal fin se desarrollarán a continuación los siguientes temas: una aproximación general sobre la persona de Jesús, abarcando su contexto, y, en segundo lugar, exponer cómo es presentado y se le comprende en la Biblia y el Corán.

Aproximación general a la persona de Jesús

En la búsqueda del Jesús histórico se encuentran diversas fuentes de información que dan testimonio de él en todas sus dimensiones sociales. Esta búsqueda fue iniciada en el siglo XVIII con Hermann Reimarus (1694-1768), y continuó hasta comienzos del siglo XX con Wilhem Wrede⁷⁸. Este estudio tiene el interés de mostrar el aspecto histórico-terrenal de Jesús como la historia de un viviente. Esta búsqueda surge a partir de la fascinación y rechazo que suscitó a lo largo de estos veinte siglos del cristianismo.

La búsqueda de Jesús de Nazaret, el Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios, se hace cada vez más urgente cuanto menos clara es la comprensión de su existencia y más confusa su figura, en este mundo moderno, dado que se equipara con otros líderes religiosos o políticos⁷⁹. Esto evidencia la importancia de explorar su figura histórica, formada en una realidad social, histórico-cultural y política particular. Tal búsqueda la conocemos

con sus típicas búsquedas que se catalogan en tres etapas, que son: la “Old Quest”, la “New Quest” y la “Third Quest”, que cada etapa se enfocan en un aspecto distinto en cuanto a la búsqueda de Jesús histórico.

El nombre Jesús, “se deriva del hebreo *Yeshú*; la forma abreviada y más correcta *Yeshúa*, se encuentra en los libros tardíos de la biblia hebrea” (Meier, s.f., p. 219). Este nombre se encuentra también en el relato bíblico, como una forma abreviada del nombre de Josué, el sucesor de Moisés, quien condujo al pueblo de Israel a la tierra prometida. Asimismo, el nombre Josué era común en el pueblo de Israel, antes del exilio. Sin embargo, para los judíos, en la época post exílica, Jesús (*Yeshúa* y después más corto *Yeshú*) se convirtió en un nombre común, aunque Josué no desapareció completamente. Así, en este ámbito según Meier, el nombre “*Jesús*” es común hasta el siglo II d. C, pero luego en el ámbito judío, por la expulsión de los cristianos, se abandonó el nombre de Josué o *Yeshú*.

Surge aquí la pregunta acerca del sentido que tiene el hecho de que a su nombre se le haya sumado el lugar de procedencia, “Jesús de Nazaret”. Pues bien, este añadido, en el contexto de la Galilea del primer siglo, tenía su propio significado, que según Meier, probablemente, no es casualidad que todos los parientes de Jesús lleven, como Él mismo, nombres que recuerdan a los patriarcas del tiempo del éxodo de Egipto y la entrada a Canaán.

En este sentido se puede mencionar también que su padre adoptivo, lleva el nombre de uno de los doce hijos de Jacob y también el de una de las doce tribus. Su madre María (Miryam), es nombre de la hermana de Moisés. O también sus hermanos, Santiago, José, Simón y Judas, son nombres de patriarcas que engendran las doce tribus de Israel. Esto muestra que existió un cambio en el seno del pueblo de Israel, que tuvo lugar en el pre-exilio, donde los israelitas no recibieron los nombres de los patriarcas como los que aparecen en el libro de Génesis y Éxodo.

La herencia del nombre se dio en la experiencia post-exílica, mucho después de la persecución seléucida, que les arrebató su nacionalismo y expresión religiosa. A partir de esta situación, aparece la costumbre de poner los nombres de los personajes heroicos en las historias pasadas del pueblo Israel a los hijos, pero en el caso de Jesús, se le añadió “de Nazaret” para mostrar su procedencia, su lugar de origen.

Ahora bien, el relato del nacimiento de Jesús, que presentan los evangelios, lo sitúan en Belén, en esta ciudad nació un niño llamado Jesús que, según el evangelista Mateo, sucedió en tiempos del rey Herodes, el Grande, padre de Arquelao (Cf. Mateo 2, 1. 22). En el texto paralelo que se

encuentra en Lucas 5, 1, se encuentra lo mismo, pero ya con un añadido, “el rey de Judá”. En últimas, estos datos confirman que Jesús nació a finales del reinado de Herodes el grande, sin embargo, hay que tener en cuenta que Mateo narra en 2,11 que “José y María estaban en su propia casa en Belén, y que aparentemente vivían allí” (Schlosser, 2005, p. 30).

Conforme a 83 Schlosser, 2005, p. 30, este testimonio revela que José y María regresaron allí, después de haber experimentado el desplazamiento forzoso en Egipto, y renunciaron a este proyecto después de que Arquelao había sucedido a su padre Herodes y de haber recibido del cielo la consigna de establecerse en Galilea, en Nazaret (Mt 2, 19-23)⁸⁴.

Por su parte, el evangelista Lucas muestra este relato de distinta manera. Para él, el lugar de origen de los padres de Jesús era Nazaret (Lc 1, 26.39; 2, 4). En este sentido, para este autor, el viaje a Belén “no es muy convincente”, a pesar de que el censo estaba organizado bajo la autoridad de Quirino. Este personaje fue gobernador de Siria a partir del año 6 d.C. Puede ser que Lucas haya conocido a este personaje. Lo cierto es que es imposible que hiciera el censo mientras Herodes estuviera en el Poder.

Dada esta situación, se deduce que colocar a Belén como el lugar del nacimiento de Jesús es una intención teológica del autor, para mostrar que el linaje de David provenía de Belén, que se retoma de la tradición Bíblica, como se encuentra en el libro del profeta Miqueas, *“En cuanto a ti Belén, Efratá, la menor, entre los clanes de Judá, de ti sacaré al que ha de ser el gobernador de Israel...”* (Mi 5, 1). Así entonces, se puede decir que Jesús nació en Nazaret y la mención de Belén se dio por razón de una fundamentación teológica (Mateo), al mostrar que Jesús era descendiente del rey David. Esto mismo se refleja en la genealogía de Jesús (Mt 1, 1-17, Lc 3, 23-28), donde las narraciones revelan su ascendencia.

De otro lado, parece que Jesús tuvo hermanos: Santiago, José, Judas y Simón. Todos eran de Nazaret. Según el evangelista Marcos, eran conocidos como “hermanos de Jesús” (cf. Mc 6, 3). Sobre ellos se encuentran narraciones en varias partes de los evangelios, Mc 3, 31-35; Jn 2,12; 7,3.4.10. De allí surgen varios interrogantes: ¿realmente son hermanos?, ¿tienen algún parentesco con Jesús?, ¿qué modelo de relación de “hermanos” quieren mostrar los evangelios?

Frente a dichos cuestionamientos, Schlosser mencionó que “para la historia no constituyen ningún problema los hermanos de Jesús; lo constituyen para la dogmática católica” (2005), porque el significado de la expresión “hermano” en el mundo semítico es diferente a la que se

le da en el mundo griego. En el mundo semita esta palabra, designado ordinariamente en su sentido estricto, sirve a veces para hablar de un parentesco más lejano, es decir el primo. Más allá de este debate, si de verdad Jesús tenía hermanos y hermanas en sentido estricto o no, lo que importa es que Él pasaba su vida en un ambiente familiar y que no se limitaba al contexto de padre-madre-hijo, pues hacía parte de la sociedad.

Ahora bien, si Jesús fue un hombre que nació y vivió en un contexto social determinado, entonces, ¿qué lengua hablaba?, ¿sabía leer o escribir?

En la época de Jesús, el hebreo era la lengua más representativa en el Qumrán, a esta le seguía el arameo y finalmente el griego. El arameo, sin embargo, era la lengua diaria de los judíos de Palestina en el siglo I, la única lengua que conocía el pueblo. Mientras tanto, el griego, era un privilegio de unas personas de la clase alta y de los comerciantes. Y el hebreo era propio de los expertos en la Toráh y de los sacerdotes (Barbaglio, 2003). Desde este panorama, Jesús fue influido por aquellas lenguas, quizá conoció algunas palabras griegas por razones comerciales, cuando se relacionó con los gentiles, y usó el arameo en su ambiente social de Galilea. En cuanto a la lengua hebrea, él aprendió en la sinagoga de Nazaret y tal vez la usó en sus predicciones, para interpretar los textos.

Jesús, al igual que los niños de su época, recibió una educación familiar. En este ámbito, él vivió también las prácticas de la religiosidad judía. Por ejemplo, a los doce años hizo la peregrinación a Jerusalén (Cf. Lc 2, 41-50). Allí, según este texto, Jesús se extravió, pero después de unos días sus padres lo encontraron en el templo. Este relato, según Barbaglio, es una tendencia lucana a mostrar el sentido teológico del estado de Jesús como Hijo de Dios, que se entregó a la causa del Padre y se hizo libre de la relación con su familia⁸⁸.

Ahora bien, si Jesús hacía parte de su sociedad, en consecuencia también él vivió los problemas sociales, que le llevarían a tomar una decisión y proyectar una propuesta: el Reino de Dios. Esta etapa se inició por su contacto con Juan Bautista. Este es el momento en que Jesús inició su vida pública y, según José Antonio Pagola, el bautismo que recibió fue un momento decisivo, al punto de generar un giro en su vida (Pagola, 2007, p.74).

Con ello, se puede dilucidar que, en un primer momento, Jesús también hizo parte del movimiento de Juan Bautista y, posteriormente, buscando su propio camino, creó un movimiento propio de reforma espiritual del judaísmo.

El evangelista Lucas relata la vida pública de Jesús, que inició a sus 30 años (Cf. Lc 3,23). Por su parte, el evangelista Juan también tenía otro testimonio sobre este tema: “[...] ¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán? [...]” (Juan 8,57). Estos versículos manifiestan, de distinta manera, la narración de la edad en la que Jesús inició su vida pública. Los treinta años que reveló Lucas indican una edad adulta para que una persona ejerza una vida pública como profeta. Eso coincide, por ejemplo, con el relato de la vocación del profeta Ezequiel en el Antiguo Testamento: *“El año treinta, el día cinco del cuarto mes, encontrándome yo entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrió el cielo y contemplé visiones divinas”* (Ez 1,1). En este sentido, al igual que el fenómeno del profetismo en el Antiguo Testamento, especialmente Ezequiel, Jesús también inició su vida pública a esa edad, que, por esta razón, y según el evangelista Juan, duraba tres fiestas de pascua, en que participó Jesús: *“Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén”* (Jn 2, 13); *“Estaba próxima la pascua, la fiesta de los judíos”* (Jn 6, 4); *Estaba cerca la pascua de los Judíos, y muchos del país habían subido a Jerusalén, antes de la pascua para purificarse”* (Jn 11, 55). Luego en 13,1; 19,14 se relata cómo Jerusalén es el lugar de su destino final, lugar de muerte. Desde estos datos que narró Juan, se atestiguó que Jesús ejerció su vida pública durante dos años y medio o tres años, y estaba comprometido con las propuestas del Reino de Dios.

Los evangelios narran cómo después de su bautismo, Jesús centralizó su acción especialmente en la Baja Galilea. Es importante saber que en esta época Antipas tenía el gobierno de Galilea, desde el año 4 a. C, hasta su destitución por los romanos y su destierro en Lyon el año 39 d. C (Schlosser, 2005, p. 37).

La baja Galilea fue centro económico por su fertilidad natural, siendo su fuente principal la economía agrícola (olivos, viñas, trigo). Pero, bajo el gobernador Antipas en su relación con Roma, las personas estaban obligadas a pagar impuestos desmesurados. Esta realidad generaba injusticia. Además, en la sociedad misma surgían las clases explotadoras, clases dominantes que aparecen en las narraciones de los evangelistas Mc 3, 6; 12, 13 y Mt 22, 16. Eran los “herodianos”, miembros de la familia o amigos de cortesanos o partidarios del Herodes Antipas y que fueron propietarios de la tierra. Esta situación trajo consigo diversas consecuencias, especialmente la explotación de la clase baja.

En medio de esta situación, al igual que otros movimientos de carácter revolucionario, como por ejemplo el de Juan Bautista con su carácter apocalíptico, la predicación de Jesús se centró en la propuesta del

“Reino de Dios”, invitando al arrepentimiento y a una revolución moral. Esta idea de Reino estaba lejos de los bienes materiales, y señalaba más una idea proyectada al futuro como esperanza del presente, realizado en su ministerio (Meier, , 2004, p. 353). Este ideal se convirtió en una lucha constante de revoluciones, que causaron polémica y confrontación con los fariseos y otros movimientos religiosos y políticos, hasta terminar con su muerte.

Así, según Theissen y Merz, el núcleo de la predicación escatológica de Jesús es el mensaje de salvación del Reino de Dios. Él anunció este como algo que ya ha llegado y, a la vez, como algo inminente (2000, p. 274). Ellos afirman que esta idea del Reino estuvo presente en las predicaciones, a través de parábolas. Es más, “parece no obstante, que solo Jesús hizo del Reinado de Dios el centro de su mensaje escatológico”, y mostró la dimensión salvífica de la acción final de Dios. Su predicación en torno a este, se convirtió como un movimiento renovador, porque “la llegada del Reino de Dios está pidiendo un cambio de dirección en todo el pueblo” (Pagola, 2007, p. 269.).

A pesar de la situación injusta en la sociedad, esta propuesta, fue bien recibida por la clase baja. Por ello, él tenía grupos de discípulos y discípulas que se acompañan en su vida itinerante y se colaboran de distintas maneras, con el fin de alcanzar la propuesta proyectada. En este Reino, los pobres se encuentran como privilegiados, tal como se puede ver en el sermón de la montaña, según el evangelista Mateo, o en el sermón de la llanura, según el evangelista Lucas:

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos. Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán en herencia la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los perseguidos por la causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y digan con mentira toda clase del mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores (Mt 5, 3-12).

En Lucas, esta bienaventuranza aparece de manera más breve que en Mateo, porque Lucas no ha insertado en él las mismas adiciones; incluso, ha quitado aquello que tendría menos interés para lectores no judíos, particularmente sobre la Ley. Mateo menciona ocho bienaventuranzas, mientras que Lucas solo cuatro (6, 20-23) y cuatro maldiciones (6, 22-26). Las de Mateo muestran un programa de vida virtuosa con una promesa de recompensa celeste, mientras que las de Lucas anuncian la inversión de las situaciones de esta vida a la vida futura. Entonces, en Lucas se presentan primero las bienaventuranzas y luego las maldiciones.

Bienaventuranzas

Y él, alzando los ojos hacia sus discípulos decía: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis. Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del Hijo del Hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas (Lc 6, 20- 23).

Maldiciones

Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que reis ahora!, porque tendréis aflicción y llanto. ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas (Lc 24-26).

Ahora bien, lejos de entrar en la investigación exegética profunda de las versiones de las bienaventuranzas, lo que nos interesa es mostrar que el Reino de Dios propuesto por Jesús está privilegiando a los menos favorecidos de la sociedad.

Meier veía que, las bienaventuranzas encuentran su fundamento en la imagen veterotestamentaria de Dios como el rey verdaderamente justo de la alianza, el rey que se ocupa de lo que frecuentemente han descuidado los reyes humanos de Israel: defender a las viudas y a los huérfanos, garantizar los derechos de los oprimidos y, en general, hacer justicia(Meier, 2004, 402). Es en este ámbito en donde surgen los profetas, que denuncian las realidades injustas del pueblo Israel. En este sentido aparecen figuras como Amós, Oseas, Isaías y Jeremías, entre otros.

Amós muestra en su denuncia el trato cruel de los prisioneros de guerra (Am 1,2-2,3) y critica las prácticas inhumanas, como la venta de los pobres o de esclavos para pagar las deudas (2,6-7). Por su parte, el profeta Oseas pronuncia sentencias contra la dinastía del rey israelita Jehú, a causa de la matanza de los miembros de la casa de Omrí, antes reinante (Os 1, 4).

Desde allí se puede observar que existen diferencias; por un lado, entre el anuncio del Reino revelado por los profetas, donde ellos, aunque profetizaban el juicio y la salvación en el futuro, se preocupaban por los problemas de la sociedad de ese momento; y, por el otro, con la propuesta de Jesús, que se preocupó no solamente del orden social del momento, sino también de la salvación del futuro. Así se entiende entonces por qué en la primera parte de las bienaventuranzas se centra en la promesa del Reino de Dios. Desde esta perspectiva, ellas contienen un mensaje revolucionario, donde Dios es su actor central, para hacer los cambios a través de su propuesta de reinado.

Jesús en el Corán: Man of God (el hombre de Dios)

En la literatura coránica se encuentran versículos que prácticamente describen a Jesús. Allí, se identifica como *Man of God* (el hombre de Dios), es decir, el ungido por Dios para una misión profética. Con ello, la relación de Jesús con Dios, ya se muestra desde la narración del anuncio del ángel a María: *“Cuando los ángeles dijeron: ¡oh, María! Al-lah te anuncia la buena nueva de una palabra, que procede de Él. Su nombre es el ungido, Jesús, Hijo de María, que será considerado en la vida de acá y en la otra, y será de los allegados a Dios”* (Corán 3: 45).

La expresión *“Jesús, hijo de María”* en este versículo, se encuentra en el Corán, en los 93 versículos y en 15 capítulos. Esta figura aparece también con otros nombres como: profeta, Espíritu de Dios, Mesías y en tres ocasiones como Palabra de Dios, como también es denominado en el Nuevo Testamento de la Biblia Cristiana, como lo comenta Bórnez (2008).

Con base en esto, Galwash (1956) afirma que los musulmanes catalogan a Jesús como uno más entre estos profetas: “Adam, Noah, Houd (Heber), Saleh (Methuselah), Lot, Abraham, Isaac, Joseph (Jacob), Shu’aib (Jetroh), Haroun (Aaron), Moisés, David, Salomón, Ayoub (Job), Zulkifi (Isaiah), Younis (Jonah), Ilias, Alyas’aa (Elisha), Zacharias, Yahia (Juan Bautista) Jesús y Mahoma”(p. 205). En este marco del pensamiento del islam, es posible construir un punto de vista sobre la forma como el Corán da testimonio de Jesús, a través de lo que podría llamarse “los títulos de Jesús en el Corán”(Khoury, 1981, p. 158-160).

El Corán le da un lugar significativo a Jesús. Allí se puede encontrar 25 veces donde se menciona su nombre y se señala como Ibnu Mariam (hijo de María); como “Al masih”, del término hebreo Messiah que se traduce como Cristo; “Abdulah”, el siervo de Al-láh; Rasúlul-láh, el mensajero de Al-láh, Nabi que significa el profeta, man of God (el hombre de Dios), o enviado por Dios, (Deedat, p.6). A este respecto, debe recordarse que el título de *enviado*, se atribuye solo a aquellos que han recibido una revelación en forma de libro: Moisés (la Torá), David (los salmos), Jesús (el Evangelio)... Y por supuesto Muhammad (el Corán); sin embargo se observa que, aunque lo mencionan once veces como “el mesías”, esto no denota una misión especial, ni una misión salvífica como lo entiende la tradición cristiana. Más bien, el término *mesías* que emplea el Corán, muestra el significado concreto de *ungido*. Empezando su unción desde el acontecimiento del ángel que anunció a María:

Acuérdate de cuando los ángeles dijeron: ¡Oh, María! Dios te albricia con un Verbo, emanado de Él, cuyo nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María... (Corán 3: 40)¹⁰¹. A este respecto es necesario aclarar acotar que esta cita del Corán, ha sido tomada de Vernet, J. (prólogo y traducción). *Sagrada Corán* (Catalunya: Editorial Óptima, 2001). Esta fuente, la voy a utilizar para las citas de los versículos del Corán a lo largo de este trabajo.

Este versículo, ubicado en Azora III, la familia de Imran, muestra que Jesús es el verbo de Dios (*kalima min Allāh*), pero no es un Dios, sino que es un mensajero divino, al igual que los demás. Así, en este sentido, según Adel- Th Khoury, la mesianidad que de Jesús revela el Corán, se fundamenta en sus relatos. “Fue ungido por la bendición de Dios”; aquí, esa unción significa su inocencia y ausencia de pecado. Jesús fue ungido con la unción de los profetas y sus actitudes muestran también su carácter de mesianidad a través de sus obras, pues ungió enfermos para curarlos (Khoury, 1981, p.159).

Asimismo, el Corán da testimonio de Jesús como *Verbo de Dios* (*kalima min Allāh*), que hace referencia a la palabra creadora de Dios, en la que Jesús tiene su fundamento: “... Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, su Verbo, que echó a María un espíritu procedente de Él... (Corán 4:169).

De otro lado, el título de Jesús se puede identificar como el *Espíritu de Dios* (*rūh min Allāh*), porque María lo concibió virginalmente mediante la acción del espíritu: “Acuérdate de aquella que conservó su virginidad. Infundimos en ella parte de nuestro espíritu. De ella y de su hijo hicimos una aleya ante los mundos (Corán 21, 91). En esta línea, el Corán pone a Jesús en una condición similar a la de Adán, primer hombre, creado por la

medicación del espíritu de Dios; así lo presenta el Sagrado Corán, 2, 28-35 donde relata la creación y caída de Adán).

Otra imagen de Jesús que muestra en este libro sagrado, es la de profeta y enviado de Dios. Jesús es el hijo de María, es el siervo de Dios (*'abd Allāh*). Él mismo da testimonio de su persona: "...Dios me ha dado el libro y me ha hecho profeta..." (Corán 19,31), y Dios dice de él: "Jesús es un servidor al que hemos favorecido y hemos puesto por ejemplo a los Hijos de Israel" (Corán 43, 59).

Este título de servidor se da por la gracia de Dios a un muchacho puro (Cf. Corán 19,19), un bendecido, a quien Dios "ha puesto por ejemplo a los Hijos de Israel" (Corán 43,59). Esa distinción, según Adel -Th- Khoury, proviene de la misión de Cristo, porque Dios lo ha elegido para ser un profeta (Cf. Corán 19, 31). Por ende, el Corán incluyó a Jesús en una lista donde solo figuran los profetas más grandes: "Y recuerda cuando pactamos con los profetas: contigo, con Noé, Abraham, Moisés y Jesús, hijo de María. Con ellos concluimos un sólido pacto" (33, 7).

De este modo, y teniendo en cuenta los diferentes títulos sobre Jesús (*'Isā*) en el Corán, se puede afirmar que esta figura tiene un carácter profético-teocéntrico. La centralidad del anuncio del Dios de Jesús tiene lugar especial para el islam, pues Jesús es uno de los profetas y remite más allá de sí mismo, al único Dios. Él es profeta, *man of God*, hombre de Dios, enviado por Dios, que al igual que los otros profetas recibió su llamada profética del mismo Dios, para una misión especial, una llamada a la conversión del pueblo, que condujo a la gente a través de su actitud personal o testimonio de vida para mostrar la validez de su misión profética.

Por otra parte, Hans Küng afirma que Jesús es más que un profeta, es también un fundador religioso.

Igual que Moisés trajo la Toráh a los judíos, Jesús trae "el Evangelio" a los seres humanos; por eso, sus seguidores son, como también judíos y musulmanes, "gentes del libro". El Jesús coránico se muestra generoso e indulgente; confirma la Toráh y, al mismo tiempo, hace su carga más ligera. Pero también él, como todos los profetas, es perseguido, acusado de "magia manifiesta" e incluso amenazado de muerte.¹⁰⁴

Ahora bien, aunque en la cristología coránica aparecen algunos títulos parecidos a los dados por la teología cristiana, no tienen nada que ver con la doctrina cristiana en cuanto a la preexistencia, la encarnación y las dos naturalezas "tal y como los teólogos han anunciado contra el islam"¹⁰⁵.

Por eso, la diferencia fundamental en cuanto a los títulos cristológicos, entre la tradición bíblica y la tradición coránica, radica que en el Corán no se encuentra el título Hijo de Dios, como lo plantea la teología cristiana. Frente a esta realidad, Tarif Khalidi decía que, en el plano teológico, hay ciertos autores que sostienen que el concepto cristiano de redención (Hijo de Dios) está ausente en el contexto del Jesús del Corán y, por este motivo, una reconciliación auténtica y total entre el islam y el cristianismo es problemática (2003, p. 17).

Según Küng (p. 48), el título “Hijo de Dios” está ausente en la cristología coránica, porque para el profeta Muhammad este es igual que “Hija de Dios”, y así revela connotaciones negativas, similares al politeísmo de las religiones tribales paleo-árabes, que manejaban tales títulos para expresar una relación de filiación sexual corporal con respecto a Dios, tal como lo sucedía con los mitos griegos, romanos y germánicos. De esta manera, para los musulmanes, usar esos títulos en el ámbito de la fe es como una desvalorización de la realidad divina, incluso como una ofensa para ella (Küng, p. 548).

Ahora bien, esta ausencia no se debería entenderse simplemente como un obstáculo entre ambas religiones, sino que es necesario aceptarla como la realidad conformada a partir de las diferencias, en cuanto que se considere la pluralidad y los desacuerdos en el contenido teológico de cada religión, como riqueza.

Jesús en el cristianismo: Hijo de Hombre e Hijo de Dios

Ciertamente Jesús en el cristianismo es el centro de la fe. En este recorrido se presentarán dos conceptos de *Hijo de Hombre* e *Hijo de Dios*, tan fundamentales sobre la persona de Jesús.

Para abordar estos dos conceptos tomados del Nuevo Testamento, se mostrará su origen en el Antiguo Testamento, como un paso que servirá para entender su sentido y evolución.

En primer lugar, el concepto de “Hijo de Hombre” se puede encontrar en los escritos veterotestamentarios, especialmente en el profeta Ezequiel, “Me dijo: Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte” (Ez 2,1)¹⁰⁸. Este pasaje, puesto en el marco de la visión del libro, muestra una visión *Hijo del Hombre*, aplicada por Dios a su profeta, y subraya la distancia entre Dios y hombre. Es necesario resaltar que las citas bíblicas utilizadas en este ejercicio han sido tomadas de la Biblia de Jerusalén en su Edición revisada y aumentada.

El término *hijo de hombre* aparece noventa veces en todo el libro de Ezequiel, y busca establecer un contraste entre el ser divino y el mero

mortal, es decir, la persona que tiene la labor de transmitir su mensaje (Brown y Fitzmyer, 2005, p. 475). El mensaje transmitido viene de Dios, y su contenido es la salvación. También este contraste se encuentra en el Salmo 8, 5 y en Job 25, 6.

El texto de Ezequiel está ubicado dentro de la historia de su vocación (llamada) como profeta, y su misión. Es importante entender el contexto de la vida espiritual de Ezequiel, pues cuando estaba en la tierra de Israel, él pensaba que la vocación profética, entendida como elección de Dios, solo podría ocurrir en la tierra escogida por Él. Así se entiende el sentido de la exclusividad del lugar -Jerusalén-, específicamente el templo, como escogido por Dios para revelarse así mismo.

Sin embargo, la dinámica de Yahvé genera una gran sorpresa para Ezequiel. Yahvé lo está llamando, ya no en su lugar escogido, en el templo, sino en la misma tierra de la opresión. Aquí el punto de partida de su llamada es el convencimiento de que ahora Dios ha trasladado su morada y su gloria, y las ha puesto junto a los desterrados, los israelitas oprimidos de Babilonia. Con ello se puede ver el paradigma de su conversión espiritual, iniciada a partir de su vocación como profeta, que hace parte de un redescubrimiento en donde Dios sigue siendo el Dios del éxodo: Yahvé, como Dios de Israel, sigue acompañando en la historia de dolor a su pueblo; por ello, ha traslado su gloria a Babilonia. Eso se refleja en unos versículos del capítulo tres, donde Ezequiel sentía esta llamada por Yahvé:

Allí vino sobre la mano de Yahvé; me dijo: levántate, sal a la vega, y allí te hablaré. Me levanté y me salí a la vega y allí estaba parada la gloria de Yahvé, semejante a la gloria que yo había visto junto al río Quebar, y caí rostro en la tierra (3, 22-23).

En el libro del profeta Daniel, la expresión *Hijo del Hombre*, ya contiene otro sentido. En 7,13, narra: "...vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano...". Daniel usa la palabra ser humano (traducción de la Biblia de Jerusalén) para referirse al hijo de hombre, en lengua aramea *bar naša'*, como el hebreo *ben 'adam*, y equivale al hombre o ser humano, existente en el libro de Ezequiel, salmo 8, 5 y Job 25, 6. La intención peculiar de Daniel, al utilizar esta expresión, es designar a un hombre que supera misteriosamente la condición humana (DDB, (Dan 7, 13). Este versículo del libro de Daniel se encuentra en el conjunto de la narración de la visión antes descrita. Pero antes de esta aparece también la visión de unas bestias, cada una diferente entre sí. Dichas bestias son la imagen de los cuatro reinos de aquella época: el imperio de Babilonia, el reino de los medos, el reino de los persas y el reino de Alejandro.

Al terminar esta perícopa sigue la narración de la visión de Daniel, que relata la venida del ser humano del cielo. En aquella visión, el estilo o modo de aparecer es diferente al de las bestias. Estas venían del gran abismo inferior, es decir, de los poderes del mal. Mientras que el ser humano viene de arriba, con las nubes de los cielos, es decir, de Dios. Así como las bestias representaban a los reinos paganos, el que tenía “forma humana” simbolizaba a los santos del altísimo (Brown y Fitzmyer, p. 639). Según el contexto, el que tenía aspecto humano no era individuo real, sino un símbolo. Sin embargo, puesto que en Daniel la idea de “reino” se desplaza con frecuencia a la de “rey”, el concepto hijo de hombre se desplaza finalmente desde su ámbito, como figura del discurso referida al reino teocrático, para convertirse en un término aplicado al mismo rey mesiánico.

Por otra parte, desde los Evangelios, mirados aquí como los escritos de la experiencia post pascual-, el título Hijo del Hombre tiene otro sentido. Puede catalogarse en tres grupos: primero, los que hablan del Hijo del Hombre actuante ya en el momento presente, “...el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Lc 9, 58). La totalidad de este versículo muestra que Jesús usa la hipérbole o exageración, para que los destinatarios rompan sus esquemas de organización del universo y vean, desde una nueva perspectiva, el discipulado como respuesta al Reino de Dios. Tras la expresión del Hijo del Hombre en este versículo se percibe también la humillación de Jesús y su entrega total al proyecto del Reino.

El segundo grupo corresponde a los que refieren al Hijo del Hombre doliente y resucitado, “...el Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará” (Mc 9, 31). La expresión “*el Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres*”, muestra el avance del desarrollo del relato de la pasión. Aunque puede haber alusiones a la traición de Judas, el significado de dicha expresión está centrado en el plan divino de la salvación, develando en la entrega y la muerte de Jesús.

En el tercer grupo se encuentran quienes hacen referencia al Hijo del Hombre que vendrá al final de los tiempos: “porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles” (Mc 8, 38) (Brown y Fitzmyer, p. 639). En este versículo se encuentra la expresión “...el Hijo del Hombre se avergonzará de él...”; esta, revela la experiencia de fe de los primeros cristianos, especialmente la relación entre el Jesús histórico (sus palabras y acciones) y el futuro del Hijo del Hombre (cf. Dn 7, 13-14).

Según esta primitiva comunidad cristiana, el Jesús terreno podía haber previsto su función en el juicio final como abogado ante Dios, en relación con la respuesta a su enseñanza.

En segundo lugar, otro título que en el cristianismo se le da a Jesús es el de *"Hijo de Dios"*. Así, el evangelio de Marcos abre su obra con el siguiente versículo: "comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios..." (Mc 1,1). En el conjunto de este comienzo, se encuentra no solamente el título Hijo de Dios, sino que también aparece el de Mesías (el Cristo). De este modo Marcos, en su evangelio, veía a Jesús como Mesías y como Hijo de Dios. Siendo estos los dos títulos con los cuales inicia su obra.

De acuerdo con esta doble comprensión de Jesús, Marcos organiza su evangelio así: en la primera parte (Mc 1, 1- 8, 30) se centra en el mesianismo de Jesús y la cierra con la confesión de fe de los discípulos, que se encuentra en 8, 27-30 "Y vosotros ¿Quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dice Tú eres el Cristo". En la segunda parte (Mc 8, 31-16,8) hace énfasis en la filiación divina de Jesús y concluye también con la confesión de fe del centurión. Tal confesión está en 15,39 "verdaderamente este hombre era Hijo de Dios".

El título de Mesías, dentro de la comprensión judía, tiene el significado de enviado de Dios, que en las expectativas populares había de ser precedido por Elías. Así, por ejemplo, Marcos presenta a Juan el Bautista, como el precursor (Mc 1, 2-8), y este a su vez está identificado con Elías (Mc 9, 9-13), mostrando el sentido judío del mesianismo de Jesús (Sotomayor y Ubiña, 2003, p. 77).

Desde este enfoque, el título "Hijo de Dios" que se encuentra en el mismo versículo, es compartido también por la cultura judía, porque en el judaísmo, ya desde los tiempos bíblicos, "hijo de Dios" era una designación del rey y de su descendiente, el Mesías, del pueblo de Israel y de los hombres justos y piadosos¹¹⁴. Por ello si un judío conociera el evangelio de Marcos lo comprendería fácilmente, porque encuentra sus raíces en la tradición judía. Pero desde una lectura cristiana, dichos títulos son fruto de la comprensión de fe en la persona de Jesucristo, en la dialéctica de sus hechos y palabras, además de ser netamente post pascual. La eventual resurrección de Jesús permite el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe y, en esta perspectiva, sus discípulos leyeron la totalidad de la vida de Jesús como un acontecimiento salvífico, porque Dios actúa en Él.

Ahora bien, la expresión Hijo de Dios, que se encuentra en el inicio del prólogo del evangelio de Marcos, aunque aparece en unos pocos

manuscritos, está atestiguada a partir del siglo II y luego el evangelista la usó de acuerdo con la confesión de fe, por parte del centurión, tras la muerte de Jesús: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15, 39). Y se aplica especialmente a quien ha recibido la unción real, por lo que equivale a Cristo y Mesías¹¹⁵.

Este título, atribuido a Jesús por boca de los apóstoles y los discípulos, hace parte de una experiencia post pascual, como experiencia de fe. En la carta de Pablo a los Romanos, por ejemplo, alude: “...acerca de su Hijo, nacido de linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo señor nuestro” (Romanos 1, 2-4). Desde estos versículos se puede analizar que la expresión “acerca de su Hijo”, muestra que el evangelio de Dios y las promesas, que se encuentran en el Antiguo Testamento, hacen referencia a Jesús, que se halla en una relación única con Dios en cuanto es su Hijo. Pero esta carta de Pablo a los romanos no hace referencia a la estructura ontológica de Cristo, sino más bien, a la relación de Cristo resucitado con Dios, a partir de una relación filial, hasta el punto de llamarlo Padre (*Abba*).

En los versículos citados se encuentra también la expresión “constituido Hijo de Dios con poder”. Así Pablo mostraba, en el sentido histórico, que Jesús era descendiente de David, pero también era constituido como Hijo de Dios con poder en el plano del Espíritu y acontece en la resurrección (Brown y Fitzmyer, 2004, p. 366.). La pretensión de Pablo con la expresión “Hijo de Dios con poder” consiste en mostrar la relación de Cristo con Dios en el proceso de salvación. Tal proceso culmina en la resurrección del Hijo. Con ello se entiende que antes se hablara de Jesús como hijo nacido, pues nació de la estirpe de David y, ahora, es el Hijo de Dios con poder, por su relación filial con Padre. De este modo la Iglesia primitiva consideraba la resurrección como el acontecimiento de la existencia de Jesús a partir del cual llega a ser “señor y Mesías” (Hch 2, 36). Para Pablo, a Cristo le fue otorgado el poder de vivificación en la resurrección (Flp 3, 10) y llegó a ser Espíritu de vida (1 Cor 15, 45).

Desde esta experiencia del resucitado, los discípulos de Jesús empezaron a releer su vida. Y desde allí entendieron también el bautismo de Jesús en el Jordán, “Y se oyó una voz que venía de los cielos: Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11). En la transfiguración se confirma esta adopción como Hijo: “... y vino una voz desde la nube: Este es mi Hijo amado, escuchadle” (Mc 9,7). Aun así, Jesús nunca se proclamó como hijo de Dios. Más bien, luego de la experiencia de la resurrección, los discípulos ratificaron este título con una mirada de fe.

Ahora bien, esta confesión en términos de Mesías, Hijo de Hombre e Hijo de Dios, se encuentra en la persona de Jesucristo, tanto por la experiencia vivida de los discípulos, como también la del Cristo-Resucitado. Así, esa lectura da la importancia debida al acontecimiento de Jesús y permite concebir en Él la realidad del Dios hecho humano, realizada en la “encarnación del Hijo”, donde Dios se hace humano. Para el cristianismo, este abajamiento de Dios encuentra su plenitud en la persona de Jesús, en el Hijo de Dios. Este concepto se desarrolló en el seno del cristianismo, a pesar del crecimiento de la Iglesia misma y su encuentro con otras culturas. En este ambiente surgió la necesidad de explicar sus creencias en términos filosóficos-culturales de habla griega. Por ello elaboró doctrinas religiosas que se puedan aceptar, tanto por la razón como por la fe de los creyentes. Así apareció la doctrina de la Trinidad, que muestra la existencia de Jesucristo como “Hijo”, como la segunda Persona Divina.

Este ejercicio de dar razón de la fe desde el ámbito cultural propio del Imperio Constantino convertido al cristianismo, permitió su consolidación como religión. De tal modo, Constantino vio la necesidad de buscar la unión del cristianismo, aunque con algunas ideas políticas ajenas. Así, en el año 325, Constantino convocó el Concilio de Nicea, cuya meta consistía en restaurar la concordia entre la Iglesia y el imperio (Alberigo, 1993, p. 29). En este Concilio la Iglesia, por primera vez, adoptó oficialmente de la cultura griega un concepto no bíblico, declarando que Jesús es el “Dios Hijo encarnado”, era *homoousios toi patri*, de la misma sustancia que el Padre. De este modo se da un cambio en el concepto, del Hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, en la segunda persona de la Trinidad (Hick, 2004, p.71).

El fervor cristiano de Constantino se acentuó durante la etapa de la monarquía absoluta (324-337), hasta marginar la religión romana y prohibir las ceremonias de carácter supersticioso. Esta política se refleja en los edictos publicados en el año 324, después de haber obtenido la victoria frente a su rival Luciano. De esta manera, Constantino expresa su voluntad de beneficiar a los Cristianos del Oriente con las leyes ya vigentes del Occidente (Sotomayor y Ubiña (Coord.), 2003, p.347). Los edictos, dirigidos a las provincias de Palestina y a todos los de oriente, consistían en demostrar que el emperador era el elegido y que estaba protegido por Dios. Esta idea surge a partir del éxito bélico de Constantino y su hijo; creyeron que su victoria fue gracias a la protección de Dios, el rey universal, salvador de todos. Así, como consecuencia político-religiosa de esta experiencia se apoya el *homoousios* en el credo niceno y, de este

modo, el imperio cristiano se constituía como el representante de Dios en la tierra, gracias a Constantino. Esta decisión se convirtió en un elemento político usado por el emperador para lograr la unidad de su imperio.

La formulación nicena fue aumentada con el uso de conceptos filosóficos en el Concilio de Calcedonia (451). Allí se afirmó que Cristo era *homoousios* con el Padre en cuanto a su divinidad y, al mismo tiempo, *homoousios* con nosotros en cuanto a nuestra humanidad, dando a conocer dos naturalezas sin confusión, sin modificación, sin división y sin separación. Y es a partir de esta formulación de Calcedonia que se constituye el lenguaje cristiano oficial respecto a Jesús (Hick, 2004).

Ahora bien, este concepto del Dios Hijo encuentra su centralidad, cuando Él se encarna y toma parte en la vida humana. Dios que se hizo humano en el Dios Hijo, como planteaba el emperador Constantino, o también como se planteaba en el Concilio de Nicea y de Calcedonia, en donde se muestra que la naturaleza del Hijo es igual a la del Padre. Frente a esta realidad, según Hick, al plantear la palabra “encarnación” en su uso teológico, se debe ir más allá del sentido psicológico-literal, pues se trata de una metáfora. Aunque esto no implica que no tenga significado (p. 147). Y específicamente al hablar de la metáfora de la encarnación divina afirma:

1) Mientras que Jesús hacía la voluntad de Dios, Dios actuaba a través de él en la tierra y en este sentido se “encarnaba” en la vida de Jesús; 2) Mientras Jesús hacía voluntad de Dios, “encarnaba” el ideal de la vida humana vivida en apertura y respuesta a Dios; 3) Mientras Jesús vivía una vida de autodonación de amor, o ágape, “encarnaba” un amor que es el reflejo finito de amor infinito de Dios. La verdad o lo apropiado de la metáfora depende de que sea literalmente verdadero que Jesús vivió en respuesta obediente a la presencia divina, y que vivió una vida de amor desinteresado (p. 148).

Basado en esta realidad, este autor afirmó que “la metáfora puede fácilmente desarrollarse en un mito en el sentido de un poderoso conjunto de ideas, normalmente en forma de narración, que no es literalmente verdadero pero que puede ser cierto en un sentido práctico, que tiende a evocar una actitud disposicional apropiada al sujeto en cuestión”. Aquí aparece entonces la metamorfosis de la metáfora al mito. Esta última sería una extensión de la metáfora misma, donde ahora, esta tiene como objetivo provocar una visión diferente y generar diversas maneras de relacionarse con ella, en el espacio y el tiempo, mientras que los mitos “son metáforas multidimensionales, hacen esto de forma más abarcadora y de mayor alcance”.

Según lo planteado por Hick, se puede entender que el mito de Dios encarnado es “la historia del Hijo Preexistente Divino”, que toma parte en la realidad y la vida humana (*kenosis*), y que murió para la salvación del ser humano, que a la vez en ella, revela su realidad divina, y luego regresa a la vida eterna de la Trinidad. A través de ella muestra la fidelidad de Dios y su naturaleza en la respuesta humana. Así que Dios encarna en la vida de cada ser humano en cuanto este sea más humano. En este sentido, Hick decía: “La idea de encarnación de Dios en la vida de Jesús, así entendida, no es pues un reclamo metafísico de que Jesús tenía dos naturalezas, sino una declaración metafórica del significado de una vida a través de la cual Dios actuaba en la tierra”. Jesús, en la totalidad de su vida muestra el ejemplo para la humanidad, una conciencia de Dios y su entrega total como su respuesta a este.

Desde lo expuesto, se puede concluir que Jesús no es exclusivo de los cristianos, pero tampoco de los musulmanes, según las distintas maneras de asumir su existencia. Estas diferencias son válidas en cuanto se refieren a la “verdad interna” de cada religión. También es posible afirmar que Jesús tuvo su lugar histórico en la historia de la humanidad y, de manera particular, en el islam y en el cristianismo, que consideraron a este personaje de diversas formas, dependiendo del énfasis en la proyección de cada experiencia religiosa.

Conclusiones

Al finalizar este recorrido, nos permitimos presentar, a manera de conclusión, algunas reflexiones, que surgen de la lectura atenta de los autores tratados y de las teorías expuestas, con el fin de sintetizar la postura tomada y dejar abierta la pregunta sobre la relación entre el islam y el cristianismo, como una tarea pendiente de la teología que se despliega en las religiones implicadas.

Así entonces, se pueden constatar algunas categorías comunes entre el cristianismo y el islam, como religiones monoteístas, pues promueven una entrega total del creyente a un solo ser supremo, Dios. En ambas existen las mediaciones, a partir de las cuales Dios actúa en el mundo según las creencias de cada religión, por ejemplo, los profetas, son personajes escogidos por Dios desde el pueblo mismo para mostrar su participación en la historia humana. Ellos tienen, en este sentido, un papel importante en la historia del islam y del cristianismo; su tarea es conducir al pueblo al arrepentimiento y a la conversión. Asimismo, en el nivel social, los profetas actúan en búsqueda de la justicia. Las sagradas escrituras de estas dos religiones, recalcan a un Jesús profeta. Aunque,

ciertamente, desde el cristianismo Jesús no solamente es profeta, sino que es el Hijo de Dios a través del misterio de la encarnación. Mientras que para el islam Jesús es un profeta más.

Estas diferencias referentes a la persona de Jesús son válidas, en la medida en que podamos estar anclados sobre la teología del pluralismo religioso, que desde un primer plano respeta la revelación en la sagrada escritura de cada una de estas y la fe que se ha gestado a partir de esa revelación. Desde esta óptica, tomar de referencia la figura de Jesús Profeta es un catalizador de todo el ambiente de diálogo que se puede generar entre el cristianismo y el islam, a pesar de que cada religión lo conciba desde un énfasis distinto, pues cada una reflexiona desde su “verdad interna”. En consecuencia, para hallar el camino que nos lleve al encuentro y al diálogo islam-cristianismo desde el Jesús Profeta, se ha de tener presente la tarea de buscar los elementos comunes que contengan ambas religiones, donde se puedan contemplar tanto, la mística, como los fundamentos proféticos de cada una de ellas.

Referencias

- Alberigo, G. (1993). (Ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Barbaglio, G. (2003). Jesús, Hebreo de Galilea. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Bórnez, R. (2008). *El Corán. Edición comentada*, Islamic Republic of Iran: Centro de traducciones del Sagrado Corán.
- Brown, R. y Fitzmyer, J. (Eds.). (2005). Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- DDB. (1998). Biblia Jerusalén. Edición revisada y aumentada. Bilbao: Editorial DDB.
- Deedat, A. (s.f.). Cristo en el Islam, Traducción de la versión original “Christ (Peace be upon him) In Islam” por Fekar, Azzedin (Abul-Qasim: Publishing House.
- Diez, M., Felicísimo. Creer en Jesucristo Vivir en Cristianismo, Cristología y Seguimiento (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 37-40.
- Galwash, A. (1956). The Religion of Islam. Cairo: Goumhouria Printing House.
- Hick, J. (2004). *La Metáfora de Dios Encarnado. Cristología Para un Tiempo Pluralista*. Ecuador: Abya Yala.
- Imbach, J. (1991). *¿De Quién es Jesús? Su significación para udíos, cristianos y musulmanes*. Barcelona: Editorial Herder.

- Khalidi, T. (2003). *Un Musulman Nommé Jésus*. París: Éditions Albin Michel S. A.
- Khoury, A. *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Küng, H. (2004). *El Islam. Historia, Presente, Futuro*. Madrid: Editorial Trotta.
- Meier, J. *Un Judío Marginal*. (2004). *Nueva Visión del Jesús Histórico, Tomo I, : Las Raíces del Problema y la Persona*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Merz, T. y Merz, A. (2000). *El Jesús Histórico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Pagola, J. (2007). *Jesús, aproximación histórica*. Madrid: Editorial PPC, 2007), 74.
- Panikkar, R. (1993). “Diálogo Intrarreligioso”, en C. Floristán y J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Schlosser, J. (2005). *Jesús, el Profeta de Galilea*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sotomayor M. y Ubiña, J. (2003). *Historia del Cristianismo, I. El Mundo Antiguo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vernet, J. (prólogo y traducción) (2001). *Sagrada Corán*. Catalunya: Editorial Óptima.
- Vigil, J. (2004). *Teología del Pluralismo Religioso. Curso Sistemático de Teología Popular*. Quito: Editorial Abya Yala.

La doctrina neopentecostal de la batalla espiritual

The neopentecostal doctrine of spiritual warfare

Fecha recibido: 4/12/2024 - Fecha publicación: 11/06/2025

Juan Sebastián Hernández Valencia ¹

Resumen

Este artículo estudia el fenómeno religioso de la doctrina neopentecostal de la batalla espiritual. Diferenciando al neopentecostalismo como una ulterior fase del pentecostalismo, que data desde la década de los años ochenta del siglo XX, en el artículo se propone que dicha doctrina fue uno de los indicadores para establecer dicha diferenciación. Asimismo, y a la luz de una comparación con la tradición cristiana de la Antigüedad y la Modernidad, se analiza el tipo y contenido teológico de la batalla espiritual. El estudio procede según el método hermenéutico y analítico, comparando la doctrina neopentecostal con los autores y textos de la tradición cristiana sobre la guerra espiritual, como Evagrio Pónico, por un lado, y Martín Lutero y Juan Calvino, por otro. Se concluye afirmando que dicha doctrina neopentecostal operó una transformación en las dimensiones moral, hermenéutica y escatológica de la teología cristiana occidental de finales del siglo XX.

Palabras clave: Escatología, Hermenéutica, Teología neopentecostal, Guerra espiritual, καρδιογνώστης.

¹ Doctor en teología, magíster y teólogo, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Profesor de la Facultad de Educación y Humanidades en los programas de Teología, Filosofía, el Departamento de Identidad Amigoniana, y en el área bíblica de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos de la Escuela de Posgrados en la Universidad Católica Luis Amigó. Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-4205>. Correo electrónico: juan.hernandezva@amigo.edu.co, y sevasteh@gmail.com.

Abstract

This article examines the religious phenomenon of the Neopentecostal doctrine of spiritual warfare. Distinguishing Neopentecostalism as a subsequent phase of Pentecostalism—emerging in the 1980s—the article proposes that this doctrine served as a key indicator in establishing that distinction. Furthermore, through comparison with the Christian tradition of both Antiquity and the Modern era, the theological nature and content of spiritual warfare are analyzed. The study employs a hermeneutical and analytical method, comparing the Neopentecostal doctrine with authors and texts from the Christian tradition on spiritual warfare, such as Evagrius Ponticus, alongside Martin Luther and John Calvin. It concludes by affirming that this Neopentecostal doctrine effected a transformation in the moral, hermeneutical, and eschatological dimensions of Western Christian theology at the end of the 20th century.

Keywords: Eschatology, Hermeneutics, Neopentecostal theology, Spiritual warfare, καρδιογνώστης (Knower of hearts).

Introducción

El neopentecostalismo ha sido el único movimiento del cristianismo Occidental en el que se ha definido a la doctrina sobre la batalla espiritual como una por la mente, siendo librada en la mente.² En otras palabras, ha reducido a un epifenómeno mental los problemas de la teodicea y la moral que, en categorías de la teología neopentecostal, equivalen a la doctrina de la hamartología (Anderson, 2001, pp. 65-167). Entre los innumerables pasajes escriturísticos que un reconocido autor neopentecostal como Anderson (2001) cita, resulta significativa la explicación que ofrece sobre Rom 7, 22-23.

Neil: El versículo 23 describe la naturaleza de esta batalla con el pecado: “pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis

2 Durante todo el artículo se va a entender por neopentecostalismo la segunda fase generacional del desarrollo histórico del pentecostalismo, que puede ser datada a partir de la década de los años ochenta del siglo XX. El pentecostalismo ha tenido varias fases de desarrollo, diversas entre sí, que fueron surgiendo una tras otra. Lo interesante del fenómeno es que ninguna de las fases cesó para iniciar la otra, sino que han subsistido juntas, lo que lleva a hablar de varias formas de pentecostalismo y no de varios pentecostalismos. Según Sullivan (1972, pp. 244-265), se pueden distinguir tres formas de pentecostalismo: el pentecostalismo clásico, el neopentecostalismo y el movimiento neopentecostal católico. Este esquema puede ser completado con las ampliaciones propuestas por Foster (1984, p. 7).

miembros.” Dan, según este pasaje, ¿dónde se está librando la batalla? Dan: Parece que en la mente. (p. 56).

También resulta ilustrativa otra afirmación de Anderson (2001): “Estos problemas psicosomáticos se originan en nuestra mente y más tarde, sentiremos que la principal batalla espiritual se encuentra en ella misma” (p. 33).³

En otro estudio (Hernández, 2024, pp. 87-113), dedicado a este pasaje paulino, así como a la tradición rabínica en la que se apoya y las influencias que tuvo sobre la teología moral patrística, se establece que la lucha espiritual es una batalla que se libra en la dimensión volitiva, no en la cognitiva. De hecho, así lo entiende la obra evagriana (*Tratado Práctico*, 6; en Guillaumont y Guillaumont, 1971, pp. 506-509). En consonancia con la concepción mística de Evagrio, y la inmensa influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita (*De caelesti hierarchia* [PG 3, 119-370]; en Heil, 1976),⁴ la demonología medieval formuló la batalla espiritual en el plano metafísico, no cognitivo.

Tampoco en la interpretación a Rom 7 de Lutero (1998, pp. 252-253) se encuentra tal definición. Para el reformador, este pasaje define el campo de batalla como un lugar fronterizo entre la razón y el corazón (así ya lo indicaba Wernle, 1918, p. 207). Asimismo, Calvino (1967, p. 107) comparte la definición luterana de la batalla espiritual como una lucha volitiva. Según Calvino (1967), en la fe es categórico lo volitivo-desiderativo más que lo intelectual. Así lo expresa en su *Institución*, III, 2, §8 (a):

Si ellos considerasen bien lo que dice san Pablo: “con el corazón se cree para justicia” (Rom 10, 10), dejarían de fantasear con esa vana cualidad que, según ellos, compone la fe. Aunque no tuviésemos otras razones, sería suficiente para poner fin a esta distinción, saber que el asentimiento que damos a Dios radica en el corazón más que en el cerebro; más en el afecto que en el entendimiento (p. 413).

3 En general, puede verse todo el capítulo que Anderson (2001) le dedica a tal tópico, titulado: “Puedes ganar la batalla por tu mente” (pp. 59-73). Sobre esto, véase también a Hollenweger (1965, pp. 123-130), y Deiros (1994, pp. 235-249).

4 De la división jerárquica expuesta en esta obra, véanse los capítulos 6 al 9 (seraphinorum, cherubinatorum, thronorum, dominationum, virtutum, potestatum, principatum, archangelorum, angelorum ordines), de donde se derivan las categorías demonológicas medievales; por ejemplo: el compendium maleficarum (publicado en 1608) de Guazo, o la pseudo monarchia daemonum de Joann Weyer, o las obras de Sebastian Michaelis, Spina y Binsfeld. En la actualidad, en la Iglesia católica la demonología está regulada por la liturgia del exorcismo, para la cual sigue siendo normativa el rituale romanum de Pío XI (de 1945; véase CIC, canon 1167). Al respecto, sigue siendo instructiva la audiencia general de Juan Pablo II sobre “la Caída de los Ángeles Rebeldes” (agosto 13 de 1986). El 26 de enero de 1999 se presentó el nuevo rito del exorcismo, elaborado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

La concepción anglicana, y con ella la metodista, comparten esta concepción luterana y calvinista (Witherington III, 2005, pp. 195-196; Russell, 2004, pp. 72-77). Es decir, en las ramas del protestantismo histórico se tiene una concepción unánime sobre el carácter volitivo de la batalla espiritual. Como se verá, esta concepción es diferente en el neopentecostalismo. De hecho, es opuesta.

La guerra espiritual ocupó un puesto preferencial en los orígenes de la teología neopentecostal. Básicamente, esta teología fue una transformación de los acentos hermenéuticos respecto a la teología de la Reforma (Olson, 2004, pp. 335-336). En estrecha conexión con la escatología revivalista y del folclore popular, la lucha espiritual acaparó la atención teológica de la literatura neopentecostal de las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XX.⁵

En esta literatura rápidamente se diferenciaron dos posiciones antagónicas: la ortodoxa y la heterodoxa. Una exponente considerada como clásica de la literatura heterodoxa es Rebecca Julia Brown (1990, 1986).⁶ El punto neurálgico de esta división lo constituye la orientación exótica que raya en lo mágico de la segunda, en contraposición a la orientación pastoral de la primera. Pero ambas posiciones comparten un distanciamiento de la concepción protestante tradicional, ya que afirman que la mente, y no la voluntad, son el campo de batalla y el objetivo de la lucha.

En el artículo se busca precisar el tipo de doctrina de la guerra espiritual que se desarrolló en el neopentecostalismo en la década de los años noventa, que fue el momento de auge de dicha doctrina y, corriendo el riesgo de incurrir en reduccionismos, se va a intentar extraer de esta literatura tres características esenciales de dicha doctrina. El método que se empleará será hermenéutico y analítico, y se procederá de una manera comparativa: leyendo a la luz de autores y textos de la tradición cristiana sobre la guerra espiritual, como Evagrio Pónico, por un lado, y Martín Lutero y Juan Calvino, por otro, las afirmaciones que los autores neopentecostales propusieron como doctrina. Se finaliza con

⁵ Como dossier de esta literatura, véase las obras de Anderson (2001, 1991), Hammond y Hammond (1996), Hayford y Hayford (1994), Murphy (1994), Block (1993), Bubeck (1991), Sherman (1991), Brown (1990, 1986), Lea (1990), Cabezas (1988), Murphey (1987), Penn-Lewis (1985), Koch (1968), y Berkhof (1962). Sobre este tema, aunque no con el mismo auge, ha insistido recientemente el pastor Storms (2021).

⁶ En la sección bibliográfica de Block (1993), aparece un interesante juicio valorativo de estos libros de Rebecca Brown, elaborado por el teólogo colombiano Jhon Jairo Vásquez Sarrazola, ex pastor protestante y fundador de una comunidad laical católica en Medellín, en el cual se la desacredita como autora neopentecostal heterodoxa.

una conclusión sobre las tres dimensiones teológicas en los cuales tuvo influencia esta doctrina: la moral, la hermenéutica y la escatológica.

Primera característica: la batalla espiritual tiene como objetivo la mente humana, librándose en ella misma

Desde la posición neopentecostal, se suelen citar textos como 2 Cor 4, 4; 10, 4-5 y Ap 12, 9 para confirmar que esta afirmación tiene fundamento en las sagradas Escrituras (Anderson, 2001, p. 165-167). No obstante, si se observan bien estos textos, como 2 Cor 10, 4-5, se pueden constatar que ellos no constituyen en sí pruebas a favor (*testimonium*), sino evidencias de las tendencias de su propia exégesis.

Por ejemplo, Anderson (2001, p. 61), citando 2 Cor 10, 5b, afirma: “En este pasaje, la palabra ‘pensamiento’ es la palabra griega *noema*”. Anderson no tiene en cuenta la relación de sinonimia entre *νόημα* y *λογισμός* en toda la cita. Conviene observarla desde 2 Cor 10, 4-5 en conjunto:

4 τὰ γὰρ ὄπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων, λογισμοὺς καθαιροῦντες
5 καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.
(Nestle y Aland, 2012, p. 570).

4 Pues las armas de nuestro combate no son carnales, sino capaces, para Dios, de arrasar fortalezas, deshaciendo sofismas (λογισμοὺς καθαιροῦντες). 5 y toda altanería que se yergue contra el conocimiento de Dios, y reducimos a todo entendimiento (πᾶν νόημα) bajo la obediencia de Cristo (Traducción propia).⁷

El análisis de Bultmann (1976) confirma la relación entre *νόημα* y *λογισμός* en este pasaje:

kann gegenüber den λογισμοί das Moment des Trachtens, Wollens betonen (vgl. 211: die νοήματα des Satans, seine Anschläge, vgl. S. 54), braucht aber das Denken im Sinn der λογισμοί nicht auszuschließen (vgl. 314, S. 89; 44) (p. 188).

Se puede subrayar el momento del esfuerzo y del deseo frente a los λογισμοί (cfr. 2, 11: los νοήματα de Satán, sus tentativas, cfr. p. 54), pero no se necesita excluir el pensamiento en el sentido de los λογισμοί (cfr. 3, 14, p. 89; 4, 4) (Traducción propia).

⁷ En general, todas las traducciones de textos en griego, hebreo, latín (e idiomas modernos, como alemán e inglés) son propias, salvo se indique otra cosa de manera explícita.

En general, se puede afirmar que desde la perspectiva de las ciencias bíblicas neotestamentarias (Casiday, 2021. pp. 247-261; Doehorn, Rudnig-Zelt y Wold, 2016), la argumentación y el uso de la lógica, antes que objetivo de Satanás, constituyen su método: las μεθοδεῖας τοῦ διαβόλου, como se explica en Ef 6, 11.

Consecuentemente, la biblia cristiana enseña que Satanás usa el engaño como método para conseguir que el hombre actúe en contra de la voluntad de Dios, como se puede ver en Jn 8, 44:

ὁμοῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὁμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ (Nestle y Aland, 2012, p. 326).

Ustedes son de su padre, el diablo, y los deseos de su padre quieren obrar. Este es un asesino desde el principio, y en la verdad no ha morado, porque la verdad no está en él. Cuando habla falsedad, de lo propio habla, porque es engañoso y su padre (Traducción propia).

Así pues, la biblia cristiana no enseña que la batalla espiritual tenga por objeto la mente, tampoco afirma que el campo de batalla sea la mente. Por el contrario, el objeto de la lucha es influir en la voluntad humana, a través de engaños, para que esta se desvíe de la voluntad divina. Consecuentemente con la antropología de la biblia hebrea, el lugar de batalla es el corazón: el centro desiderativo-volitivo-cognitivo humano (Wolff, 1974).⁸ Esta concepción bíblica es recibida y desarrollada por la tradición mística (Evagrio Póntico)⁹ y la tradición de la Reforma.

Segunda característica: La καρδιογνώστης de los demonios

En este punto no existe un consenso en la literatura neopentecostal. Se observa una tendencia que entiende la καρδιογνώστης (conocer el corazón) como facultad exclusiva de Dios.¹⁰ Por ejemplo, Brown (1986, p.

8 En la antropología bíblica el corazón es la sede de: 1) La fuerza y vida biológica (Sal 38, 11; Is 1, 5). 2) La vida espiritual, existiendo una relación entre los vocablos hebreos לֵב (corazón) y נֶפֶשׁ (alma; Dt 6, 5; 1 Sam 2, 35). 3) Los sentimientos y emociones (Dt 28, 47; Jer 4, 17; Prov 14, 30). 4) La inteligencia y las fuerzas cognitivas (1 Re 3, 12; Prov 10, 20-21). 5) La voluntad (Éx 36, 2; 1 Re 8, 17). En la antropología bíblica, el corazón designa al hombre completo, con todas sus fuerzas vitales integradas (Sal 22, 27; 73, 26; 84, 3).

9 Sobre esto, véase lo que se dice en Hernández (2024, pp. 100-108) al respecto de la asociación entre la antropología moral evagriana con la paulina.

10 Καρδιογνώστης (lit. “persona que conoce el corazón”) es un *dis legomenon* neotestamentario (desconocido en el griego profano y en la LXX), específicamente lucano, que aparece solo en Hch 1, 24; 15, 8 (también aparece en El Pastor de Hermas, m, 4, 3, 4). En ambos lugares, el vocablo indica la facultad exclusiva de Dios de conocer el corazón humano (Wrege, 2005, cols. 2199-2200; Sorg, 1990, p. 341).

197) afirma que “Satanás conoce cada detalle de nuestras vidas. Lo único que no conoce son nuestros pensamientos y las intenciones de nuestro corazón.” No obstante, lo categórico de esta negación, la frase es, en sí, lo suficientemente imprecisa en sus términos como para dar cabida a generalizaciones.

No obstante, esta falta de precisión expositiva y la vaguedad de los análisis exegéticos respecto a las características concretas de las operaciones de los demonios, parecen favorecer una vaga sensación de aprobación popularizada. En general, se puede decir que la doctrina de la batalla espiritual neopentecostal, no afirma explícitamente que Satanás conozca la mente humana; pero su exposición al respecto es tan vaga que permite sugerirlo.¹¹

Aunque esta vaga concepción proviene del imaginario de la religiosidad neopentecostal, podría citar a su favor la autoridad del famoso teólogo presbiteriano del siglo XIX de la Universidad de Princeton: Charles Hodge, quien sostenía en sus comentarios sistemáticos sobre la demonología, que los demonios tienen acceso a la mente. Hodge (1887, p. 646) sostenía que “los espíritus malignos existen. Ellos tienen acceso a la mente y el cuerpo de los hombres” (*Evil spirits do exist. They have access to the minds and bodies of men*. Traducción propia).¹²

Esta afirmación desconoce la característica esencial de la enseñanza de la tradición bíblica, la patrística y la reformada sobre el conocimiento divino: solo Dios conoce el corazón humano (Sal 32, 15; Jer 17, 9-10; Lc 16, 14). Además de estos pasajes, son varios los testimonios bíblicos emblemáticos que exponen el conocimiento divino del corazón humano, como el Sal 44, 21; 94, 11; Is 29, 15; Hch 15, 8; 1 Cor 2, 11; 1 Tes 2, 4. La doctrina bíblica de la καρδιογνώστης de Dios no afirma explícitamente la exclusividad de tal conocimiento, pero de pasajes como el Sal 32, 15 se puede deducir que solo Dios puede conocer el corazón humano, porque él es quien lo creó. En este sentido, la exclusividad de la καρδιογνώστης se desarrolla a partir de la creación exclusiva del ser humano. Tal deducción fue obrada por Evagrio Póntico, en su comentario al Sal 32, 15 (Rondeau, Géhin y Cassin, 2021):

¹¹ Murphy (1994, pp. 46-52) constituye un buen ejemplo de análisis de textos que, a pesar de ir más allá de lo anecdótico y el dato testimonial y emocional, son imprecisos.

¹² Se renuncia a iniciar una investigación histórica de la génesis de la concepción popular sobre la καρδιογνώστης de los demonios a partir de la afirmación teológica de Hodge. La razón es sencilla: tal investigación desbordaría el espacio que hemos dispuesto para este tema, y desviaría el objetivo de nuestro estudio. Es suficiente constatar la correspondencia entre la concepción popular y la teológica sobre este asunto.

Ὁ μόνος πλάσας μόνος καὶ γινώσκει· διὸ καλῶς λέγεται ὁ Θεὸς μόνος καρδιογνώστης (*In Ps. 32,15*, PG 12, 1305C) (p. 501).

El que ha estado solo en la formación está solo en el conocimiento, también Dios solo puede ser llamado conocedor del corazón (καρδιογνώστης) (Traducción propia).

En su comentario, Evagrio ha sacado las consecuencias teológicas del pasaje bíblico, presentándolo de forma directa: la καρδιογνώστης como característica del actuar divino. El texto evagriano está más cerca de la traducción griega del Salmo: “El que solo ha formado su corazón, entiende todas sus obras” (Ὁ πλάσας κατὰ μόνας τὰς καρδίας αὐτῶν, ὁ συνιεῖς πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν), que del texto hebreo (Sal 33, 15): “quien formó sus corazones uno por uno, entiende sus obras” (הַמְבִּינְ אֶל־כָּל־מַעֲשֵׂיהֶם):¹³

Respecto al mismo pasaje, la interpretación de Lutero (Knaake et al., 1885, p. 184) concuerda con Evagrio, pero subrayando la omnipotencia divina:

Quia finxit singulatim corda eorum. Hec mira dei potentia, quod omnes regit ut singulos et singulos ut omnes. Et omnia intelligit &c. (WA 3, 184, 31-32) (p. 184).

Quien formó de manera singular sus corazones. Este es el maravilloso poder de Dios, que gobierna a todos como individuos y a cada uno como todos. Y entiende todo, etc. (Traducción propia).

El texto latino del Salmo 32, 15 dice (Colunga y Turrado, 1999):

Qui finxit sigillatim corda eorum; qui intelligit omnia opera eorum (p. 475).

Quien formó uno por uno sus corazones, que entiende todas sus obras (Traducción propia).

Esta traducción latina corresponde al tenor literal del texto hebreo del Salmo, visto más arriba. No obstante, resulta curioso la elección del vocablo *sigillatim* (singular, por separado),¹⁴ que Lutero toma como *singulatim*, para traducir el verbo hebreo דָּחַ (unión).¹⁵

13 El texto de los LXX se cita según Hanhart (2006, p. 31). Y el texto masorético de la biblia hebrea se cita según Elliger y Rudolph (1997), aquí la p. 1114. Las traducciones castellanas del griego y hebreo original son propias.

14 Conviene señalar que *sigillatim*, proviene del adverbio latino *singillatim* (singularmente, “uno por uno”) derivado, a su vez, de *singulus*.

15 En varios pasajes de la Vulgata se traduce por simul (por ejemplo: Gen 13, 6; 22, 6.19; 36, 7; Ex 19, 8; Sal 13(14), 3; 34(35), 26; 36(37), 38) y unus (Ex 26, 24; Sal 2, 2) este adverbio hebreo.

De aquí la gran importancia cristológica de las afirmaciones neotestamentarias del conocimiento que Jesús tenía del corazón humano, como se lee en Mc 2, 7; y Jn 2, 23-25. Esta afirmación doctrinal también es recibida tanto por la tradición mística (como en Evagrio Pónico, *Tratado Práctico*, 47 [Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 606]), como por la Reforma (como en el caso de Calvino, *Institución*, III, 12, §2 [1967, p. 582]).

Tercera característica: la presentación de una compleja jerarquía del mal

Una de las características más sobresalientes de esta doctrina consiste en la compleja división con la cual es presentada, por grados, el mundo espiritual maligno. Se habla de “principados”, “potestades”, “gobernadores de las tinieblas” y “huestes de peones”, usualmente citando pasajes escriturísticos Dn 10, 10.20; Mt 13, 19; Mc 5, 9; 2 Cor 4, 4; Ap 16, 13-16; como testimonios. A su favor tiene que los nombres que utiliza para su jerarquía demonológica son bíblicos (particularmente, de la tradición paulina),¹⁶ y que han sido usados a lo largo de la tradición cristiana (por ejemplo, Evagrio Pónico, el Pseudo-Dionisio y la demonología medieval). Su dificultad consiste en que en ella se distorsiona el sentido de los textos que emplean como *testimonium*, proyectando en ellos la percepción sociocultural de la etapa del capitalismo desde el cual los leen, así como sus necesidades pastorales particulares (Beltrán, 2004, pp. 28-30).

En estas tres características de la doctrina neopentecostal sobre la guerra espiritual se pueden vislumbrar unos criterios y procedimientos de interpretación también característicos. El rasgo hermenéutico más notorio es la forma narrativa-subjetiva que tienen todos los análisis escriturísticos. En ella se observa el papel criteriológico de la experiencia subjetiva, de tenor emocional, como punto de partida y de llegada del análisis y la exposición escriturística, caracterizada por la imprecisión hermenéutica. Como ejemplo sirve la lectura que el propio Murphy (1994) realizaba de la historia de la teología neopentecostal en su manual de guerra espiritual:

Comenzamos a examinar algunas dimensiones de nuestra irreflexiva teología cuando no se mostró congruente con nuestra propia experiencia válida con Dios, la gente y, en muchos casos, con Satanás y los demonios. Por lo tanto, la interpretación bíblica correcta es aquella que se revela más consecuente con la experiencia (p. 11).

16 Principados (ἀρχαί) y potestades (δυνάμεις o también ἐξουσίαι), se encuentran en Rom 8, 38; Ef 3, 10; 6, 12; Col 2, 15; mientras que gobernadores de estas tinieblas (κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου) se encuentra en Ef 3, 10. Por otro lado, en Romanos se encuentra la bina ἀρχαί/δυνάμεις, mientras que en Efesios aparece como ἀρχαί/ἐξουσίαι.

Según nuestra forma de ver este curioso fenómeno hermenéutico, esta imprecisión interpretativa se debe a la mezcla de análisis de textos escriturísticos y testimonios de tipo anecdótico que cruzan todos los libros neopentecostales de guerra espiritual. No obstante, la mezcla, y en casi cualquier página cogida al azar de esta literatura, se puede constatar la elevada importancia que se le da al dato subjetivo y emocional-anecdótico.

El análisis del método interpretativo de esta doctrina ofrece una oportunidad ejemplar para observar que la hermenéutica neopentecostal tiene como fuente tanto a la experiencia subjetiva como la autoridad de la biblia. De hecho, el criterio hermenéutico lo constituye la sola experiencia subjetiva. Tres son los factores involucrados en este fenómeno hermenéutico. Se presentan en orden *minor ad maior*.

Hermenéutica estética

La primera característica que diferencia el neopentecostalismo es el tipo de relación que se establece entre el creyente y la biblia. Esta relación puede ser entendida como la propagación de una interiorización emocional; diferente de aquella de la Reforma, con su propuesta de una interiorización racional.

Aunque se resalta que el movimiento neopentecostal ha contribuido en el despertar del amor por el estudio de la biblia, a juicio de los mismos autores neopentecostales de talante crítico, el carácter específico de la interpretación bíblica neopentecostal, reside en leer el texto sagrado de manera personal, para cada individuo y no como un libro de doctrina general, elemento que caracteriza la interpretación bíblica de la Reforma.

Por ejemplo, el pastor antioqueño Ramírez (1995, p. 54) comentaba que la interpretación bíblica neopentecostal sufre de “un acercamiento hermenéutico deficiente”, producto de “prácticas cuestionables y errores doctrinales.” Antes que en la línea hermenéutica de la Reforma, la hermenéutica neopentecostal se ubica dentro de las corrientes hermenéuticas postmodernas (existenciales y estéticas), en las cuales la experiencia interior del hombre es el centro, criterio y fin (Boxall, 2023, pp. 356-373; Helmer, 2006, 2005; Georgi, 2005; Frankenberry, 2004; Deiros, 1994, pp. 177-189; Greenstein, 1989).

Esta hermenéutica neopentecostal opera una modificación respecto a la hermenéutica de la Reforma: esta tenía como criterio la interpretación existencial de la biblia, aquella la experiencia subjetiva del creyente. Al respecto, resultan ilustrativas las afirmaciones que el pastor Gondin (1993) pronunció en el Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE):

La propuesta religiosa del pentecostalismo latinoamericano lamentablemente permaneció fundamentada en el subjetivismo experimental. Aunque el pentecostalismo norteamericano luchó para permanecer identificado con el fundamentalismo y sus vertientes más conocidas (de la inspiración verbal de la Biblia al premilenarismo), en América Latina hay una tendencia a apartarse de ese patrón al costo de una inmensa fragilidad teológica y una franca vulnerabilidad al sincretismo. Gran parte del pentecostalismo latinoamericano sucumbió a la mistificación de la propia Biblia, y alegorizó párrafos que debían ser leídos, por lo menos, obedeciendo el método histórico gramatical de interpretación. La propuesta religiosa del pentecostalismo latinoamericano lamentablemente permaneció fundamentada en el subjetivismo experimental. La experiencia pasó a ser el principal criterio de verdad y colocó al subjetivismo por encima de la verdad de Dios objetivamente revelada en las Escrituras. Ese énfasis tornó al pentecostalismo vulnerable a las prácticas arrogantes, produjo muchas veces catarsis emocionales artificialmente manipuladas y confundió a su masa sobre el significado real de poder (p. 175).

De esta variación hermenéutica se sigue un fundamentalismo modificado, y puede ser denominado así porque, en su énfasis en la inspiración mecánica, inerrante y verbal, el neopentecostalismo se acerca a la biblia, validando la experiencia pneumatológica subjetiva como fuente de autoridad.

A favor de las prácticas de interpretación neopentecostales, se podría señalar que la misma hermenéutica de la biblia está fundada en una experiencia pneumatológica (como lo sugieren pasajes como Lc 1, 1-2; y, especialmente, 1 Jn 1, 1-4. No obstante, existe una gran diferencia: la hermenéutica bíblica, así como su teología narrativa, son de orden comunitario (nótese el uso del plural en las citas lucana y joánica anteriores), es decir, nacen de la experiencia pneumatológica colectiva de toda una comunidad, mientras que la hermenéutica neopentecostal es de orden subjetivo, surgiendo como el imperativo de la experiencia pneumatológica de un individuo que se impone sobre una comunidad de fe.

El énfasis en la propia experiencia interior de comprensión de la biblia hace que el neopentecostalismo pase de un fundamentalismo clásico a uno modificado, donde la biblia sigue siendo la fuente de

autoridad, pero subordinada al proceso de interiorización personal. Al respecto son ilustrativas las conclusiones de Deiros, quien se apoya en las observaciones de Sepúlveda (1989, pp. 1-8) y Girón (1985, pp. 56-57). Deiros (1994) comenta:

Esta preeminencia de la revelación personal sobre la Biblia ocurre porque, como lo reconoce el pastor pentecostal chileno Juan Sepúlveda, el aspecto constitutivo del pentecostalismo es una experiencia con el Espíritu Santo. En él, la teología es el relato, la narración de esa experiencia fundamental. En otras palabras, la teología se desarrolla a través del testimonio. La experiencia tiene absoluta primacía sobre la doctrina. Por eso, la teología pentecostal es una teología narrativa, cuya expresión central es el testimonio de la experiencia vivida. Esto no significa que el pentecostal o carismático no sea un cristiano bibliocéntrico, sino que todas sus acciones tratarán de regirse por una interpretación experiencial de la Palabra de Dios. Podríamos decir, con Rodolfo Girón, que la hermenéutica pentecostal está influenciada básicamente por tres factores: primero, su experiencia personal; segundo, sus principios denominacionales, y tercero, por la tradición, casi siempre impuesta por algún líder influyente (...). Hay una tendencia a usar textos de prueba para afirmar una posición dogmática. También se cae en el concordismo, es decir, el texto pierde valor en sí mismo, a menos que encuentre en la realidad presente una situación paralela o similar a la bíblica que le dé sentido. Esto también se manifiesta en que no se tienen en cuenta los diferentes usos y significados de las palabras, ni sus contextos, y en algunos casos ni siquiera se examina si la palabra traducida de igual forma en diferentes contextos es la misma en el idioma original (pp. 186-187).

Todo esto tiene importancia para el análisis que en este artículo se efectúa en cuanto se observa que uno de los componentes característicos de la experiencia subjetiva pentecostal es la asimilación del pensamiento animista.

Pensamiento animista

En la cosmovisión neopentecostal se representa al ser humano como el escenario de la lucha entre Dios y Satanás (Russell, 2004, p. 72). Resultan ilustrativas las afirmaciones de Riggs (1980):

El gran mundo invisible de los espíritus está dividido entre el bien y el mal. Dios y el diablo son monarcas, por así decirlo, de sus respectivos reinos. Los querubines, serafines, arcángeles y ángeles obedecen a Dios. Los principados, potestades, gobernadores de las tinieblas de este mundo, malicias espirituales en los aires, malos espíritus y demonios están todos bajo la autoridad de Satanás. Estos dos reinos luchan entre sí, y la guerra de los siglos continúa (p. 141).

Esta visión dualista, de corte maniqueo, constituye el marco conceptual de la demonología neopentecostal. Una mayor acentuación de este dualismo se da en la religiosidad popular neopentecostal latinoamericana. Esta visión del mundo y del hombre está influida por una lectura literalista de la biblia y por el animismo indígena (i.e. araucano), presente en las distintas culturas latinoamericanas. Al respecto de este animismo araucano, resultan muy aclaradora la explicación de Bentué (1975):

La mentalidad animista es, pues, también muy inherente a la cultura araucana primitiva. Esta cultura, cuya expresión religiosa típica es el chamanismo, contiene la cosmovisión animista. El araucano primitivo ve a los diversos elementos de la naturaleza, y en primer lugar al hombre, como animados por un poder que les es inherente y que puede actuar a voluntad. Es la realidad de esa voluntad en los elementos lo que los hace temibles (...). De ahí que el animismo tiene necesidad de relacionarse con esas “almas” de la naturaleza para poderlas controlar. El medio normal de ese control de la naturaleza es la magia. Por el rito mágico, el hombre reduce la voluntad de esas almas poderosas, a la propia voluntad. Y la reduce de forma infalible o automática: si el rito mágico se desarrolla correctamente, no falla. Este carácter automático de la magia es importante, puesto que ahí está precisamente la garantía que tiene el hombre de controlar realmente ese poder anímico, de decidir con propia voluntad en beneficio o en maleficio su yo (pp. 64-65).

El énfasis puesto en lo demoníaco ha provocado que algunos neopentecostales expliquen todo fenómeno negativo que la realidad presenta como una experiencia demoníaca. Esta cosmovisión es deudora del macro marco teológico, como la escatología, pero desarrollado con características propias.

La escatología como centro teológico

Una reflexión sobre las tendencias teológicas del neopentecostalismo debe partir de la constatación de su distanciamiento de la teología protestante. En esta, influenciada por el pensamiento Moderno de marcado cuño antropológico, la teología pasó de ser una reflexión metafísica sobre Dios (teología medieval), a ser una reflexión ontológica sobre el hombre (teología luterana) centrada en la trascendencia del ser humano, y sistematizada en la doctrina de la justificación (Vilanova, 1989, pp. 276-286). Con el protestantismo, el centro de interés de la teología pasó de la reflexión sobre los fundamentos trascendentales divinos a los humanos (Menke, 2006, pp. 174-178; Jüngel, 2004, pp. 307-310). De hecho, Barth (1959, pp. 11-57) ya sostenía que la teología protestante se convirtió en una ética protestante, o un discurso sistemático sobre los fundamentos metafísicos de la sociedad europea moderna. Este énfasis hizo que la sociedad protestante entendiera su religión como un ejercicio intelectual. Como lo indicaban Weber (1969, pp. 17-29 y pp. 63-83) y Troeltsch (2005), la racionalización de todos los aspectos de la existencia fue el objeto de la teología protestante.

Ante esta teología de control de la existencia interior humana, que resaltaba lo racional, la teología emergente con los movimientos revivalistas del pietismo como, por ejemplo, los cuaqueros, *shakers*, y los hermanos del Plymouth, buscaba enfatizar otro aspecto del interior humano: el mundo del sentimiento. Conviene detenerse aquí a fin de comparar las líneas básicas, ya esbozadas, del desarrollo teológico del protestantismo de cara con el neopentecostalismo.

Si la teología protestante surgió de la comprensión de la fe como fundamento de la existencia interior, la naciente teología neopentecostal emergería de la comprensión de la esperanza como fundamento de dicha existencia interior. Dos convicciones primarias para los primeros pentecostales fueron la restauración de las prácticas y creencias de la iglesia del Nuevo Testamento, y la segunda venida de Cristo. Los cristianos deberían esperar experiencias apostólicas, desde los milagros hasta los ministerios apostólicos, puesto que una vida cristiana plenamente realizada debería preparar a los creyentes para el pronto regreso de Jesús (Tennison, 2005, pp. 107-108).

El fundamentarse en la fe (*fides*) como esencia de la existencia, hizo que el protestantismo, como religión, desarrollara la escucha/obediencia como actitud existencial, y la ética como teología. Asimismo, el pentecostalismo, al fundamentarse en la esperanza (*spes*) como

esencia de la existencia, desarrolló la espera como actitud existencial, y la escatología como su teología. De este breve esbozo sobre las líneas básicas de la teología pentecostal se puede concluir que la escatología constituye no solo su énfasis teológico característico, sino su esencia teológica.

Posición e importancia de la doctrina sobre la batalla espiritual en la teología neopentecostal

En el neopentecostalismo americano de la segunda mitad del siglo XX y primera década del siglo XXI, tres doctrinas han conformado su tipo particular de teología: la doctrina sobre la guerra espiritual, la doctrina sobre la prosperidad y la doctrina sobre la súper fe.¹⁷ Las dos últimas tuvieron su mayor auge entre la década de los años noventa del siglo XX y en la primera década del siglo XXI, mientras que la primera doctrina tuvo su época de esplendor en la década de los ochenta del siglo XX, coincidiendo con el *Satanic Panic* que se vivía en la cultura popular norteamericana (Hughes, 2021; y Victor, 1993).

Debido a la atención tan marcada que se fue dando a la súper fe y a la doctrina de la prosperidad a inicios del siglo XXI, la guerra espiritual fue cayendo en una suerte de olvido y casi marginación, máxime en virtud del auge de la aparición y aplicación de la psicología terapéutica en la vida de las iglesias neopentecostales. No obstante, la concepción metafísica de fondo, elaborada por la doctrina sobre la guerra espiritual, siguió presente en la predicación y el imaginario colectivo neopentecostal durante la primera década del siglo XXI (Ocaña, 2007, pp. 61-70; y Beltrán, 2004, pp. 106-107 y pp. 187-188).

Desarrollo de la escatología neopentecostal

Lo esencial de la teología neopentecostal es el énfasis en el tipo particular de escatología que desarrolla, denominada como dispensacionalismo o, más exactamente, premilenarismo dispensacional. Trollinger (2004) explica que en este sistema escatológico:

Mientras que el premilenarismo tiene un linaje antiguo, el premilenarismo dispensacional —o simplemente dispensacionalismo— fue desarrollado por el fundador de la hermandad de Plymouth, John Nelson Darby en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX. Darby viajó a Estados Unidos para

¹⁷ Para una crítica a las dos últimas doctrinas mencionadas arriba hecha desde adentro del neopentecostalismo, véase a Hanegraaff (1992, pp. 59-103 [sobre la súper fe], y pp. 191-248 [sobre la prosperidad]). Una descripción sociológica de estas dos doctrinas se puede encontrar en Beltrán (2004, pp. 109-111). Para una crítica teológica, véase a Ocaña (2002).

plantear sus ideas, y sus discípulos promovieron exitosamente el dispensacionalismo en una serie de conferencias proféticas en los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Pero fue la Biblia de Cyrus Scofield, una paráfrasis de la Biblia que apareció en 1909, la que cimentó la popularidad del dispensacionalismo entre los evangélicos conservadores. De acuerdo con el dispensacionalismo, la historia está controlada por fuerzas sobrenaturales. Si se lee literalmente la Biblia —de aquí la importancia de la inerrancia—, particularmente los libros de Daniel y Apocalipsis, ella provee una guía segura del pasado, presente y futuro de la historia humana. Usualmente, la historia es separada en siete eras o dispensas. En cada una, Dios prueba a los actos y fallos humanos; cada era termina con un juicio divino sobre los humanos, por ejemplo: el diluvio del Génesis. La actual dispensa, la era de la Iglesia, está marcada por una apostasía creciente de la iglesia institucional y una decadencia creciente de la civilización moderna. Pero al final de la era de la Iglesia —que será precedida por el regreso de los judíos a Palestina y el restablecimiento del Estado de Israel—, Cristo volverá en los aires (el rapto) por los creyentes fieles. Entonces el mundo sufrirá siete años de tribulación, los cuales incluyen el reinado del anticristo y la persecución de los judíos que se hayan convertido al cristianismo. El tiempo de la tribulación terminará con el regreso de Cristo y de los santos, quienes derrotarán al enemigo y establecerán el reino milenial cuya sede central será Israel. (pp. 345-346).

Lo que hace tan particular a la escatología neopentecostal es que, en lugar de estar dirigida a una experiencia interior racional, fundamentando y posibilitando así una ética cristiana, como era usual en la escatología católica y protestante (luterana y reformada), está dirigida hacia la experiencia interior-emocional (Kim, 2006, pp. 5-16; Chan, 1999). Y esto es comprensible, ya que el neopentecostalismo se ubica dentro de la pugna contra la Modernidad, centrando su interés en resaltar la emoción en oposición a la razón. Uno de los aspectos de más influencia de la Modernidad en la vida de las iglesias protestantes fue su participación en el desarrollo de su *corpus theologicum* y sus doctrinas. Su dinámica esencial consistió en la racionalización de la existencia, desgastando la vida de las iglesias protestantes, y degenerando en un eticismo rígido y racionalista.

Los movimientos revivalistas de los siglos XVIII-XIX son testimonio de este desgaste. Con ellos se buscaba oxigenar el protestantismo rígido. En ellos se debe buscar los orígenes del neopentecostalismo y su reforma de la Reforma. La segunda mitad del siglo XIX en América estuvo marcada por el entusiasmo religioso de las olas del revivalismo, la proliferación de grupos utópicos y el surgimiento del Adventismo.

Aunque la profecía de William Miller (profeta del Adventismo), según la cual el mundo se acabaría en 1844, no se cumplió, la interpretación de la escatología bíblica, especialmente de los libros de *Daniel* y *Apocalipsis*, continúa siendo muy popular entre los cristianos estadounidenses. Las detalladas cronologías inspiradas por el dispensacionalismo de Darby, junto con los elaborados cálculos de los adventistas, suscitan la expectativa de que el estudio de la profecía bíblica descubrirá el futuro al descifrar el código de la revelación divina. Según informa Snoeberger (2004, pp. 93-105) se debe tener en cuenta que, en el dispensacionalismo, además de la escatología y sus modelos cosmológicos, también tiene cierta inferencia los modelos de santificación, según la doctrina wesleyana de la segunda santificación.

Junto con Trollinger Jr. (2004, pp. 345-346), Boyer (1992), Heideman (1988, pp. 31-42) y Weber (1987), se puede afirmar que la inerrancia bíblica es crucial para el premilenarismo dispensacional. La doctrina de la inerrancia bíblica nace por la necesidad de sustentar la certidumbre en la esperanza escatológica del dispensacionalismo premilenarista.¹⁸

Además de la teología, en el desarrollo de la liturgia neopentecostal se puede observar también el crecimiento y la función de la doctrina de la guerra espiritual (Long, 2004, pp. 1153-1155; White, 1999, 1989). Esta tuvo gran auge solo en la década de los años ochenta del siglo XX, ya que se vio muy influenciada desde el principio por la escatología dispensacionista, con su revivalismo, derramamiento del Espíritu Santo y glosolalia (Beltrán, 2004, pp. 106-107 y pp. 187-188). Curiosamente, al tiempo que se editaban decenas de *best sellers* de guerra espiritual, también se prensaban discos de música sobre guerra espiritual. La liturgia neopentecostal de aquella época se poblaba de guerra espiritual.

18 El argumento se desarrolla de la siguiente manera: el pentecostalismo, donde surge la doctrina de la inerrancia bíblica, está fundamentado en la espera; tal espera necesita certidumbre para continuar. La inerrancia bíblica no surge del fundamento teológico del protestantismo, que es la fe, pues ella necesita inspección o escrutinio personal de la biblia para poder desarrollar una actitud existencial de escucha/obediencia. Así, el protestantismo, fundamentado en la fe, requiere de inspección personal de la biblia, es decir, de criterios y métodos de lectura, no de inerrancia bíblica.

En la década de los años noventa del mismo siglo, continuaba el auge litúrgico de la música de batalla espiritual, al tiempo que se iba ubicando en el centro litúrgico la oración masiva de liberación y sanaciones psicosomáticas multitudinarias (Hawn, 2004, pp. 1517-1524; Maynard-Reid, 2000).

Desde principios del siglo XXI hasta el presente, la liturgia pentecostal ha visto el desplazamiento casi completo de la guerra espiritual por la doctrina de la súper fe y de la prosperidad. Poco a poco, la doctrina de la guerra espiritual se ha desplazado del campo litúrgico hacia el teológico, es decir, a las doctrinas apocalípticas de diferentes ministerios, iglesias y libros de escatología dispensacionalista.¹⁹ En la actualidad, también en la vida moral neopentecostal se ha desplazado la doctrina de la guerra espiritual ubicándose, en su lugar, la psicología, es decir, psicología terapéutica, la superación personal (charlas y talleres), y el coaching espiritual o coaching de vida (Beltrán, 2013, pp. 78-79; 2010, p. 59).

Conclusiones

En Occidente, solo el movimiento neopentecostal sostuvo hasta principios del siglo XXI la singular versión de la lucha espiritual que ubica el campo de batalla en lo cognitivo. Esta doctrina se define básicamente como una lucha espiritual en la mente y por el dominio de la mente humana. Ni la tradición bíblica, ni la rabínica, ni el humanismo religioso europeo (Lutero, Calvino) definieron en categorías cognitivas la lucha espiritual. Por el contrario, en estas tradiciones la lucha se define en categorías volitivas. En este sentido, la doctrina neopentecostal opera una modificación en la doctrina cristiana sobre la lucha espiritual.

Además de obrar tal modificación, esta doctrina se distingue por la confusión no solo en su hermenéutica, sino en la existencia de posturas antagónicas entre sus autores representantes. Resulta significativo que algunos autores suscriben la καρδιогνώστης a los demonios, mientras otros no. Asimismo, esta confusión no solo tiene inferencia en el campo académico, sino que también recrea el campo de la religiosidad popular neopentecostal.

Recogidas en un plano más amplio y general, se podrían expresar las percepciones presentadas en este artículo, concentrándolas en tres grandes ámbitos teológicos:

¹⁹ Por ejemplo, la serie novelada *Left Behind* (en dieciséis libros), de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, junto con su exitosa versión en cine, con cuatro filmes hasta la fecha: *Left Behind: The Movie* (2000), *Left Behind II: Tribulation Force* (2002), *Left Behind III: World at War* (2005), y *Left Behind* (2014). Esta última contando con una famosa estrella de Hollywood como protagonista: Nicolas Cage.

Ámbito moral. La doctrina sobre la lucha espiritual opera una moralización de la existencia humana. A través de ciertos imperativos, ofrecidos con diferentes grados de aceptación según las imágenes escatológicas empleadas, esta doctrina busca, en el marco de la libertad, formar al hombre en la adopción responsable de decisiones. Tanto la literatura bíblica como la ascética, emplean la alegorización como instrumento estilístico/exegético para inculcar dicha teología del decisionismo. La literatura rabínica también utiliza la alegoría, pero según los cánones de la hermenéutica hebrea. La literatura pentecostal (junto a la apócrifa judeocristiana), usa imágenes escatológicas directas, no alegorías, para desarrollar toda una teología narrativa que se circunscribe a la fuerza moralizante de la poesía de lo anecdótico.

Ámbito hermenéutico. La literatura neopentecostal es esencialmente una hermenéutica estética reaccionaría a la Modernidad que, aunque copia el modelo analítico existencialista bíblico, no elabora una teología narrativa bíblica, es decir, comunitaria, sino una narrativa teológica individualista, en la cual impera la elaboración anecdótica de las vivencias espirituales de un yo que intenta imponerse sobre la percepción hermenéutica de una comunidad.

Esta hermenéutica neopentecostal no es un desarrollo de la hermenéutica protestante que, en esencia, es una hermenéutica humanista, sino que es una modificación de ella, con un principio teológico de suyo totalmente diferente, a saber, la esperanza, como motor de su escatología.

Ámbito escatológico. En la biblia observamos el desarrollo de la comprensión escatológica. En ella encontramos, lado a lado, una escatología final (apocalíptica), de carácter imperativo, junto con una escatología realizada, de cuño existencialista. Este fenómeno ha permitido que, a través de las diferentes hermenéuticas desarrolladas, la literatura neopentecostal comparta con la literatura apócrifa una escatología final, mientras que la literatura Reformada comparta junto con la ascética una escatología realizada.

Referencias

- Anderson, N. (2001). Rompiendo las cadenas. Miami, Florida: Unilit.
Anderson, N. (1991). Victoria sobre la oscuridad. Puebla: Unilit.
Barth, K. (1959). Protestant Thought. New York: Harper & Row.
Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia, *Theologica Xaveriana*, 175, 57-85.

- Beltrán, W. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33, 41-62.
- Beltrán, W. (2004). Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá (Colección Mejores Trabajos de Grado) Facultad de Ciencias Humanas, Santafé de Bogotá: Universidad Nacional.
- Bentué, A. (1975). Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura, en: M. Arias Reyero (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina* (61-67), Santiago de Chile: Editorial Mundo.
- Berkhof, H. (1962). *Cristo y los poderes*. Grand Rapids, Michigan: Tell.
- Block, M. (1993). *Guerra espiritual. Manual: Más que vencedores*. Medellín: El Redil.
- Boxall, I. (2023). *Uses of the Bible in Communities of Faith*". En: I. Boxall y B. C. Gregory (Eds.), *The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (356-373) Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1992). *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brown, R. (1990). *Preparémonos para la Guerra*. Springdale, Pennsylvania: Whitaker House.
- Brown, R. (1986). *Él vino a dar libertad a los cautivos*. Springdale, Pennsylvania: Whitaker House.
- Bubeck, M. (1991). *Venciendo al adversario*. Grand Rapids, Michigan: Portavoz.
- Bultmann, R. (1976). *Der zweite Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cabezas, R. (1988). *Desenmascarado*. Miami, Florida: Unilit.
- Calvino, J. (1967). *Institución de la religión cristiana*. Edición preparada desde la traducción de Cipriano de Valera (1597). Buenos Aires/Grand Rapids, Michigan: Nueva Creación.
- Casiday, A. (2021). *Rabbinic Inclinations and Monastic Thoughts: Evagrius Ponticus' Doctrine of Reasoning (logismoi) and Its Antecedents*. En: J.K. Aitken, H.M. Patmore, and I. Rosen-Zvi (Eds.). *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity* (247-261) Cambridge: Cambridge University Press.
- Chan, S. (1999). *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Colunga, A. y Turrado, L. (1999). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio. Decima Editio. Madrid: BAC.

- Deiros, P. (1994). La demonología pentecostal-carismática, en: *Latinoamérica en llamas. Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos* (235-249) Nashville, Tennessee: Editorial Caribe.
- Dochhorn, J. Rudnig-Zelt, S. y Wold, B. eds. (2016). *Das Böse, der Teufel und Dämonen - Evil, the Devil, and Demons* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testaments 2/412) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elliger, K. y Rudolph, W. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata opera A. Schenker*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Foster, M. (1984). *American Pentecostal Convergence and Divergence* (Tesis doctoral). Mississippi: Mississippi State University.
- Frankenberry, N., ed. (2004). *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Georgi, D. (2005). *The City in the Valley. Biblical Interpretation and Urban Theology* (SBL. Studies in Biblical Literature 7) Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Girón, R. (1985). Análisis de la pastoral pentecostal en América Latina, *Pastoralia*, 7, 56-57.
- Greenstein, E. (1989). *Essays on Biblical Method and Translations* (Brown Judaic Studies, 92). Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Gondin, R. (1993). Ponencia 2. El evangelio de poder, en: *Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización*, Quito, 1992. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Guillaumont A. y Guillaumont, C. (1971). *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine. Tomo 2* (Sources Chrétiennes 171) Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hammond, F. y Hammond, I. (1996). *Cerdos en la sala*. Miami, Florida: Unilit.
- Hanegraaff, H. (1992). *Cristianismo en crisis*. Miami, Florida: Unilit.
- Hanhart, R. (2006). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera. Duo volumina in uno*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Hawn, C. (2004). Music, Global, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism. Tomo 3* (1517-1524) London/New York: Routledge.
- Hayford, J. y Hayford, M. (1994). *La Guerra del Reino*. Miami, Florida: Caribe.
- Heidemann, P. (1988). *Dispensational Theology*, *Chafer Theological Seminary Journal*, 4(3), 31-42.

- Heil, G. (1976). *Denys Areopagite, La hiérarchie céleste* (Source Chrétiennes 58) Paris: Éditions Du Cerf.
- Helmer, C., ed. (2006). *The Multivalence of Biblical Texts and Theological Meanings* (SBL Symposium Series 37) Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Helmer, C., ed. (2005). *Biblical Interpretation. History, Context, and Reality* (SBL Symposium Series 26) Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Hernández, J. (2024). *El יצר הרע en Pablo y en Evagrio: Origen, influencias y modificaciones*. *Argumenta Biblica Theologica*, 4(8), 87–113.
- Hodge, C. (1887). *Systematic Theology*. Tomo 1. New York: Scribner, Armstrong & Co.
- Hollenweger, W. (1965). *Dämonologie*, en: *Handbuch der Pfingstbewegung*. Tomo 1. (123-130) Genf: Switzerland.
- Hughes, S. (2021). *American Tabloid Media and the Satanic Panic, 1970-2000*. Philadelphia: Palgrave.
- Jüngel, E. (2004). *El evangelio de la justificación del impío* (Verdad e Imagen 156) Salamanca: Sígueme.
- Knaake, J., Kawerau, G., Dietsch, P., Drescher, K., y, Bebermeyer, G., eds. (1885). *D. Martin Luther's Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Tomo 3: *Psalmenvorlesung 1513-15* (Ps. 1 –84). Weimer: H. Böhlman.
- Kim, D. (2006). *Johannine Roots of Pentecostalism: Johannine Self-Understanding As an Archetype of Pentecostal Self-Understanding*, *Asian Journal of Pentecostal Studies*, 9(1), 5-16.
- Koch, K. (1968). *Ocultismo y cura de almas*. Barcelona: CLIE.
- Lea, L. (1990). *Armas para la lucha espiritual*. Deerfield, Florida: Vida.
- Long, K. (2004). *Liturgy*, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*. Tomo 3 (1153-1155) London/New York: Routledge.
- Lutero, M. (1998). *Carta del Apóstol Pablo a los Romanos* (Comentarios de Martin Lutero 2) Trad. E. Sexauer. Barcelona: CLIE.
- Ocaña, M. (2002). *Los banqueros de Dios*. Lima: Ediciones Puma.
- Ocaña, M. (2007). *Haz de la tierra un cielo. Lectura apocalíptica del tiempo latinoamericano*, *Teología y Cultura*, 8, 61-70.
- Olson, R. (2004). *Evangelicalism, Theology*, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*. Tomo 2 (335-336) London/New York: Routledge.
- Maynard-Reid, P. (2000). *Diverse Worship: African-American, Caribbean and Hispanic Perspectives*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Menke, K. (2006). *Teología de la gracia* (Verdad e Imagen 170). Salamanca: Sígueme.

- Murphey, E. (1987). *La guerra espiritual*. Santafé de Bogotá: SEPAL.
- Murphy, E. (1994). *Manual de guerra espiritual*. Miami, Florida: Vida.
- Nestle, E. y Aland, K. (2012). *Novum Testamentum Graece*. 28 revidierte Auflage. Suttgart: Deutsche Bibelgesellschaft .
- Penn-Lewis, J. (1985). *Guerra contra los santos*. Barcelona: CLIE.
- Ramírez, L. (1995). *El principio reformado de la Sola Scriptura como un paradigma en la enseñanza de la Biblia en América Latina* (Tesis de Maestría) Medellín: Seminario Bíblico de Colombia.
- Riggs, R. (1980). *El espíritu mismo*. Miami, Florida: Editorial Vida.
- Rondeau, M., Géhin, P. y Cassin, M. (2021). *Évagre Le Pontique. Scholies aux Psaumes*. Tomo 1: Psaumes 1-70 (Sources Chrétiennes 614) Paris: Éditions Du Cerf.
- Russell, J. (2004). The Devil, en: H. Hillerbrand (Ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*. Tomo 2 (72-77) London/New York: Routledge.
- Sepúlveda, J. (1991). Reflexiones sobre el aporte pentecostal a la misión de la iglesia en América Latina, *Evangelio y Sociedad*, 11, 1-8.
- Sherman, D. (1991). *Guerra espiritual*. Minneapolis, Minneapolis: Betania.
- Snoeberger, M. (2004). Second Blessing Models of Sanctification and Early Dallas Dispensationlaism, *The Master's Seminary Journal*, 15(1), 93-105.
- Sorg, T. (1990). Corazón, en: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (Eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (339-341) 3ª ed. Salamanca: Sígueme.
- Storms, S. (2011). *Understanding Spiritual Warfare: A Comprehensive Guide*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Sullivan, F. (1972). The Pentecostal Movement, *Gregorianum*, 53, 237-266.
- Tennison, D. (2005). Charismatic Biblical Interpretation, en: K. Vanhoozer (Ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (107-108) Grand Rapids, Michigan: Baker Book.
- Troeltsch, E. (2005). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: FCE.
- Trollinger, W. Jr. (2004). Protestantism and Fundamentalism", en: A. McGrath y D. Mark (Eds.), *The Blackwell Companion to Protestantism* (345-346) (Blackwell Companions to Religion 7) Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004).
- Victor, J. (1993). *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. Chicago: Open Court.

- Vilanova, E. (1989). *Historia de la teología cristiana*. Tomo 2. Madrid: Herder.
- Weber, M. (1969). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, T. (1987). *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wernle, P. (1918). *Der evangelische Glaube. Nach den Hauptschriften der Reformatoren*. Tomo 1. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- White, J. (1999). *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- White, J. (1989). *Protestant Worship: Traditions in Transition*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Witherington III, B. (2005). *The Problem with Evangelical Theology*. Waco, Texas: Baylor University.
- Wolff, H. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wrege, H. (2005). “καρδιογνώστης”, en: H. Balz y G. Schneider (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Tomo 1 (cols. 2199–2200). 3 ed. Salamanca: Sígueme.

Liberar lo “absoluto” sagrado de la religión: una propuesta desde Jesús y sus discípulos

Liberating the sacred ‘absolute’ from religion: A proposal from Jesus and his disciples

Fecha recibido: 9/10/2023 - Fecha publicación: 15/07/2025

Sonia Luisa Sistiva Loaiza ¹

Resumen

Lo sagrado es un tema de interés, porque constituye un criterio fundamental que posibilita u obstaculiza la apertura a las distintas religiones o tradiciones. Implica hacerse la pregunta sobre qué es lo sagrado absoluto de las religiones, y cómo se puede entender lo sagrado en el devenir histórico de las religiones. Este texto pretende identificar la praxis de Jesús y sus sucesores en el seno mismo del judaísmo, quienes cuestionan la identificación exclusiva de lo sagrado con una religión. Esto implicó, para sus interlocutores, un cambio de paradigma en la forma como entienden y experimentan la vida, el mundo y a Dios; pero, sobre todo, abrió la posibilidad de entender que lo sagrado es consecuencia de la evolución histórica, en la que se dio respuesta a necesidades espirituales, sociales y culturales de acuerdo a los contextos específicos en los que se desarrolló, pero, que no siempre tiene validez para todos los tiempos y circunstancias.

Palabras claves: Absoluto, Sagrado, Tradiciones Religiosas, Aculturación, Devenir

Abstract

The sacred is a topic of great interest, as it constitutes a fundamental criterion that can either enable or hinder openness to various religions or traditions. It raises the question of what the absolute sacred in religions is, and how the sacred can be understood throughout the historical development of religious traditions. This article seeks to identify the

¹ Profesional en Ciencias Bíblicas, Universidad Minuto de Dios; Magíster en Teología de la Biblia, Universidad de San Buenaventura. Profesora de Pregrado y de Maestría en la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín). Correo electrónico: soniluazul@gmail.com

praxis of Jesus and his followers within judaism itself, who challenged the exclusive identification of the sacred with a particular religion. For their interlocutors, this involved a paradigm shift in the way they understood and experienced life, the world, and God. More importantly, it opened the possibility of understanding the sacred as a product of historical evolution—formed in response to spiritual, social, and cultural needs within specific contexts—which may not always hold relevance across all times and circumstances.

Keywords: Absolute, Sacred, Religious traditions, Acculturation, Becoming.

Introducción

El diálogo interreligioso continúa siendo un desafío que históricamente ha estado marcado por una rigidez e inflexibilidad, que imposibilita un auténtico avance; esto se debe en gran parte al valor de lo sagrado que cada tradición religiosa otorga a personas, lugares, objetos, doctrinas, etc. En este texto se reflexiona en torno a la necesidad de revisar lo absoluto sagrado de la propia experiencia religiosa, condicionado por el tiempo, la cultura, las circunstancias y las necesidades del ser humano. Para ello, se presenta a Jesús como un auténtico judío que cuestionó lo absoluto sagrado de su religión desde el seno mismo del judaísmo, y proporcionó las bases para que sus discípulos y sucesores realizaran un proceso de aculturación, es decir, de recepción y adaptación de lo sagrado absoluto del judaísmo, para abrirse a una nueva experiencia religiosa: el cristianismo. Así, la validez del presente artículo constituye un aporte para que se dé un auténtico diálogo interreligioso, aunque esto tenga un coste: pérdida de la identidad religiosa propia.

Jesús, ¿un auténtico judío?

Entre los diversos temas de investigación actual que ha generado controversias está la identidad de Jesús en relación con el judaísmo; no hay consenso entre los autores, algunos lo consideran un hijo de su época, totalmente vinculado al judaísmo, y otros, desvinculado y superior a este. (Sanders, 2020, pág. 10). Determinar, o no, la identidad judía de Jesús, ha sido una tarea primordial, basada en lo que se dice de él en los evangelios.

Para quienes sostienen que Jesús fue un judío observante, y en pro de fundamentar el argumento del presente texto, encontramos datos

interesantes en algunas referencias bíblicas: su madre era judía (Lc 1, 26-39); Jesús hablaba hebreo o arameo (cf. Mc 5,41; 7,34; Mt 27,46); asistía a la sinagoga en sábado (Mc 1,21-22); leyó las Sagradas Escrituras en hebreo (Lc 4,14-30); no vino a abolir la ley o derogarla, sino a darle cumplimiento (Mt 5,17-19); celebró la Pascua judía (Lc 22, 14-20); sintetizó su concepto de religión en el doble mandamiento del amor (cf. Dt 6,5: Lv19,18). Por otra parte, su pensamiento y enseñanza manifestaron categorías judías (Lc 10,25-37; Lc 15,11-32; Lc 18,9-14); también su postura respecto a su misión, pues se sentía enviado: solamente a las ovejas perdidas del pueblo de Israel (Mt 10,5; 15,24); fue percibido por algunos de sus contemporáneos como un líder anti romano del que esperaban que fuera el libertador de Israel (Lc 24,19-21) Swidler, 1981, p. 46.

Aculturación del absoluto sagrado de la elección de Israel

El concepto de elección de Israel por parte de Dios, es un hecho central a lo largo de la historia de esta nación. La Sagrada Escritura señala que la elección es un acto divino y libre y es desde donde el pueblo de Israel comprende y da sentido a su historia (Cf. Dt 7,6-8). Este concepto hace único al pueblo de Israel y lo distancia de los demás pueblos al poner énfasis en el exclusivismo salvífico y, por tanto, el favoritismo divino. Esta imagen exclusiva de Israel permeaba toda la sociedad judía, incluyendo su religión en el siglo I d. C., que recalcó el Reino de Dios como el Reino de Israel.

Jesús pertenecía al pueblo elegido; ello constituía su identidad étnica, social y religiosa. Gerard (2000, p.5), considera que el valor fundamental como pueblo elegido por Dios fue asociado a las convicciones profundas de la religión judía, hasta que en memoria de Jesús y en fidelidad a su obra, sus discípulos realizaron un proceso de aculturación de valores y normas produciendo que este valor fundamental de pueblo elegido por Dios, se universalice dando acceso a todos los pueblos de la tierra (Mt 28,19). Hoy se sabe que Jesús no pretendió dirigir su misión a los gentiles, ni tampoco fundar un grupo distinto de Israel, sino que fueron los discípulos que tras su muerte y el rechazo de Israel de aceptar al Mesías—Jesús y a su Reino, liberaron lo sagrado absoluto de la elección del pueblo de Israel y dieron apertura a los gentiles rompiendo el exclusivismo nacionalista en el que pertenecer a la raza judía no constituye un derecho a tener parte en el Reino (Sanders, 2020, p. 28), paso fundamental que posibilitó el surgimiento de la religión cristiana (Aguirre, 2010, p. 45).

Liberar lo absoluto sagrado de la imagen de Dios

El judaísmo del siglo I se caracterizó por ser una religión monoteísta cuya imagen de Dios estaba contenida en la fuente misma de las Escrituras Hebreas. Aunque en los textos se subrayan rasgos característicos como el Dios creador (Gn 1) y Salvador (Dt 26,5-11), en la mayoría de los relatos sagrados del Primer Testamento, Dios aparece como un ser trascendente, sin representación física o imagen concreta (Is 44,9-11), que actúa a través de algunos personajes carismáticos como profetas, sacerdotes y reyes. Otras de sus características son su cólera frente al pecado de Israel, así como también, su amor, perdón y compasión (Sal 103,13), especialmente por el débil y el explotado (Am 5,23-24; Mi 3,2). También es visto como fuente y creador de la sabiduría; así lo evidencian los salmos. A pesar de ello, para el creyente judío Dios es un misterio trascendente e insondable (Haight, 2017, p. 107).

Seguramente, Jesús estaba familiarizado con estas imágenes de Dios, pero el rasgo que comunica es la total confianza en la cercanía de Dios a los hombres y que está en sintonía con la convicción religiosa del judaísmo de la intervención salvadora de Dios. Sin embargo, Jesús cambia de perspectiva al contemplar este rasgo de Dios desde su misericordia como don de salvación ofrecido a todos. Su estilo de vida es festivo y en cierta medida contrario al talante y estrategia profética heredada del Primer Testamento y de Juan el Bautista (Pagola, 2013, p. 45). La adopción de la creencia en la imagen de Dios comunicada por Jesús como Padre Misericordioso por parte de sus seguidores, ayudó a configurar y a darle forma al cristianismo naciente. La idea de paternidad de Dios era familiar para el judío piadoso, aunque los doctores de la ley no acentuaban tal rasgo (Robert y Feuillet, 1965, p. 59). Según Gerard (2000, p. 43) tanto el reinado de Dios, como la imagen de Dios Padre, son patrimonio judío que Jesús vincula a su predicación exitosa, a causa de las expectativas históricas de sus coetáneos, cuya afirmación de realización o pronta realización en el tiempo presente, por parte de Jesús, transforma el mito. Así, el éxito del cristianismo obedece a que en el proceso de revitalizar la cultura autóctona judía asimiló rasgos sincretistas de pueblos extranjeros.

Superar la idea heredada de Mesías

Para el judaísmo del primer siglo, la creencia religiosa se expresaba a través de los actos piadosos del creyente, la participación en el culto del templo o las sinagogas, la enseñanza y práctica de la interpretación

de la ley. La adhesión a esta fe estaba marcada por la convicción en la fe monoteísta, en la soberanía de Yahvé sobre el pueblo escogido y a través de este, sobre los demás reinos de la tierra, así como los derechos y deberes que implicaba hacer parte del judaísmo. Además, el judío albergaba la esperanza en el Mesías, cuya persona restauraría a la nación y otorgaría el triunfo definitivo de Israel sobre todos sus enemigos.

Las ideas y especulaciones en torno al mesías eran comunes en tiempos de Jesús, esto porque en el siglo I. a.C., la palabra *mesías* ya había sido acuñada para designar al futuro redentor de Israel (Sal 2,2). En la concepción escatológica, se entendía al Mesías como el ungido y enviado de Yahvé; esto era corroborado en las sagradas escrituras, especialmente en libros como los de Daniel, Enoc y 4-Esdras, entre otros. Aunque las concepciones en torno al mesías eran de diversa índole, en el pensamiento judío nunca se contempló la idea de un mesías nacional desconocido y humillado. Ni siquiera los discípulos comprendieron lo que Jesús les anunciaba, a pesar de que su mesianismo fue asociado con el siervo sufriente y justo de Is 53; Zac12, 10ss. Otro dato a tener en cuenta, es que en el contexto judío, los doctores, llamaban al mesías "hijo de Dios", pero no entendido en el sentido literal de la expresión, contrario a como lo entendió la fe cristiana (Robert y Feuillet, 1965, p. 66).

Tras la muerte del maestro, son sus discípulos quienes ordenan los recuerdos del Jesús histórico y diseñan su imagen, producto de la combinación de mito e historia. Sanders (2000, p. 31), también afirma que son los discípulos quienes persuaden a otros para que pongan su fe en Jesús y otorgan diversos títulos sobre la relación de este con Dios y su misión respecto a Israel y al mundo. De este modo, cuando se escriben los evangelios, se modifica la expectación judía sobre el mesías, se conserva algo del verdadero Jesús, se añaden los ideales propios de los autores, adaptando a Jesús como un nuevo mesías, superior a Moisés o David. (Sanders, 2000, p. 113).

Superar la actitud legalista de la ley

La ley veterotestamentaria, tenía la finalidad de mantener la alianza del pueblo con Dios a través del convencimiento y la persuasión de la razón, y no desde el sistema de coerción que obliga a obedecer; contaba con motivaciones teológicas o humanitarias, por tanto, tenía un fuerte carácter educativo (Ska, 2005, p. 182). Desde esta óptica, el judaísmo pronto teologiza la ley y la asume como ley de Dios, permitiendo al creyente remodelar el modo de vida a la luz de la Torá.

No es fácil determinar la actitud de Jesús ante la ley; los evangelios parecen señalar cierta oposición deliberada en algunos puntos de la Torá. Más allá de que esto sea cierto o no, es posible identificar que Jesús vivió situaciones que lo hicieron pensar sobre la posición que debía adoptar frente a la ley, como otro judío observante que ve en la Torá la voluntad de Dios. Igualmente, los doctores de la ley añadían, omitían o modificaban aspectos de algunos postulados de la ley (cf. Ex 20,7; Dt5, 11), y sus interpretaciones no se consideraban una negación, oposición o crítica sobre la idoneidad de la ley escrita. De este modo, parece que Jesús se opuso a ciertas interpretaciones de la ley en aspectos rituales, especialmente, sobre el sábado y cuestiones alimenticias, atribuyéndose soberanía sobre la ley misma (Sanders, 2020, pág. 359).

Hay textos bíblicos en los que Jesús aparece desafiando la ley al cuestionar su idoneidad (cf. Lc 9,57-52; Mt21, 32) según las exigencias de la ley. Jesús interpreta la ley de forma más profunda y superior a los maestros de la ley y los fariseos, y exhorta a sus discípulos a que la vivan plenamente (Mt5, 20) (Ska, 2006, p. 73). Más adelante, el cristianismo primitivo radicalizará algunas normas de la Torá sobre el amor a Dios y al prójimo, la sexualidad, la agresividad, la comunicación humana y otras leyes de comportamiento social, pero a su vez, relativizará otras sobre preceptos rituales, circuncisión, alimentos y pureza ritual (Gerard, 2000, p. 30).

Relativizar los preceptos sobre el templo y el culto

El culto israelita era al Dios único, quien actúa en la historia (Robert y Feuillet, 1965, p.59), por tanto, era un elemento central en el judaísmo del siglo I, como quedó retratado en los evangelios que evidencian la actitud de Jesús frente al templo, al culto y a los sacerdotes. En cuanto al templo, la auténtica predicción de Jesús de destrucción (Mc13,1) y la calificación que hace sobre el mismo como guarida de ladrones (Mc11, 15-19), revela que para este, el templo no es una institución inviolable y, por tanto, la economía salvífica que representaba no era absoluta. De hecho, parece que su actitud ofensiva fue la que, en definitiva, desencadenó su ejecución (Sanders, 2000, p. 91), según se recuerda su testimonio de amenaza de destrucción de templo (Mc14,58; Mt 26,61).

De lo anterior, se desprende que Jesús entra en conflicto con la religión tradicional del judaísmo, porque el templo era el símbolo unificador del pueblo. Sin embargo, no hay suficientes testimonios para asegurar que Él pretendió la destrucción del templo, sino, más bien, su

reforma moral (Sanders, 2000, p. 281) o, como lo asegura Gerard (2000, p. 49), quiso sustituirlo por un nuevo templo escatológico. Tras la muerte de Jesús, los discípulos continuaron participando en el culto del templo, hasta el momento en que se relevó el lenguaje ritual, desapareció el culto sacrificial y se dio el abandono del templo. Esto como consecuencia de tres factores importantes:

- La interpretación teológica enriquecida con la acción simbólica de la muerte de Jesús.
- El proceso social en el que los cristianos acogen en igualdad de derechos a los paganos.
- La desaparición del templo en el año 70 d.C.

Para los cristianos, el templo perdió su santidad y, con ello, dio paso a la desnacionalización de la santidad, lo que abrió en el cristianismo la posibilidad de incluir a todos los pueblos paganos (Gerard, 2000, p. 172).

Descolonizar lo sagrado de cada religión para abrirse a las religiones

A partir de lo expuesto hasta aquí, y desde la tradición cristiana, se realiza el siguiente aporte, pretendiendo con él, hacer un llamado reflexivo y persuasivo a las distintas tradiciones religiosas. Esta iniciativa no va en la lógica de descartar, negar o ignorar la rica tradición e influencia social del cristianismo, pero sí se expone, para significar que este debe asumir los retos que plantea nuestro tiempo, y dentro de ellos, muy especialmente, el diálogo interreligioso.

La solución a este problema no es posible desde la dinámica de sostener el carácter dominante de una religión, trazando una línea abismal que perpetúa la desigualdad de otras creencias religiosas. Esa desigualdad entre religiones genera exclusión—discriminación; así fue como lo percibieron Jesús y sus discípulos dentro del judaísmo, donde se legitimó el poder sagrado asumiendo una forma benévola de autoafirmación imperial que además de controlar interna y externamente lo que incluye y lo que excluye, marginalizó, descalificó, invalidó otras experiencias religiosas entre las que se encontraba aquel cristianismo naciente. Desde su identidad judía, Jesús y sus sucesores percibieron como el judaísmo se había apropiado del absoluto sagrado de la imagen de Dios, del concepto de pueblo elegido, del mesías salvador, de la unicidad de la ley de Dios, del culto y del templo, entre otros aspectos, concibiéndose a sí mismo como el canon exclusivo del conocimiento y expresión de lo

sagrado. Lastimosamente, esta actitud canónica la va a asumir también el cristianismo, al igual que otras tradiciones religiosas a su medida, que asumirán poseer los criterios únicos de la verdad frente a sus propias formulaciones, conocimientos, instituciones, y formas de sociabilidad que dominan. Esta situación no favorece, de ninguna manera, una actitud dialógica con otras tradiciones religiosas.

En Jesús y en la praxis de la primitiva comunidad cristiana, podemos encontrar la clave para revisar lo absoluto sagrado de la propia creencia religiosa, a partir de la realidad histórica del momento en el que se entendió que la religión no necesariamente debía anclarse históricamente sobre el pueblo de Israel, y que su fe podía universalizarse y alcanzar a todos los pueblos de la tierra (Saban, 2008, p. 42). Esto es posible cuando lo sagrado no se entiende como un valor estático e intocable dentro de la tradición religiosa, sino como producto del devenir histórico, es decir, de una realidad en constante cambio, producto de la sucesión de acontecimientos, de la interrelación con nuevas culturas, ideas y contextos, que encaminan forzosamente al progreso, a pesar de los estancamientos o retrocesos. Este presente de la historia, es un momento decisivo para revisar lo sagrado de cada religión, ampliando su comprensión y posibilitando una visión distinta de la fe; así lo entendió Antony de Mello en el siguiente relato:

Una fría noche de invierno, un asceta errante pidió asilo en un templo. El pobre hombre estaba tiritando bajo la nieve, y el sacerdote del templo, aunque era reacio a dejarle entrar, acabó accediendo.

– Está bien, puedes quedarte, pero solo por esta noche. Esto es un templo, no un asilo. Por la mañana tendrás que marcharte.

A altas horas de la noche, el sacerdote oyó un extraño crepitar. Acudió raudo al templo y vio una escena increíble: el forastero había encendido un fuego y estaba calentándose. Observó que faltaba un Buda de madera y preguntó:

– ¿Dónde está la estatua?

El otro señaló al fuego con un gesto y dijo:

– Pensé que iba a morirme de frío...

El sacerdote gritó:

– ¿Estás loco? ¿Sabes lo que has hecho? Era una estatua de Buda. ¡Has quemado al Buda!

El fuego iba extinguiéndose poco a poco. El asceta lo contempló fijamente y comenzó a removerlo con su bastón.

- ¿Qué estás haciendo ahora?, vociferó el sacerdote.
 - Estoy buscando los huesos del Buda que, según tú, he quemado.
- Más tarde, el sacerdote le refirió el hecho a un maestro Zen, el cual le dijo:
- Seguramente eres un mal sacerdote, porque has dado más valor a un Buda muerto que a un hombre vivo (Mello, 1988, p. 25).

Referencias

- Aguirre, R. (2010). Así empezó el Cristianismo. Navarra: Verbo Divino.
- de Mello, A. (1988). La oración de la rana. Santander: Sal Terrae.
- Gerard, T. (2002). La Religión de los primeros cristianos. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Haight, R. (2017). Jesús, símbolo de Dios. Madrid: Trotta.
- Pagola, J. (2013). Jesús, aproximación histórica. Madrid: PPC.
- Robert, A. y Feuillet, A. (1965). Introducción a la Biblia. Herder.
- Saban, M. (2008). El judaísmo de Jesús. Buenos Aires: Saban.
- Sanders, E. (2020). Jesús y el judaísmo. Madrid: Trotta.
- Sanders, E. (2000). La figura histórica de Jesús. Navarra: Verbo Divino.
- Ska, J. (2005). El camino y la casa. Navarra: Verbo Divino.
- Ska, J. (2006). Cosas Nuevas y Viejas (Mt13,52) páginas escogidas del evangelio de Mateo. Navarra: Verbo Divino.
- Swidler, L. (1981). El judaísmo de Jesús: implicaciones religiosas para los cristianos. Journal of ecumenical studies, 45-55.

De Jerusalén a otras ciudades. La evangelización urbana en Hechos 1-15

From Jerusalem to other cities: urban evangelization in Acts 1–15

Fecha recibido: 9/10/2023 - Fecha publicación: 26/10/2023

Pedro Robledo Ramírez¹

Resumen

La evangelización en los grandes centros urbanos, propició la plantación de muchas comunidades cristianas en las casas. Después de ser convertidos y creer en el evangelio, sus integrantes iniciaron un estilo de vida que influyó en el pueblo. Fue así, que las iglesias se organizaron para participar en la misión de Dios en las ciudades grecorromanas. Su fe en la resurrección de Jesucristo fortaleció su identidad, espiritualidad y evangelización. Con la fuerza del Espíritu Santo, el evangelio se proclama acompañado con milagros realizados en el nombre de Jesús. En todas las ciudades de Judea, Samaria y toda la Costa del mar Mediterráneo se testifica sobre Jesucristo, el Salvador y Señor. En medio de diferentes situaciones, las iglesias crecieron, fueron confirmadas y se mantuvieron firmes con valentía en la Palabra de Dios.

Palabras clave: Evangelización, problemas ambientales, problemáticas de la ciudad, Biblia, Jesucristo liberador.

Abstract

Urban evangelization led to the establishment of many Christian house communities in major cities. After converting and believing in the gospel, their members adopted a lifestyle that influenced the wider population. Thus, churches organized themselves to participate in God's mission within the Greco-Roman cities. Their faith in the resurrection of Jesus Christ strengthened their identity, spirituality, and evangelizing efforts. Empowered by the Holy Spirit, the gospel was proclaimed

¹ Doctor en Teología, South African Theological Seminary (SATS); Investigador y Profesor de Hermenéutica y Teología Bíblica, Centro de Estudios Bíblicos y Teológicos, Yobel, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; México. Correo electrónico: pedrorobledo070@gmail.com

accompanied by miracles performed in the name of Jesus. In all the cities of Judea, Samaria, and along the Mediterranean coast, testimony about Jesus Christ, the Savior and Lord, was proclaimed. Amid various circumstances, the churches grew, were established, and remained steadfast with courage in the Word of God.

Keywords: Evangelization, Environmental issues, Urban challenges, Bible, Jesus Christ the liberator.

La ciudad

La ciudad representa un ritmo de vida acelerado de urbanización en donde se da una concentración de población. Es un proceso resultado de fenómenos sociológicos, psicológicos, económicos, políticos y culturales. La vida humana se da en una experiencia urbana inmersa en oportunidades y problemas. Por lo regular, la gente busca y vive en las ciudades, porque es en ellas donde se concentra el poder en todos los aspectos. A pesar del incremento de los índices de inseguridad y de los problemas ambientales, la gente sigue aspirando estar en la ciudad, pues la concibe como un espacio donde puede acceder a un mejor modo de vida, sin mirar los riesgos de daño a su integridad y salud. Así lo expresa Rooy (1988):

La sociedad moderna es una sociedad urbana. Actualmente, la mitad de la población vive en ciudades y se calcula que a finales del presente siglo otros mil millones de personas habrán emigrado a centros urbanos. Este acelerado crecimiento de la población urbana plantea un tremendo desafío a la iglesia. Pero la misión cristiana no puede reducirse a lograr que un mayor número de personas escuche el Evangelio. El problema es mucho más complejo: la misión urbana de la iglesia tiene que estar orientada a la formación de discípulos de Cristo, que, a nivel personal y comunitario, den testimonio de la gracia y del juicio de Dios, en la palabra y en acción, en el corazón mismo de la ciudad. (p.261).

En medio de tanta maldad multiplicado, muchas personas se están perdiendo día a día. De acuerdo al propósito redentor de Dios, hay esperanza para la humanidad que habita en las ciudades, quienes pueden ser alcanzadas y salvadas por la gracia y el poder de Dios. Al tener como foco de atención las pequeñas y grandes ciudades, la evangelización urbana representa un gran desafío para la iglesia evangélica actual.

El uso del término evangelización urbana, se refiere a todas las iniciativas de sensibilización, concientización y formación para equipar al pueblo de Dios para hacer frente a todos los desafíos para la fe cristiana que presenta la ciudad en donde vive. Es con la ayuda del Espíritu Santo como se puede entender y transformar la realidad de los seres humanos. Por lo que la ciudad se tiene que concebir con misericordia, tal y como Jesucristo lo hizo durante su vida y práctica evangelizadora.

Los agentes evangelizadores llegaron a las ciudades del Antiguo Cercano Oriente y del Asia Menor, en las que después de permanecer algún tiempo, salieron para proclamar las buenas nuevas sobre Jesús. La Palabra de Dios como fuerza de salvación, contribuyó a la multiplicación de esas primeras comunidades cristianas. La evangelización se hizo mediante palabras y hechos, y en forma itinerante desde Jerusalén y Antioquía.

El presente trabajo se enmarca en los textos programáticos de Hch 1:8 y 8:1. A partir de ellos se desarrolla el esquema general de este libro. De acuerdo al encargo de Jesús resucitado, el itinerario de la práctica evangelizadora se realizó desde Jerusalén hacia otras ciudades ubicadas en la Cuenca del Mediterráneo. Según Barro (2015), en el libro de Hechos, las palabras relacionadas a “ciudad” aparecen 43 veces: pólis (5), pólin (14), póleos (10), pólei (9), póleis (4) y póleon. (1). (p. 41)

Este trabajo se limita a Hechos 15 donde se habla del concilio realizado en Jerusalén, pues es allí donde se establecen las bases para que la evangelización se siguiera extendiendo en todas las demás ciudades comprendidas desde Jerusalén hasta Roma.

Antes de seguir, recordemos que el verbo evangelizar (euaggelisestai) aparece diez veces en Lucas y quince en Hechos (Hch 5:42; 8:4, 12, 25, 35, 40; 10:36; 13:22-23; 14:7, 15, 21; 15:35), refiriéndose al anuncio de la resurrección en Jesús, de que Él es el Cristo, acerca de la noticia del reino de Dios, del mensaje de la paz por medio de Jesucristo, el Señor de todos y de la palabra del Señor. El sustantivo evangelio no aparece en Lucas, y sí dos veces en Hechos (Hch 15:7c y 20:24). En Hch 13:5 los apóstoles anunciaban. Se traduce por “comenzaron a proclamar la palabra de Dios”. Según Hch 13:38, por medio de Jesús se anuncia el perdón de los pecados. Más adelante, el relato va a terminar indicando que en efecto, era la palabra del Señor (15:36), la que se seguía extendiendo en las ciudades.

Aclarado esto, se proporcionan algunos paradigmas, principios y métodos que orientaron la evangelización urbana en una situación de la diáspora judía y con las facilidades que propició la *pax romana*.

El mundo urbano del cristianismo en el primer siglo

El imperio romano estaba compuesto principalmente por su gran urbe llamada Roma, la cual extendía todos sus dominios en una federación de varias ciudades. Fue ahí, y no obstante el conflicto creciente entre los cristianos y el imperio, donde se fueron formando diferentes núcleos urbanos evangélicos. El cristianismo nace y se extiende con una variedad misionera en el ambiente de la diáspora judía. Es en medio de un pluralismo étnico y religioso, donde se propicia una serie de desencuentros, tensiones y crisis de conflicto.

El escenario en el que se compartió el evangelio de Jesucristo abarcó una extensión considerable. De acuerdo a Echegaray (2009), se trata de un amplísimo espacio geográfico que abarca bastante más de dos mil kilómetros en línea recta desde Jerusalén a Roma, y casi el doble, si trazamos un itinerario que al menos permita recorrer estas grandes ciudades. Se calcula que el número de habitantes en tan extensos territorios era al menos de unos cincuenta millones, lo que ciertamente resulta una cifra extraordinaria y elevada para aquellos tiempos. La lengua oficial de todo el imperio era el latín, pero en la mitad oriental del mismo se hablaba el griego, que era una lengua muy conocida entonces, incluso en la misma Roma, tanto en ambientes cultos, como en los medios comerciales. (p. 29-30)

Algunas de las ciudades se distinguían por ser cosmopolitas, urbanizadas y mixtas. Las comunidades que vivían ahí estaban familiarizadas tanto con la cultura y religión greco-romana como con la judía. Después de Jerusalén, en el libro de Hechos también son muy citadas las ciudades de Samaria y de Cesarea del Mar. Además de estas tres, también son mencionadas otras ciudades filisteas en donde se encontraban importantes puertos marítimos que impulsaban el comercio. El mismo autor dice que las ciudades de Cesarea, Antioquía, Pafos, Tarso y Éfeso eran las capitales respectivas de las provincias de Judea, Siria, Chipre y Asia, pero ninguna de ellas era colonia romana (p. 67).

Era en las ciudades, donde se concentraba la riqueza y el poder para la gente urbana más acomodada; allí, los grupos de diferente clase social podían tener acceso a la nueva civilización y oportunidades para una mejor calidad de vida. Al mismo tiempo se daba este contraste entre la ciudad y el campo, el traslado de la aldea a la ciudad y de ella misma al imperio.

La alianza que se hizo entre el estado romano y las ciudades griegas de las provincias orientales, produjo también cambios complejos

en las relaciones, tanto entre las personas, como entre las clases sociales. La política romana introdujo de este modo ciertas condiciones que favorecían la movilidad social y económica de las ciudades griegas, en donde personas que se dedicaban a la artesanía y al comercio, usaban la ruta que atravesaba el Asia Menor. Cabe mencionar aquí la importancia que tuvieron las rutas comerciales: así como en tiempo de Jesús lo fue la Vía Maris, en el tiempo apostólico sobre todo de Pablo, lo fue la Vía Apia y otras más que pasaban por algunas de esas ciudades. Echegaray (2009) dice lo siguiente:

El cristianismo es una religión de ciudad. Nace en una ciudad importante, Jerusalén, y se propaga por los medios urbanos de la cuenca del Mediterráneo, afincándose de manera especialmente significativa en Roma, la urbe por excelencia del imperio. Es muy probable que, además de las ciudades, el cristianismo se extendiera también, aunque secundariamente, por los distritos rurales. Sin embargo, este aspecto resulta totalmente marginado en el libro de Hechos. (p. 71)

La coyuntura prevaleciente en el imperio romano, de una o de otra forma, causó impacto en las comunidades cristianas. Algunas de ellas nacieron en el ambiente de la sinagoga y se esparcieron por Palestina y Siria. Otras, también se formaron en torno a la casa y en los alrededores de las grandes ciudades tanto de Asia Menor, como en Roma y España.

Guijarro (2013) expone la necesidad de reconstruir la historia de los inicios del cristianismo para renovar la memoria sobre Jesús. Pone de manifiesto la riqueza y la pluralidad de la actividad misionera de sus primeros discípulos, distinguiendo entre la misión en la patria de origen (la tierra de Israel) y la que se desarrolló en la diáspora (el mundo del Imperio) pues el horizonte de ambas fue muy diferente. Es importante reconocer el carácter fundante y el valor paradigmático de la primera evangelización, como parte de la memoria colectiva del cristianismo y que sirve para definir su identidad en el mundo de las ciudades.

Los espacios socioculturales y religiosos diversos se formaron debido a la dinámica que constituyó el traslado que hacían los pueblos de la diáspora judía. Es por eso que casi en todas las ciudades había una cantidad importante de población judía. El judaísmo que se vivía en las ciudades de las provincias romanas, ayudó a explicar el cristianismo que se desarrolló como resultado de la proclamación de la Palabra de Dios y el poder del Espíritu Santo.

La conexión geográfica, teológica y misiológica entre Lucas y Hechos

Existe una notable unidad en la obra de Lucas-Hechos. Así lo muestran afirmaciones y formas de tipo estructural, literario y teológico con un enfoque fuertemente misiológico y un esquema histórico-salvífico. Hechos, se considera como un segundo tomo que proporciona continuidad al evangelio escrito por Lucas. En cuanto a la composición del material de los dos tomos de la obra lucana, comparto con René Krüger (2010) en su *Dios o el Mamón* la estructuración concéntrica que presenta allí mediante once argumentos para mostrar la unidad en la doble obra lucana en términos geográficos, misiológicos y teológicos.

En la línea de continuidad de la historia de la salvación, Lucas presenta los hechos de Jesús (Lucas) y los hechos del Espíritu Santo (Hechos). Al unir el contenido de Lc 24:33-53 y Hch 1:1-14, se forma una estructuración literaria que tiene como centro principal, las falsas expectativas de los discípulos y el encargo misionero por parte del Señor a sus discípulos. La segunda sección simétrica de la estructuración, se encarga de ampliar y complementar el encargo misionero hecho por Jesús resucitado a la comunidad de sus seguidores.

Para los fines de la presente investigación, se considera el pasaje de Lc 24:47-49 que juntamente con Hechos 1:8, se refiere al encargo misionero que Jesús hizo al grupo de las personas que le siguieron, sirvieron y que ahora tras verle resucitado, lo verían irse al cielo. A continuación, la estructuración quiásmica que forman estos dos textos.

A “y les dijo: Así está escrito, y así era necesario, que el Cristo padeciera y resucitara de los muertos al tercer día, y que en su nombre se predicara el arrepentimiento y el		
	B	Ustedes son testigos de estas cosas (Lc. 24:48)
		C Voy a enviarles lo que ha prometido mi Padre; Pero ustedes quédense en la ciudad de Jerusalén hasta que hayan sido investidos de poder de lo alto”. (Lc. 24:49).
		C’ “Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes recibirán poder (Hch.1:8 ^a).
	B’	Y serán mis testigos (Hch 1:8b).
A’ En Jerusalén , en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra”. (Hch 1:8c).		

Marguerat (2003) expone que Lc 24:49 y Hch 1:8 contienen además de un programa narrativo con tres procedimientos unificadores, sus propias claves de interpretación: el uso de *dúnamis*, equivalente a *pnéuma*, como metáfora del Espíritu en un septuagintismo practicado por el autor de Lc-Hch (Lc. 1:17, 35; 4:14; Hch 8:10; 10:38). (p. 61)

La unión de Lucas 24:47-49 y Hechos 1:8 presenta en forma simétrica, la correspondencia entre los temas y lugares misiológicos que marcarán el desarrollo progresivo de la misión evangelizadora realizada por las comunidades cristianas en el libro de los Hechos:

- Jerusalén-Judea-Samaria-hasta lo último de la tierra.
- Predicar-arrepentimiento-perdón de pecados-testificar-promesa poder / Poder- Espíritu Santo-testigos-Jerusalén.

Dupont (1984:38); J. Rius Camps (1989:19), P. Grelot y M. Dumais (1991:99) y D. Marguerat (2008:464), coinciden en confirmar que los pasajes de Lucas 24:33-53 y Hechos 1:1-14, funcionan como “secuencia-bisagra” entre la misión de Jesús y la de los apóstoles y unifican temática y geográficamente el programa de la misión universal de Dios tal y como se describe en la doble obra de Lucas. El itinerario misionero es descrito de esta manera: Jesús, de Galilea hasta Jerusalén (Lucas); los apóstoles, de Jerusalén hasta lo último de la tierra (Hechos). De esta manera, Jerusalén aparece como punto de llegada y de partida; es desde ella, que los diferentes lugares son escenarios de la proclamación del evangelio. Es en este itinerario donde Lucas describe en sus narrativas los diferentes momentos que se vivieron al proclamar la palabra de Dios.

Hechos 1:8 sirve de eje programático en el esquema general del libro y, en consecuencia, presenta el itinerario geográfico que siguió el trabajo misionero efectuado por los apóstoles. Conforme a Pablo Richard (2010), se continúa el evangelio de Lucas en esta segunda parte de su obra (p.16). Según Hch 1:8, el Espíritu Santo es el que rompe barreras religiosas, culturales y límites geográficos, para que el Evangelio pueda llegar a todas las naciones, pueblos y culturas.

Jesucristo había realizado su ministerio iniciándolo desde Galilea, luego seguirlo por toda Judea y Samaria y hasta terminarlo en Jerusalén. Ahora los apóstoles lo ejercerían en dirección inversa. En medio de oposiciones y expectativas que se daban en el pueblo judío, Jesús insistió en que la comunidad que le había visto resucitado diera testimonio acerca

de Él. De acuerdo a su mandato, dicho testimonio iniciaría en Jerusalén (1:15-6:7), se continuaría por toda Judea (6:8-8:3), Samaria (8:4-11:18) y hasta lo último de la tierra (11:19-28:31). El testimonio o anuncio sobre Jesucristo resucitado y glorificado, se inició desde Galilea y Jerusalén y desde ahí, a otras ciudades y naciones de la tierra.

La importancia y centralidad de la ciudad de Jerusalén, radica en el hecho de que era el centro del judaísmo, teniendo al templo como el lugar de adoración, de peregrinación para la celebración de fiestas y, que, por consiguiente, también se convirtió en un centro de intercambio comercial. Al ser Jerusalén, un lugar clave y central en la narrativa teológica de la obra de Lucas, su significado es doble: mientras que en su evangelio es el lugar donde tienen cumplimiento los acontecimientos escatológicos como el pascual y el pentecostal, en el libro de los Hechos es el lugar desde donde se planea y se resuelve todo asunto relativo a la proclamación del evangelio en y desde Jerusalén. En la perspectiva misiológica de Lucas, la referencia a Jerusalén se hace en una dirección centrípeta y otra centrífuga, a saber.

La acción centrípeta se centra en Jerusalén y hace énfasis en la exclusión y un particularismo judío. La acción centrífuga, por su parte, se proyecta hacia otras ciudades y hace énfasis en la inclusión y un universalismo gentil. En el caso de esta última, la práctica de la misión en la dispersión se mantiene en unidad y fortalece la identidad cristiana. Derivado del rechazo judío, se da la apertura universal hacia los pueblos no judíos. Aunque la misión de Dios tenía desde su comienzo un destino universal, el libro de Hechos describe la realización de este proyecto evangelizador en diferentes momentos, ritmos y lugares. Este universalismo está contemplado tanto en el contenido del mensaje proclamado y explicado, como en el público al cual se dirige, a saber, personas judías y no judías.

En tanto Jerusalén ocupa el centro de la misión entre la gente judía, Antioquía significa el lugar de enlace hacia las poblaciones paganas y a las que comprendían la diáspora judía². Éfeso refleja la continuidad del trabajo entre gentiles, y Roma llega a representar el destino hacia donde de acuerdo a Hechos 1:8, tenía que llegar, anunciarse y enseñarse el Evangelio del reino de Dios y de Jesucristo.

² Debido a la diáspora judía que se inició desde que el pueblo de Israel fue deportado a Babilonia unos seis siglos antes de Jesucristo, se podía distinguir un buen número de población judía que vivía en casi todas las ciudades, en las que establecieron sus sinagogas.

De acuerdo a las narrativas del libro de Hechos, desde Jerusalén se supervisa el avance del trabajo evangelizador en otras ciudades. Desde allí y mediante el testimonio cristiano el evangelio se difunde a otras ciudades con el impulso del Espíritu Santo. Por esta razón, se aprecia cómo constantemente los apóstoles suben, bajan, entran o salen de la ciudad. Los verbos subir y bajar a o de Jerusalén, no solo se refieren a cuestiones geográficas, sino también a motivos teológicos en el esquema o itinerario misionero seguido por Lucas desde las regiones de Judea y Samaria hasta Antioquía. Aunque en un principio los apóstoles quieren centralizar la evangelización aquí, Dios se va a valer de algunas circunstancias y de personas judías y no judías para propagar su evangelio a otras ciudades.

Judea y Samaria eran dos regiones palestineses que componían el antiguo Israel. Ambas, mantenían constantes conflictos religiosos a tal grado de no llevarse bien entre sí. A partir de varios acontecimientos, y sobre todo debido al judaísmo agresivo de los asmoneos el samaritanismo se configuró teológica y socialmente en torno al Monte Garizim. Esta separación irreconciliable ha perdurado por los siglos, y en tiempos de Jesús era motivo de una extremada y mutua enemistad. Según Juan 4, la misión cristiana iniciada por Jesús en Samaria, sirvió de anticipo y preparó el camino para la predicación del evangelio en terreno pagano o no judío en la época apostólica.

La expresión “hasta los confines de la tierra”, se refiere a todas aquellas regiones y ciudades gentiles que se encontraban bajo la influencia del imperio romano y del helenismo. Este trabajo es realizado por dos grupos: el de los siete helenistas y el de los cinco apóstoles. Guijarro (2013, p.115) recuerda que: “Lucas, cuyo horizonte vital se circunscribe al Imperio romano, identifica los confines del mundo con los del Imperio. Pero el evangelio no solo se difundió hacia el occidente de la tierra de Israel, sino también hacia el oriente”.

La misión de la iglesia se fundamenta en el encargo que hizo Jesucristo resucitado, tal y como lo registra el tercer evangelista en los pasajes de Lucas 24:33-53 y Hechos 1:1-14. Al funcionar como una bisagra, ambos textos contienen los principales temas que se desarrollan en el resto de estos libros. Barro (2015, p. 41) expone:

En Hechos, Lucas evidencia que el mensaje del evangelio se mueve a partir de Jerusalén hacia los confines de la tierra. En verdad, Lucas nos ofrece una moldura geográfica de su segundo volumen, afirmando que la misión de la iglesia primitiva, fue capacitada por

el Espíritu Santo, para dar testimonio ‘tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria y hasta lo último de la tierra’ (Hch 1:8).

Daniel Marguerat (2003, p. 73), dice que la obra de Lucas articula teológicamente las dos metrópolis culturales y religiosas. El cristianismo se sitúa entre Jerusalén y Roma o, si se prefiere, entre Israel y el Imperio Romano. Según Fabris (1984), se contemplan criterios histórico-geográficos y temáticos que ayudan a comprender la estructura literaria del libro de Hechos y también la interpretación de sus narrativas en el desarrollo de sus secciones y trama narrativa (p.p. 28-41).

La evangelización en Jerusalén (Hch 1:15-6:7)

En los primeros cinco capítulos de Hechos, Lucas narra cómo el Espíritu de Pentecostés toma a la primera comunidad cristiana, agrupada en torno al núcleo apostólico, a fin de construirla y ampliarla, en medio de una crisis abierta con las autoridades religiosas del judaísmo.

El encuentro con Jesús resucitado confirma la fe de hombres y mujeres de la comunidad. Una vez que los apóstoles y la comunidad creyente reciben el poder del Espíritu Santo, comienzan a hablar y a dar testimonio universal sobre el actuar de Dios y la vida y ministerio de Jesús de Nazaret. Después de la ascensión del Señor, algunos sucesos consolidan a la comunidad discipular en Jerusalén, tales como la reorganización del equipo apostólico, la manifestación del Espíritu Santo y los primeros discursos que compartió el apóstol Pedro a grandes multitudes con buenos resultados.

Como comunidad de fe, la iglesia nace el día de Pentecostés. A partir de allí es el Espíritu Santo quien le da poder y autoridad para continuar su camino en el seguimiento de Jesucristo resucitado, y quien la acompaña en su tarea como servidora de la palabra de Dios y testificadora de sus maravillas. Pablo Richard (2010) dice al respecto:

En Hechos hay dos relatos: uno más primitivo: 2:1-4 y 12-15 donde los apóstoles hablan en otras lenguas, y otro relato más elaborado 2:5-11 donde los apóstoles hablan en arameo y todos los oyen hablar en su propia lengua. El milagro de Pentecostés (en el segundo relato) no es la glosolalia, sino el hecho que todos los pueblos oyen a los apóstoles en su lengua y cultura propia. Los apóstoles son galileos, hablan en arameo, pero todos los pueblos los entienden en su propia lengua y cultura nativa original. (p. 176)

Una vez que tuvo lugar el pentecostés narrado en Hechos 2, el programa evangelizador encomendado por Jesucristo, comenzó a realizarse en el marco geográfico de Jerusalén, Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra. Desde Jerusalén y luego desde Antioquía, el evangelio llegaría al Asia menor, Macedonia, pasando por otras ciudades e islas, hasta llegar a Roma. El marco cronológico fue entre los años 32 y 61, que es conocido como el período apostólico que comprendió: tres años para el trabajo misionero realizado hasta Samaria; catorce años en donde tuvieron lugar las persecuciones por Saulo, las derivadas después de la muerte de Esteban, y la conversión y preparación del apóstol Pablo; y catorce años en los que Pablo efectuó sus cuatro viajes misioneros.

Lo que inició con un hablar acerca de las grandezas de Dios en Pentecostés (Hch 2:1-13), más adelante se enriquece con todo un lenguaje variado para referirse a la acción de predicar y enseñar la palabra de Dios o del Señor. En todo momento, el Espíritu Santo se manifiesta como el motor de la proclamación evangélica, que se hace en varias lenguas y en un ambiente comunitario o de compañerismo misionero. Como resultado de la predicación del apóstol Pedro en el día de Pentecostés (Hch 2:14-41), se formó una comunidad que es descrita en Hch 2:42-47. Ella estaba integrada por personas que habían creído tras ser convertidas y bautizadas. Este es uno de los sumarios del libro de los Hechos, que describe en términos generales el estilo de vida de las primeras comunidades cristianas.

Los resúmenes que Lucas incluye (Hch 2:43-47; 4:32-37; 5:12-16, 41-42; 6:1, 7), hablan acerca de las maravillas; las señales; la unidad; la solidaridad y ayuda mutua; la alabanza a Dios; el crecimiento cotidiano de las personas salvadas; el testimonio sobre la resurrección del Señor Jesús; las muchas sanidades que hicieron aumentar al pueblo creyente; el kerigma acerca de Jesucristo; y el crecimiento de discípulos. El poder y la unción del Espíritu Santo permite que los apóstoles asuman el gran trabajo de discipular a las personas recién convertidas. Esto condujo a todo un proceso mediante el cual explicaban el significado de los elementos básicos del evangelio. Al haber edificación, se comenzó a participar activamente en las tareas del ministerio cristiano. Esto se hizo en cinco áreas: kerigma, didajé, liturgia, koinonía y diaconía.

Los cuatro discursos que el apóstol Pedro proclamó a un público judío (2:14-40; 3:12-16; 4:8-12; 5:29-32), dieron lugar a la formación de las primeras comunidades judeo-cristianas. La coordinación hecha por los apóstoles en la tarea misionera y pastoral, traía como resultado que otros (judíos y gentiles; hombres y mujeres), abrazaran el evangelio, se unieran

a la comunidad y fortalecieran su fe evangélica. Al reconocer a Jesucristo como Salvador y Señor, asumieron un compromiso de entrega al reino de Dios y de solidaridad con el pueblo.

En la evangelización itinerante de los apóstoles, la ciudad de Jerusalén tuvo un significado y lugar especial. De acuerdo a las (Hch. 1:4, 8, 12, 13, 19 cf. 2:5, 14; 4:5, 16, 27; 5:16, 28; 6:7), fue en Jerusalén donde los apóstoles esperaron la manifestación del Espíritu Santo y desde donde iniciaron el testimonio sobre el Señor. Al crecer y consolidarse, la iglesia en Jerusalén, sirvió como punto de llegada y partida para seguir extendiendo el evangelio de Jesucristo a todas las naciones. Mucha gente de los alrededores llegaba a Jerusalén para ser sanada por los apóstoles en el Nombre de Jesucristo. Fue en allí donde, pese a las oposiciones de los dirigentes judíos, comenzó a crecer el número de personas que creían en Jesús y se convertían a Dios.

Hch 2:46; 3:1; 5:12, 20, 42 describe la comunidad de discípulos adorando y enseñando en el templo. Después de que el templo era un lugar solamente para orar y adorar a Dios, ahora en el tiempo apostólico, aunque siguió siendo un espacio para orar, también se convirtió en un escenario para predicar la palabra de Dios y para hacer milagros en el nombre de Jesucristo. En consecuencia, esto produjo conflicto con las autoridades religiosas que se les oponían. El número de personas que creían en Jesús y se convertían a Dios fue en aumento, lo que produjo la persecución dirigida en Jerusalén por Saulo. Como resultado, a excepción de los apóstoles, la comunidad se dispersó hacia otros lugares.

Desde las primeras conversiones, tanto el templo como las casas, fueron lugar de reunión para mantener la unidad y cultivar el discipulado. En tanto el templo por su postura particularista, pasa a ser un lugar de controversia y va perdiendo su valor religioso, es la casa de las familias cristianas las que se convierten en lugares de reuniones. ¡Ha nacido la iglesia doméstica! En las casas, que no en el templo, hay personas receptivas al mensaje del evangelio, que comienzan a formar comunidades de fe. A pesar de las oposiciones y sufrimientos que se enfrentan, las familias creyentes perseveran en el camino de Jesucristo.

La evangelización en Judea y Samaria (Hch 6:8-11:28)

En esta nueva secuencia narrativa se distingue una serie de pasos y experiencias que se dieron y vivieron en la práctica evangelizadora fuera de Jerusalén. Se encuentran los testimonios de Esteban, Felipe, Saulo y Pedro, y también la interacción que tuvieron el Señor Jesucristo, su ángel

y el Espíritu Santo. En la medida que Lucas narra la difusión del mensaje sobre Jesús, al mismo tiempo comparte la evolución que tuvieron estos evangelistas. Lo que hicieron estos hombres y mujeres como servidores de la palabra, fue anunciar, testificar proclamar y enseñar en hechos y palabras, la buena nueva de Jesucristo y del reino de Dios, a la humanidad, que, al ser movida por el Espíritu Santo, la escuchó y creyó.

En Jerusalén toda la práctica evangelizadora giraba en torno al templo y los apóstoles. Ahora en Judea y Samaria es en el camino y la casa donde se predica esta buena nueva. En medio de estos lugares se continúa el testimonio evangélico aun con sus desafíos y costos, de acuerdo al modelo vivido y dejado por Jesús.

Después de la descripción de los distintivos de la iglesia en Jerusalén y del trabajo evangelizador del apóstol Pedro, ahora se inicia la descentralización de la tarea misionera. En principio, estaba a cargo del grupo de *Los Doce*, empeñado en no salir de Jerusalén, pero el Espíritu Santo permitió la elección de siete varones para ocupar en la Iglesia el oficio de diáconos de Jesucristo. De ellos llama la atención Esteban, quién mediante un largo discurso a los judíos, y experimentando algunas cosas que Jesús vivió en la cruz, defiende valientemente el evangelio, sin que su muerte causará un retroceso en el trabajo misionero, el apóstol Pedro lo retoma con una nueva visión y enfocándola hacia en ámbito gentil.

La sección de Hch 6:1-15:35 da un panorama histórico, geográfico y teológico general sobre los orígenes del movimiento de Jesús y de la Iglesia en Antioquía. Si bien, es un texto muy posterior a la carta de Pablo a los Gálatas, Hechos nos permite construir el marco general para poder situar históricamente las reflexiones de Pablo. Pablo Richard (1998) en la edición 29 de RIBLA, dice que Hechos 6-15 tiene como cuerpo y estructura básica el trabajo de estos siete helenistas, expuesto en cuatro bloques así: 6:1-8.40; 11:19-30; 13:1-14.28; y 15:1-35., RIBLA 29:34.

La secuencia narrativa de Hch 8:1b-14:28, que está compuesta mediante tres secciones, describe el trabajo misionero que efectuaron dos grupos: el de los siete (8:1b-11:28) y el de los cinco (11:29-12:25; 13:1-14:28) por toda la región de Judea y Samaria y en otras regiones no judías. Cada uno, con la visión de sembrar el evangelio de la verdad en los corazones de las personas que atendieran al llamado del único Dios. Todos estos grupos de evangelistas vivieron en el camino, la casa, y hasta frente al público en una ciudad, diversas experiencias en las que el Espíritu Santo les ayudó a proclamar la Palabra transformadora y sanadora de Dios a hombres y mujeres en diferentes condiciones. Barro (2015, 151-152),

comparte cinco características que contempla la acción del Espíritu Santo en comisionar al pueblo de Dios para la proclamación de la salvación de Dios a todas las naciones.

Bosquejo de la narrativa de Hechos 8:1-11:28.

- Debido a la persecución contra la iglesia que estaba en Jerusalén, muchos se dispersaron por las tierras de Judea y de Samaria, menos los apóstoles (8:1-4).
- Los milagros y predicación de Felipe en Samaria y Judea (8:5-40).
- La conversión de Saulo en el camino a Damasco (9:1-19).
- La predicación de Pablo a judíos y griegos en Damasco, por lo cual sufre padecimientos (9:20-31).
- Los milagros y la predicación de Pedro a los gentiles en Judea y Cesarea (9:32-11:18).
- La evangelización de los helenistas a los judíos y griegos en Fenicia, Chipre, Antioquía y Jerusalén (11:19-28).

Hechos 1:8 y 8:1, llegan a ser textos claves en la narrativa lucana. En el primero se anticipa la práctica testimonial anunciada por Jesús. En el segundo se enfatiza que ya se había cumplido la primera etapa. Como era necesario salir de Jerusalén, la gran persecución que sufre la iglesia propicia que su dispersión. Este testimonio comienza a expandirse para cumplir con la segunda y tercera etapa. Como los apóstoles se quedan en Jerusalén, son los diáconos quienes anuncian el evangelio en Judea y Samaria. Así como al principio, ahora también el Espíritu Santo continúa con su poder impulsando la misión testimonial. En consecuencia se desprenden los principios de la evangelización en las nuevas ciudades.

Las noticias del trabajo misionero que comenzaron a realizar los evangelistas griegos tales como Esteban y Felipe en tierras fuera de Judea, llegaron a la iglesia establecida en Jerusalén. En consecuencia, el grupo de apóstoles y ancianos, de inmediato enviaron a Pedro y a Juan para conocer de primera mano lo que Dios estaba haciendo y así, animar también a las personas que acababan de abrazar el evangelio de Jesucristo.

La práctica misionera que realizó el grupo llamado *de los helenistas* comprendió tanto las ciudades filisteas (Hch 8:4-40), como las ciudades fenicias, principalmente la de Antioquía (Hch. 11:19-28). Según Hechos 11:20-21, la comunidad cristiana cirenense, que mantenía relación con la gente judía que vivía en las ciudades de Alejandría y cuyos evangelistas

rompieron con el etnocentrismo judío, había sido también fundadora de la iglesia de Antioquía.

Después de ser perseguidor de las iglesias, la vida de Saulo dio un giro de ciento ochenta grados. Al tener un encuentro con Jesucristo resucitado, fue transformado y enviado a cumplir una misión entre los gentiles. Como siervo de Jesucristo, siendo judío y ciudadano romano, la vida de Pablo fue distintivamente misionera. Su práctica evangelizadora fue fructífera en muchas ciudades.

El itinerario del apóstol Pedro consistió en trasladarse de un lugar a otro: de Lida a Jope (9:32-43); de allí a Cesarea (10:5-24); luego a Jerusalén (11:1-18); en la Cirenaica y Chipre (11:20) y enseguida de Judea a Cesarea (12:19b). Después de permanecer algunos días y pasar momentos difíciles, el apóstol ministró a diferentes tipos de personas. Con la guía del Espíritu, Pedro se levantaba y salía a otros lugares de la Costa del Mediterráneo. En palabras de Barro (2015) :

La expansión de la iglesia de Jerusalén estaba relacionada con el Espíritu Santo en tres personajes: Pedro, Esteban y Felipe. El Espíritu Santo es, ciertamente el más destacado, ya que la misión no puede ser realizada sin Él. A través de la iglesia, Pedro, Esteban y Felipe serían capaces de proclamar las buenas nuevas del reino de Dios. (p. 114-115)

Al grupo de personas convertidas a Dios y creyentes en Jesucristo, se les llamó o conoció con nombres como: “hombres o mujeres de este Camino” (9:2), “santos” (9:13b, 32b, 41a), “discípulos” (9:25ª; 11:26ª, 29a), “hermanos” (9:30, 32; 10:23; 11:29b; cf. 12:12b, 17b), “cristianos” (11:26b). Con esta terminología se puede hablar de una eclesiología que lejos de institucionalizarse, nació, se fortaleció y se proyectó en las ciudades.

De acuerdo a Hechos 10:1-11:28, el Espíritu Santo se manifiesta tanto en los equipos misioneros, como en las comunidades cristianas y en todas las demás personas que habitan en las ciudades. Con su poder transformador, propicia una serie de experiencias de conversión y de fe en Jesucristo al reconocerlo como Salvador y Señor

La evangelización en y desde Antioquía (Hechos 11:29-12:25).

- Pablo y Bernabé son enviados a Judea para llevar la ayuda solidaria de la comunidad de Antioquía a la comunidad necesitada de Judea (11:29-30).

- Herodes da muerte a Jacobo (12:1-2).
- El encarcelamiento y liberación de Pedro, el cual descendió de Judea a Cesarea (12:3-19).
- La muerte de Herodes por no haber dado gloria a Dios (12:20-23).
- Pablo y Bernabé cumplieron su misión, y regresaron a Jerusalén acompañados por Juan Marcos (12:24-25).

El testimonio acerca de lo que Dios hacía era muy notorio. Dios había permitido que la palabra de vida prosperará en Fenicia, Samaria, toda Judea y Antioquía. Desde aquí, la Palabra saldría como el evangelio de poder, para otorgar salvación a otras personas que habitaban en el territorio del imperio romano.

En cada uno de sus itinerarios, Felipe, Pedro, Pablo y Bernabé habían realizado su práctica evangelizadora con grandes resultados. Como continuidad al trabajo realizado por el apóstol Pedro, ahora se proyecta el de Pablo, uno del grupo de los cinco, también llamado el “apóstol de los gentiles”. Derivado de esto, la noticia llegó hasta la iglesia de habla aramea, establecida en Jerusalén (Hch 8:1; 11:22; 15:4).

El primer viaje misionero de Pablo (Hechos 13:1-14:28)

En esta sección se relata de principio (13:2) a fin (14:26), el avance misionero que se hizo tanto por tierra como por mar. En todo momento, es el Espíritu Santo, quien impulsa y acompaña en unos tiempos y lugares bien definidos. Por medio de la comunidad cristiana, Él envía (13:1-4) y recibe (14:27-28) a los equipos evangelísticos.

- Pablo y Bernabé son apartados por el Espíritu Santo para cumplir con la obra misionera en Antioquía de Siria (13:1-2).
- Pablo y Bernabé predicán la palabra de Dios en Chipre (13:3-12).
- Pablo y Bernabé predicán en Perge (13:13).
- Pablo expone su discurso en una sinagoga de Antioquía de Pisidia (13:14-52).
- Pablo y Bernabé (hacen señales y prodigios 14:3), y predicán el evangelio en Iconio (donde muchos judíos y griegos creyeron) (13:51-14:7).
- Pablo y Bernabé sanan a un cojo (14:8-19), predicán el evangelio en Derbe (vv. 20-21a) y regresan a Listra, a Iconio y a Antioquía, confirmando la fe de las comunidades (14:21b-23).

- Pablo y Bernabé predicán el evangelio en Perge y parten de Atalía rumbo a Antioquía de Siria, en donde habían sido encomendados a la gracia de Dios para la obra que habían cumplido (14:24-28).

Con todo su potencial de liderazgo, la iglesia de Antioquía fue el resultado de un exitoso modelo bíblico de misión urbana y casera. De acuerdo al relato, fue en Antioquía donde por primera vez se predicó el evangelio al pueblo gentil y en donde también se llamó cristianos a quienes creyeron en Jesucristo. También fue allí, donde el apóstol Pablo vivió varias experiencias que le enriquecieron para formarlo como todo un misionero urbano. Pablo Richard (2010) dice que: “En Hechos 13:1, Lucas inicia presentando la diversidad y el pluralismo cultural, étnico y social de los cinco profetas y maestros que dirigían la iglesia de Antioquía”. (p. 181)

A partir del capítulo trece, se describe la coordinación evangelística a cargo de la iglesia de Antioquía. Su liderazgo estaba compuesto por cinco personas que eran consideradas profetas, doctores y maestros. En palabras de Cerfaux (1970):

Como doctores, eran el lazo con Jesús y sus apóstoles, puesto que habían recibido y transmitían las tradiciones, cómo Jesús había cumplido el Antiguo Testamento, su doctrina, muerte y resurrección. En el caso de Pablo, vivió un año en Antioquía, donde se mantienen relaciones constantes con Jerusalén, y donde tenían vida las tradiciones apostólicas. (p. 93)

Dentro del contexto de un pluralismo de misiones, la comunidad de Antioquía llegó a constituirse en un importante centro misionero. Su trabajo se enfocó en proclamar el mensaje y el testimonio sobre Jesús tanto a personas judías como griegas. Fue precisamente el cruce de las barreras culturales, lo que posibilitó a esta iglesia llevar el evangelio con éxito por las ciudades.

Desde Antioquía, Pablo realizó la mayoría de sus viajes misioneros por el Asia Menor. Según las narrativas de Hechos 13 y 14, en este primer viaje, él visitó Antioquía, Iconio, Listra, Derbe, y todas las ciudades que se encontraban en el sur de Galacia. En esta región asiática experimentó y enfrentó la oposición más fuerte de todos sus viajes misioneros.

Pablo pudo moverse entre las ciudades que se encontraban en la costa del Mar Mediterráneo. La situación económica que se vivía allí era favorable para un sector de la población dado que el comercio era fuerte

gracias a su ubicación y a las vías marítimas y terrestres. Un viaje podía durar entre uno y tres días, dependiendo del destino y de las inclemencias del tiempo (Hch 13:4-5, 13 y 14:25-26).

Mapa del primer viaje misionero de Pablo.
(Tomado de www.google.com)



Carlos Van Engen (2013) al referirse a Hechos 13, donde se contempla el “apostolado transferido”, dice que “este es el primer sermón de Pablo, dirigido tanto a judíos como a gentiles, “que adoran a Dios” (“los que temen a Dios” - Hechos 13:16, 26) (p. 129).

Este es el primer viaje misionero, uno de los primeros pasos importantes en el alcance transcultural. Aquí el orden de los nombres de los líderes del equipo misionero se cambia de “Bernabé y Saulo” (13:2, 4, 7) a “Pablo y Bernabé” (13:43, 46, 50). Es posible que cuando misionaron en la región de Galacia meridional, Pablo lo hiciera entre gente pagana, mientras que Bernabé se enfocó en la gente judía.

Durante sus tiempos de permanecía en una ciudad, Pablo presentaba defensa del evangelio y de su persona ante los dirigentes religiosos y políticos. De acuerdo al encargo misionero que le hizo Jesucristo, este cumplió con esta tarea predicando desde Tarso, su ciudad natal, hasta Roma a pesar de todas las situaciones difíciles que vivió, en las que siempre encontró la ayuda del Espíritu Santo.

Hch 13 refleja una constante que se encuentra en toda la segunda mitad del libro: Pablo predica primeramente en las sinagogas, pero cuando siente el rechazo, decide irse a los pueblos gentiles (13:43-52). La

palabra de Dios (13:44, 46) o del Señor (13:48-49), se difundía, anunciaba, oía y se glorificaba en las ciudades. Mientras quienes creían en ella recibían vida eterna y sentían alegría, quienes la rechazaban, la contradecían, la maldecían y se llenaban de celos, no eran dignos de recibir la vida eterna. Las nuevas comunidades cristianas estaban integradas por personas gentiles y judías convertidas a Dios y a Jesucristo (Hch 13:5; 14:1, 10, 17 cf. 18:4, 19; 19:8). El rechazo del pueblo judío y la aceptación del pueblo gentil, produce una transición del particularismo al universalismo. De esta manera, el evangelio se seguía extendiendo.

Cuando Hch 13:49 dice que “la Palabra del Señor se difundía por toda aquella región”, es muy posible que se entienda que la epístola a los Gálatas fue dirigida a todas las demás iglesias que se encontraban en este territorio. Las autoridades de Antioquía de Pisidia e Iconio se unen con los enemigos de Pablo y Bernabé para expulsarlos o apedrearlos (Hch. 13:50-14:5). Pablo y Bernabé, son un claro ejemplo del compañerismo que debe existir en el trabajo misionero evangélico. Juan, que, al inicio de la jornada misionera estuvo con ellos, después se apartó y regresó a Jerusalén.

Hch 14 contempla la estrategia de misión urbana apostólica llevada a cabo en varias ciudades, lo que representa un desafío a la hora de buscar puntos de contacto con la gente en la ciudad. Las oportunidades para hablar de la Palabra de Dios fueron diversas. La práctica misionera tuvo sus buenos resultados debido a los encuentros espontáneos que se daban entre las personas que vivían en las ciudades, o que iban de paso. Tanto en las sinagogas como en las casas, se anunciaba a Jesús, el Cristo.

La evangelización en ciudades clave e importantes, fue otra estrategia urbana relatada en el libro de los Hechos. En forma progresiva, el equipo apostólico fue saliendo de Jerusalén. Para enfocarse en la misión evangélica en las ciudades helénicas, fue necesario desprenderse de sus prácticas judaicas. Greenway (2004), trae el siguiente aporte:

Hechos 14 describe cómo Pablo y Bernabé, recién llegados de plantar una iglesia en Antioquía de Pisidia, continuaron predicando el evangelio e iniciando iglesias en las ciudades de Iconio, Listra y Derbe. Vemos aquí un patrón de concentración en ciudades donde el testimonio del evangelio probablemente se extendería por toda la región circundante. Además de la decisión estratégica de concentrarse en las ciudades, la estrategia misionera de los apóstoles tenía los siguientes componentes relevantes para el trabajo misionero de hoy. (p.189)

Como muestra del trabajo que se les había encomendado y que habían cumplido, los apóstoles Pablo y Bernabé habían hecho muchos milagros y discipulado a mucha gente. Lejos de aceptar que se les adorara después hacer milagros (14:8-14), dieron testimonio diciendo que Dios en su gracia, había abierto “la puerta de la fe”, para que entraran por ellas todas aquellas personas que no eran judías. A pesar de sufrir tantos padecimientos, los apóstoles no cesaban de anunciar el mensaje del evangelio de Jesucristo; exhortaban a la gente para que se volviera al Dios de la vida, que es el creador del cielo y la tierra y de todo lo que entre ellos hay (14:15-17). Por medio de su poder, Dios riega y hace germinar la tierra, enviando diariamente toda clase bienes para el sustento y alegría de todo ser viviente.

En su bondad y misericordia, Dios hacía grandes cosas por medio de los apóstoles (14:27b), a quienes les concedía hacer milagros prodigiosos (14:3b), permitiendo que la gente anduviera por sus propios caminos (14:16).

Pedro y Pablo se juntan y se preparan en Antioquía; Bernabé se sitúa así entre Jerusalén y Pablo. Tanto Pedro como Pablo y Bernabé, fueron enviados por Dios para anunciar el evangelio a muchas personas no judías en Samaria, Listra, Iconio, Perge y Atalia (14:5-7, 21, 25 cf. 15:7b, 35b). Además de predicar el evangelio, se enseñaba la Palabra del Señor. Durante el tiempo que se quedaron y que invirtieron en este trabajo misionero, formaron gran número de personas que asumieron un discipulado comprometido (14:3ª, 28). Al tener a la Iglesia de Antioquía como eje, desde aquí en adelante la predicación del evangelio del reino, llegaría hasta los confines de la tierra (oriente, occidente, norte y sur).

Mientras que, en la primera sección, la predicación del evangelio es precedida por varios milagros prodigiosos que Dios en su gracia les concedió hacer (14:3), en la segunda sección la predicación del evangelio es complementada con el discipular a mucha gente (14:21). Fue a ella, que se le animó, instruyó y ministró, para que perseverara el camino del evangelio del reino de Dios (14:22-23). Al trasladarse de un lugar a otro, los evangelistas supieron hacer el trabajo de plantar una nueva iglesia. Se dieron el tiempo para dejar los fundamentos del evangelio y del reino de Dios, como también para nombrar y capacitar a líderes en cada comunidad de fe.

Cuando los judíos de la dispersión comenzaron a compartir su fe con personas vecinas gentiles, la sinagoga era el lugar natural para que

los judíos y los gentiles se reunieran para recibir instrucción mediante la lectura y explicación de las Escrituras. Míguez (2001/3) expone lo siguiente:

De las diecinueve veces que aparece la palabra sinagoga en Hechos, dieciocho son textos vinculados a Pablo, siendo la restante parte de la historia de Esteban. En todos los casos la sinagoga es lugar de polémica, de conflicto y eventualmente de expulsión. A diferencia del judeocristianismo, la teología de Hechos no polemiza con la dirigencia judía por el control de la sinagoga. Directamente declara la fe en Jesucristo como alternativa a la misma. (p. 126)

Era ahí, donde se verificaba el hecho de que mientras la observancia de la ley de Moisés conduce a las acciones de juzgar, condenar y excluir; el creer en el evangelio de Jesucristo, conduce a la experiencia de la libertad, perdón e inclusión. Fue así que se mantuvo una fuerte tensión entre el judaísmo farisaico y el apostolado cristiano, quien pugnaba por restablecer al primero de una manera diferente en la perspectiva de la misión universal de Dios.

Otro lugar alterno y estratégico para evangelizar fue la casa; hombres y mujeres abrían sus puertas para escuchar el mensaje sobre el evangelio. En complemento al trabajo de predicación y enseñanza acerca de la Palabra de Dios, los apóstoles sanaban también en nombre de Jesucristo a muchas personas enfermas; como resultado, formaban mediante la oración y la explicación de las Escrituras a muchas personas en el discipulado cristiano. Cada una de las etapas misioneras fue realizada por grupos que supieron concatenarse, coordinarse y solidarizarse entre sí.

Según los judaizantes fuera de su religión no había salvación; es por eso que obligaban a los nuevos creyentes paganos a que se circuncidaran de acuerdo a lo establecido en la ley de Moisés (Hch 14:26-51). Para solucionar este cuestionamiento, el Espíritu Santo dirigirá al equipo apostólico a tomar una sabia decisión y reivindicar la misión en terreno gentil.

El concilio apostólico en Jerusalén (Hechos 15:1-35).

La asamblea apostólica fue convocada para tratar el asunto relacionado con la enseñanza de aquellos que querían obligar a los cristianos a circuncidarse y a guardar la Ley de Moisés. En el relato,

la interacción de los personajes se desarrolla mediante un itinerario geográfico que contempla las ciudades y regiones de Judea (v. 1) -Antioquía- (v. 2)- Fenicia y Samaria (v. 3)-Jerusalén (vv. 4-29)-Antioquía (vv. 30-35). La narrativa inicia (vv. 1-2) y concluye (vv. 30-35) en Antioquía. Es la comunidad de esta ciudad, la misma que envía (13:1-4) y recibe (14:27-28) al equipo misionero.

La narrativa de Hch 15, que ha sido considerada como el centro de este libro, puede estudiarse mediante dos estructuraciones simétricas que se complementan (Hch 15:1-35 y 15:1-41). Además, se encuentran otras dos simetrías que componen las secciones de Hch 15:1-5 y 15:6-21. El bosquejo general de Hch 15, se desglosa con seis itinerarios de viaje: 1. De Judea a Antioquía (v. 1). Bajada de “algunos que enseñan falsamente”. 2. De Antioquía a Jerusalén (v. 2). 3. Subida de Pablo y Bernabé para tratar el asunto con los apóstoles y ancianos (los apóstoles pasaron por Fenicia y Samaria contando la conversión de los gentiles; y causaban gran gozo a todos los hermanos) (v. 3). 4. Llegada, estancia y reunión en Jerusalén (vv. 4-29). 5. De Jerusalén a Antioquía (v. 30^a). 6. Bajada de Pablo y Bernabé (los apóstoles enseñan adecuadamente a los hermanos) (vv. 30b-35).

La comunidad judeo-creyente con todo su apego al templo y a las instituciones judías, se mantenía ciega ante actuar maravilloso de Dios. Al quedar en entredicho la misión en terreno no judío, se organizó la asamblea de Jerusalén. En su desarrollo, el Espíritu Santo dirige el liderazgo apostólico para tomar la mejor decisión. De esta forma, se buscó reconciliar las posturas, para darle la dirección correcta a la misión.

Al tener como referente todo lo que estaba pasando en la iglesia de Antioquía, se desarrollan todos los discursos y discusiones durante la Asamblea de Jerusalén. La obra de Dios era tan impactante que la comunidad cristiana y los apóstoles no podían dejar de decir lo que habían oído y visto. Además de la intervención de Santiago; Pedro hace la propia para dar testimonio acerca de las maravillas que Dios había estado haciendo con poblaciones no judías. Es así, como se cierra el ciclo misionero de este apóstol, tan notorio en los capítulos anteriores.

Era preocupante la postura de los judaizantes que se afianzaban en el rito y en la ley de Moisés. Para que no creciera más el conflicto entre los creyentes fariseos y los misioneros de Antioquía, la asamblea apostólica tomó la decisión de pedirles a los nuevos convertidos de entre los gentiles, guardar el mínimo y no tanto todas las exigencias rituales de la ley como la circuncisión. De esta manera se procuraba conservar la pureza del evangelio y la unidad de las comunidades cristianas.

En la perspectiva universal de Lucas, Hch 10:45 y 11:1 son textos con una carga misiológica que preparan para la misión hacia las poblaciones no judías, que ya comenzaba a realizarse en Hch 13 y 14:27 y que es confirmada en el Concilio de Jerusalén. De acuerdo al discurso de Pedro en Hch 15:7-11, son tres las acciones por medio de las cuales Dios aprueba que se evangelice a los pueblos gentiles: su determinación, su confirmación y su don del Espíritu Santo. Paralelamente sucede la proclamación del mensaje del evangelio realizado por Pedro, a través del que Dios purificó los corazones y dio su Espíritu Santo a las personas no judías que creyeron.

a	Y Dios, que conoce los corazones, los confirmó y les dio el Espíritu Santo, <i>lo mismo que a nosotros</i> , Dios no hizo ninguna diferencia entre ellos y nosotros, sino que por la fe purificó sus corazones. v. 9.
b	Entonces, ¿por qué ponen a prueba a Dios, al imponer sobre los discípulos una carga que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar? v. 10.
a'	Lo que creemos es que, por la bondad del Señor Jesús, seremos salvos <i>lo mismo que ellos</i> . v. 11.

A pesar de la oposición de los judaizantes a la tarea misionera, se palpa en los creyentes y apóstoles el gozo por la forma maravillosa en que Dios se estaba manifestando con los gentiles. La decisión que se tomó, reivindicó la justicia de Dios al incluir en su pueblo tanto a los judíos como a los gentiles. A partir de aquí y en una diversidad cultural y religiosa, el testimonio sobre Jesucristo se sigue realizando como muestra del poder y la bondad divina. Rius (1984) rescata cómo Pablo subraya que no hay ruptura con el judaísmo, pero sí con aquello que pueda impedir a los paganos formar parte del pueblo. Por eso, ha dejado de lado a Moisés y ha puesto la continuidad en la línea davídica.

Una vez terminado el concilio, tal y como se relata en Hch 15:36-16:10 con su respectiva referencia a Gálatas 2:11-14, se procedió a entregar las ordenanzas para que se guardaran a partir de la próxima jornada misionera.

Después de que Bernabé y Pablo habían sido reunidos para ser enviados por el Espíritu Santo (13:4b), ahora ambos eran separados (15:39b). Cada uno con su nueva pareja misionera y en distinta dirección,

seguiría con la tarea de predicar el evangelio de Jesucristo entre las ciudades y naciones. Bernabé y Marcos se fueron a Chipre. Después de todo, solo Bernabé no regresó a Jerusalén sino a su lugar natal. Después de su estancia allí, Pablo nunca más volvió a visitar este lugar.

La misión de la iglesia de Antioquía y el Concilio de Jerusalén, ratifican la orientación histórica de los orígenes del cristianismo. Desde Jerusalén se realiza el programa universal de la misión de Dios de acuerdo al esquema evangelizador de los helenistas. Después de evaluar el trabajo misionero realizado, se redefinen las estrategias y posturas apropiadas para implementar en las ciudades a visitar en las próximas jornadas. Se describen los otros viajes misioneros que realizó el apóstol Pablo saliendo desde Antioquía por las ciudades del Asia menor y de otras regiones del mundo entonces conocido en el primer siglo. (Hch. 16:1-28:31)

El contrastante escenario geográfico del mundo bíblico, siempre estuvo al servicio del kerigma. El actuar de Dios siguió el itinerario Ur, Canaán, Egipto, desierto, Canaán. Sin embargo, la ruta que Jesús siguió fue la siguiente: “por toda Judea, comenzando desde Galilea” (10:37), “en la tierra de Judea y en Jerusalén” (10:39) y “de Galilea a Jerusalén” (13:31). En el caso de los apóstoles, el itinerario de la proclamación del evangelio y el testimonio de Jesucristo, les condujo a trasladarse a “Judea, Galilea y Samaria” (9:31), “de Jerusalén a Antioquía” (11:27), “de Judea a Cesarea” (12:19b), Antioquía-Siria-Cilicia (15:23b); Siria-Cilicia (15:41). Todo, comprendido entre las grandes ciudades como fueron Jerusalén, Atenas, Éfeso y Roma.

A continuación, se indican los tres componentes de la misión de Dios que aparecen en las narrativas y discursivas de Hechos 1-15.

Hechos	1	2-7	8-9	10-11	13-14	15
Lugar	Casa	Templo	Camino	Casa	Sinagoga	Casa
Agentes	Hombres y mujeres	Pedro, Juan y Esteban	Felipe y Saulo	Pedro	Pablo	Apóstoles y ancianos
Ciudad	Jerusalén	Jerusalén	J u d e a , Samaria y Damasco	Cesarea	Antioquía de Pisidia	Jerusalén

Las narrativas de Hch 3:1-10; 4:1-31; 5:12-42; 8:4-25; 8:26-40; 9:1-22; 9:36-43; 10:1-33; 11:19-28 y 11:29-12:25 son estudiadas conforme a los elementos del esquema quinario de: inicio, complicación, clímax,

desenlace y un final. Cada una de ellas describe la práctica evangelizadora realizada, el problema y luego la resolución que contempla un argumento escriturístico, así como también la ayuda y aprobación divina. En las secuencias narrativas intervienen personas con sus miradas, manos, voces, sentimientos y actuaciones. Aunque en el camino hay baches, piedras y otras adversidades, también se contemplan rasgos de luz y esperanza. Es gracias a la fortaleza y ayuda de Dios, como las comunidades se transforman en un espacio de encuentro, convivencia, testimonio y servicio en las ciudades.

Tanto en palabra como en hechos, al igual que en el templo, el camino y las casas, el evangelio se proclamaba y se vivía tanto al interior como al exterior de la comunidad evangélica. Lejos de hablar de una institucionalización de la iglesia, el libro de los Hechos se refiere a una iglesia doméstica, que propiciaba un espacio de encuentro entre personas de toda raza, cultura e idioma.

La palabra de Dios, es un mensaje de gracia que fortalece la fe de su pueblo para ayudarlo en su celebración, discipulado y testimonio. La iglesia es un pueblo que camina, ora, canta y testifica en su diario vivir en las ciudades. Es en el contexto de las realidades de las ciudades judías y grecorromanas donde las comunidades cristianas asumen el compromiso de anunciar la buena nueva acerca de Jesucristo, el Salvador y Señor.

Conclusiones

En Hechos, la evangelización se extiende mediante cuatro círculos. Mientras en Jerusalén fueron los apóstoles los que testificaron; en Judea y Samaria los diáconos se dedicaron a anunciar el evangelio de Jesucristo y a ellos se les sumó Pedro. Para cumplir con el cuarto círculo, el Señor llamó a Pablo. Fue Él quien después de su conversión, se dedicó a evangelizar desde su ciudad natal, todas las demás que se encontraban en el imperio romano. En el primer círculo fue la ocasión del pentecostés que propició el poder para dar testimonio. En el segundo y tercer círculo la evangelización fue movilizada debido a la muerte de Esteban y a las grandes persecuciones organizadas por Saulo.

Las iglesias judeocristiana de Jerusalén y la cristiana de Antioquía fueron epicentro de la tarea evangelizadora. A pesar de las luchas que se presentaron, fueron fortalecidas y confirmadas en la fe por el Espíritu Santo y la ministración apostólica. En el camino de la vida se experimenta a Dios haciendo misión y dando testimonio de su mensaje transformador. Desde diversos contextos o realidades históricas, el Espíritu Santo actúa

para despertar y conservar en el pueblo de Dios, la visión y misión universalista del plan salvador revelado en las Escrituras.

Referente a las narrativas de Hechos, Van Engen (2020), hace una lista de dieciocho acciones con las que el Espíritu Santo crea y fortalece iglesias saludables ya existentes o nuevas:

Necesitamos reconocer que, como seres humanos, no somos los que edificamos la iglesia. En realidad, tampoco somos los que multiplicamos congregaciones nuevas y saludables. Esta es obra del Espíritu Santo. El libro de Hechos claramente enseña que el Espíritu Santo es responsable por el crecimiento, la salud y el desarrollo de una iglesia...El Espíritu Santo disfruta de usar instrumentos humanos, los discípulos de Jesús, para cumplir la tarea de crear iglesias nuevas y saludables. (p. 251)

Estas acciones, junto con las actuaciones de Jesucristo, inspiraron y direccionaron las jornadas de predicación y sanación. Por medio de hombres y mujeres de fe y buen testimonio, Dios actuó maravillosamente en las diferentes ciudades de Judea y Samaria y en la Costa del Mediterráneo. Tanto al entrar como al salir, la gracia del Señor les enviaba y los acompañaba en todo momento. Con las palabras de ánimo del Señor, hermanos y hermanas testificaron y proclamaron la Palabra de Dios a personas judías y no judías. Como resultado, mucha gente escuchó y creyó el mensaje de vida y salvación. De esta manera Dios añadía diariamente a la iglesia, más integrantes.

Todo el actuar de Dios por medio de los apóstoles, se realizó y se presenció tanto en el templo y las sinagogas, como en las casas. Aunque la cárcel quiso ser un medio para detener el testimonio apostólico, Dios no lo permitió. Por la oración de la comunidad cristiana en las casas, se posibilitó que los predicadores cautivos siguieran en libertad. Acompañada de muchos milagros y sanidades, la palabra de vida siguió proclamándose tanto en Jerusalén como en ciudades vecinas.

Los grupos de evangelistas y las comunidades cristianas, vivieron diversas experiencias en el camino. Fue el Espíritu Santo, quien les ayudó para interpretar y proclamar su Palabra transformadora y sanadora. Fueron hombres y mujeres en diferentes condiciones sociales, económicas y culturales que abrazaron el evangelio en las ciudades. Aunque en esencia, el mensaje central de la evangelización era el mismo, la terminología y las formas para expresarlo fueron variadas. Lo cristiano se hizo evidente mediante un estilo de vida doméstico, comunitario y alternativo. La

experiencia y el testimonio sobre Dios fue una realidad que causó impacto en todo el pueblo.

Barro (2015, p. 217 y 223) dice que tanto Espíritu y misión, como ciudad e iglesia van de la mano, de tal manera que al vincularse y estando incluso en tensión, permiten contemplar la comprensión de una teología de la misión y los resultados del extendimiento del plan redentor de Dios en los centros urbanos. Por su parte, Engen (2007) recuerda que:

En la praxis, no solo la reflexión sino profundamente la acción, llegan a ser parte de una teología en el camino, que procura descubrir cómo la iglesia participa en la misión de Dios en la ciudad. Para reiterar lo dicho en la introducción: la acción es teológica en sí misma y sirve para darle información a la reflexión, la cual a su vez interpreta, evalúa, critica y proyecta la nueva comprensión en una acción transformada. Así es que el entretejido de la reflexión y la acción en un peregrinaje constantemente en espiral, ofrece una transformación de todos los aspectos de nuestro compromiso misiológico con la ciudad. (p. 100)

Hoy, es el día de salvación de Dios para todo ser humano y en todo lugar. El evangelio es para compartirlo en el hogar, la escuela, el trabajo, en los barrios y colonias de las pequeñas y grandes ciudades. En tanto el Espíritu Santo unge y motiva, es el Señor y Salvador Jesucristo quien llama, prepara y envía a su iglesia para cumplir con su tarea profética y de bendición en las naciones. La auténtica evangelización cristiana del pueblo de Dios, consiste en hablar sobre la gracia salvadora de Dios en Jesucristo, en anunciar todo lo relacionado a sus promesas cumplidas en la historia bíblica; en testificar todo lo que Jesús enseñó y realizó en su vida y ministerio. Evangelizar es compartir la buena noticia acerca del proyecto de vida de Dios para construir una nueva humanidad y una nueva creación.

Carlos Van Engen (2007:91-100), presenta un breve resumen de los pasos que se consideran útiles para construir una teología de la misión para la ciudad y que tienen que ver con la forma de percibir, abordar y transformar la ciudad mediante el relato de historias de vida, hermenéutica del contexto de la ciudad y la relectura de la Escritura.

De acuerdo al modelo de Jesús resucitado y el trabajo de los apóstoles, los diáconos y otros grupos de evangelistas, la iglesia puede continuar con su evangelización en las ciudades. Las estrategias usadas por el cristianismo en el primer siglo, son de relevancia para la práctica

misionera y evangelizadora en la actualidad. Los siguientes, son algunos principios bíblicos para orientar la evangelización urbana de la iglesia.

- La llenura del Espíritu Santo y el escudriñamiento de las Santas Escrituras, producen toda una cadena de reacciones para testificar acerca de Jesucristo resucitado y de la Palabra de Dios.
- La iglesia de Jesucristo envía y capacita a personas para el cumplimiento de la misión evangélica; recibe informe oportuno del trabajo realizado, y se dispone para seguir apoyando de todas las formas posibles.
- La proclamación del evangelio debe ir acompañada de milagros de sanidad y de buenas obras en solidaridad con la gente necesitada.
- La conversión de las personas a Dios y su creer en Jesucristo, se complementa con todo un programa de discipulado cristiano.
- Cuando la iglesia madre recibe noticias del trabajo misionero, envía a líderes llenos del Espíritu Santo y de fe para confirmar, exhortar, discipular y animar a las personas recién convertidas a Dios.
- En medio de las persecuciones, encarcelamientos y muerte contra comunidades evangélicas, la mano del Señor acompaña a los evangelistas; la palabra de Dios crece y propicia que gran número de personas crean y se conviertan al Señor.
- La guía del Espíritu Santo produce apertura universalista y renovación de la misión evangelizadora en la membresía y el liderazgo de la iglesia.
- La llenura del Espíritu Santo y la comprensión de las Santas Escrituras, produce toda una cadena de reacciones para testificar acerca de Jesucristo resucitado y de la Palabra de Dios.
- El compañerismo misionero se produce ante la necesidad de contar con ayuda mutua en la proclamación de la palabra de Dios.
- La plantación y consolidación de iglesias-casas o congregaciones domésticas, trae como resultado que las iglesias reciban confirmación de su fe y se motiven para testificar sobre Jesucristo.

Hechos 1-15 describe las etapas del actuar maravilloso de Dios. En medio de diferentes situaciones, siempre se dieron oportunidades para que personas judías y no judías, conocieran el plan de salvación. Jesucristo

resucitado acompaña y anima a su iglesia para continuar su evangelización urbana. Inmersa en la realidad de las ciudades, la iglesia evangelizó con hechos y palabras. Su testimonio transformó la vida de mucha gente. El Espíritu Santo dirige con su poder toda la obra misionera en las ciudades, por lo que hombres y mujeres se movilizaron para testificar y anunciar valientemente el mensaje del arrepentimiento, perdón, salvación y vida eterna. Como resultado, se formaron muchas comunidades cristianas que se involucraron para participar en la misión universal de Dios, siendo esta la forma en que se desarrolló la evangelización desde Jerusalén hacia otras ciudades.

Referencias

- Barro, J. (2015). De cidade em cidade. *Elementos para uma teologia bíblica de missao urbana em Lucas-Atos*. Segundo Edicao atualizada. Londrina PR: Descoberta.
- Cerfaux, L. (1970). *Jesús en los orígenes de la tradición*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- González, J. (2009). *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Greenway, R. (2004). Success in the City: Paul's urban mission strategy, en Gallagher, Robert L. Paul Hertig eds. *Misión in Acts. Ancient Narratives in Contemporary Context*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Fabris, R. (1984). *Atos dos Apóstolos*. Trad. Pier L. Cabra. Sao Paulo: Ediciones Paulinas.
- Guijarro, S. (2013). *La primera evangelización. Biblioteca de Estudios Bíblicos 138*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Krüger, R. (2010). *Dios o el Mamón*. Buenos Aires: Ediciones Lumen.
- Marguerat, D. (2003). A unidade de Lucas-Altos, um trabalho da leitura, Um cristianismo entre Jerusalém e Roma, en A primeira historia do cristianismo, os atos dos apóstolos. Sao Paulo: Ediciones Loyola.
- Míguez, N. (2002). Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana No. 40, 2001/3(126). San José, Costa Rica: DEI-RECU.
- Richard, P. (2010). Hechos de los Apóstoles, en Memoria del movimiento histórico de Jesús. México, D. F.: Ediciones Dabar.
- Rius, J. (1984). *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hechos 13-28. Lectura del Nuevo Testamento 2*. Madrid: Editorial Cristiandad.

- Rooy, S. (1988). Educación cristiana para la misión urbana, en *Boletín Teológico*, (20), 32, diciembre. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Van Engen, C. (2007). *Misión en el camino. Reflexiones sobre la teología de la misión*. Grand Rapids: Baker.
- Van Engen, C. (2020). *Teología de la misión transformadora*. Trad. Norma Deiros. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

Desde Simeón hasta Maxime: motivaciones vocacionales y teológicas de los estilistas de ayer y hoy

From Simeon to Maxime: vocational and theological motivations of the stylites of yesterday and today

Fecha recibido: 12/06/2025 - Fecha publicación: 29/07/2025

David Steven Mendoza Carmona¹

Resumen

Se propone esta reflexión en torno al estilismo primitivo como una fuente de conocimiento en los estudios teológicos de la patrística y como opción vocacional en la actualidad, según el testimonio de Maxime Qavtaradze, un monje cristiano de Georgia que consagró su vida al Señor en la contemplación, la soledad y el silencio desde el año 1993, teniendo su residencia a cuarenta metros de altura en la cima de un monolito natural de piedra caliza en Georgia. Sin pretender abarcar todo el tema, se comenzará haciendo la relación entre el testimonio de Maxime con el de aquellos estilistas que le antecedieron siglos atrás, descubriéndolos como inspiradores de su opción de seguimiento cristiano. En segundo lugar, se analizan, a la luz de estos anacoretas, ciertos aspectos que justifican la profundización de sus vidas y sus obras al interior de la teología patrística hoy. Se culmina con algunas reflexiones, que invitan a continuar investigando a aquellos hombres y mujeres que Maxime intentó imitar fielmente, afirmando la importancia de estos personajes en la vocación de Maxime y del teólogo enfocado en los estudios patrísticos para profundizarlos y extraer de ellos apremiantes conocimientos al interior de sus investigaciones.

¹ Teólogo de la Universidad Católica Luis Amigó; miembro del Semillero de investigación de Teología *Talithá Kumi* (Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia); estudiante de maestría en Teología (Universidad Pontificia Bolivariana). Correo electrónico: mendozacarmona16@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8551-3671>

Palabras clave: Estilitismo, Anacoretismo, Vocación cristiana, Patrística, Cristianismo primitivo.

Abstract

This reflection explores early Stylitism as a source of knowledge for patristic studies and as a contemporary vocational option, drawing on the testimony of Maxime Qavtaradze—a Georgian Christian monk who has consecrated his life to contemplation, solitude, and silence since 1993, residing forty meters above the ground atop a natural limestone monolith. Without aiming to exhaust the subject, the study first relates Maxime’s testimony to that of the stylites who preceded him centuries earlier, recognizing them as inspiring figures for his choice of Christian discipleship. Secondly, in light of these anchorites, it analyzes aspects that justify deeper study of their lives and works within contemporary patristic theology. The article concludes with reflections encouraging further research into these figures, affirming their importance both for Maxime’s vocation and for theologians engaged in patristic studies, to deepen their legacy and draw pressing insights for modern theological research.

Keywords: Stylitism, Anchoritism, Christian vocation, Patristics, Early christianity.

Introducción

Durante los primeros siglos del cristianismo empezaron a surgir algunas formas de consagración al Señor. A medida que los cristianos iban progresando en el seguimiento a Jesucristo, se fueron configurando con su persona de diferentes modos. Particularmente, se destaca en la Iglesia primitiva el martirio, por medio del cual los creyentes confesaban públicamente la fe ante sus perseguidores, hasta el punto de entregar sus vidas a través del derramamiento de sangre, sin que se midieran las consecuencias. Cuando el cristianismo dejó de ser atosigado en tiempos de Constantino y Teodosio con sus respectivos decretos, los cristianos vieron la necesidad de asumir esa misma disposición de entrega martirial a Dios, y encontraron en la práctica ascética una forma alternativa de perseverar en este propósito, incruenta y a la vez mortificante.

Al tiempo que estas prácticas fueron surgiendo, se creaban los cenobios en las ciudades y en los pueblos, pero también en los montes y en los desiertos de Siria, Antioquía y Mesopotamia, con los anacoretas, como se llamaba a hombres y mujeres entregados a la oración y a la

penitencia, lejos de todo y de todos. Las maneras en que intentaron lograr esta consagración, mediante la mortificación de la mente y de los sentidos, se fueron variando con el pasar de los años; algunas más rigurosas que otras, pero casi siempre en medio del alejamiento de cualquier contacto interpersonal. Una de tantas prácticas, quizás de las más inusuales que tuvo el cristianismo primitivo, se generó a partir del siglo V, y fue precisamente el estilismo, que consistía en vivir encima de la plataforma de una columna, en griego *stylos* (Colombás, 1998), y “que llegó a ser de ocho, diez y quince metros de altura, con uno o dos metros cuadrados de superficie” (Llorca, 1976, p. 597).

El estilismo marcó la vida de los primeros cristianos que vivían de manera relajada su fe a causa de la tolerancia que el cristianismo tuvo por parte del Imperio Romano. Fue el testimonio de vida de estos anacoretas, lo que atrajo a muchos fieles, no solamente a la fe de la Iglesia, sino también al compromiso radical y determinante por el seguimiento discipular a Jesucristo. A ellos se les fueron uniendo miles de discípulos, quienes nunca dudaron en vender sus posesiones y donar el dinero a los más necesitados para que, libres de todo y de todos, se volcaran al desierto a levantar sus pilares y elevar sus miradas hasta donde solamente Dios puede hallarse: en la soledad del cielo.

Estos ilustres anacoretas fueron conocidos por un amplio sector del cristianismo primitivo, entre ellos los mismos Padres de la Iglesia, como Gregorio Nacianceno (c. 329-390), quien menciona a un estilita en uno de sus poemas, dedicados “a otros” (*Patrologia Graeca* (desde ahora PG) 37, 1457A). Hay que destacar que la gran mayoría de los estilistas fueron hombres (Delehay, 1923.1907), aunque algunas investigaciones se han enfocado en demostrar la existencia de mujeres que abrazaron este género de vida en diferentes lugares del Medio Oriente, como el noreste del Asia Menor (Patlagean, 1976; Delehay, 1908).

Con el pasar de los años, el estilismo fue perdiendo vigencia, así como muchas otras prácticas ascéticas en el desierto, principalmente por la configuración que la vida anacoreta fue teniendo a través del monacato, con sus reglas y constituciones, entre las que se destacan las de Pacomio de Egipto, Agustín de Hipona, Basilio de Cesarea, Benito de Nursia y, muy posteriormente, la de Francisco de Asís. Sin embargo, este particular estilo de consagración dejó un sello importante en la historia del cristianismo en Oriente, principalmente por las biografías de los estilistas que hoy se conocen gracias a los testimonios que han perdurado en el tiempo, y que actualizan el interés del pueblo de Dios, por conocer los

rasgos más significativos del estilismo para el presente y para las nuevas generaciones.

Pese a que el estilismo fue un modo extremo de consagración de la Iglesia primitiva, hoy en día sigue cobrando importancia, gracias a Maxime Qavtaradze, un monje cristiano nacido en Georgia, y quien, después de haber vivido por un tiempo de manera disoluta en el mundo, decidió consagrar su vida al Señor en 1993 y durante un periodo de veinte años en una cabaña junto a una capilla y otras edificaciones, ubicadas “a 40 metros de altura sobre un monolito natural de piedra caliza” (Damestoy, 2021). La formación rocosa se denomina *Pilar Katskhi* o *pilar de la vida*, queda cerca de la cordillera del Cáucaso y el río Karshuna, en Katskhi, Georgia; al pie de la roca habita una comunidad religiosa, y hay que mencionar que fue utilizada por otros estilistas hasta el siglo XV, y recuperada “después del colapso del comunismo y el posterior resurgimiento de la religión en Georgia” (Nolan, 2013 [traducción propia]).

El testimonio de Maxime exige profundizar en el estilismo, no solamente como una vocación cristiana, sino como una fuente de conocimiento para los estudios teológicos patrísticos, propósitos que aventuran la presente reflexión. Sin pretender abarcar todo lo que se pueda decir, se comenzará con una relación entre el testimonio de Maxime con el de aquellos estilistas que le antecedieron siglos atrás, descubriéndolos como inspiradores de su opción de seguimiento cristiano. En segundo lugar, se analizan, a la luz de estos anacoretas, ciertos aspectos que justifican la profundización de sus vidas y sus obras al interior de la teología patrística hoy. Se culmina con algunas reflexiones, que invitan a continuar investigando a aquellos hombres y mujeres que Maxime intentó imitar fielmente.

Inspiradores de Maxime en el seguimiento de la vida estilista

No es fácil comprender las causas por las cuales se puede apostar en la actualidad por el modo de practicar la fe de los estilistas, denominados por algunos académicos como “los más extravagantes entre los antiguos ascetas cristianos” (Llorca, 1976, p. 597), por su aparente rareza de género de vida, y que ha llevado a indicar que, si no fuera por las fuentes contemporáneas de primera mano —confiables por demás— podría relegarse este aspecto del cristianismo antiguo al dominio de la fábula (Thurston, 1912).

En el caso de Maxime, es posible identificar sus razones en conexión con las experiencias de aquellos solitarios de la Iglesia primitiva, pues en

ellos encuentra los cimientos de una forma de espiritualidad alternativa para el creyente de hoy. De otro modo, no sería posible pensar en pleno siglo XXI que subir hacia una formación rocosa para orar y mortificar los sentidos sería una alternativa apropiada y hasta normal para quien ha entendido realmente y sin tapujos sobre la mesa, qué es ser cristiano de verdad. El hombre que vive inmerso en lo contingente de la existencia, vería como extraño a su parecer que ciertos individuos hubieran optado siglos atrás por asumir semejante práctica. No es de extrañar que, entre los mismos fieles, tanto laicos como consagrados, se perciba un descontento al escuchar historias de santos viviendo en columnas, sin más techo que las nubes, sin más abrigo que los instrumentos de mortificación, sin más alimento que la Palabra de Dios y sin más lámparas que las estrellas.

Para acercarse al misterio que rodea el estilismo, es necesario despojarse de toda predisposición por concebir como rareza lo que en realidad denota y refleja la creatividad del creyente radical, que ha comprendido quién es Dios, quién es él ante Su Creador, y qué son las cosas en comparación con el gozo de poseer su conocimiento. Asimismo, se requiere abandonar cualquier pretensión por abarcar la experiencia cristiana al solo criterio común del creyente de hoy, tan dado al conformismo en la fe, sin un compromiso concreto con Jesucristo, con la Iglesia, con los necesitados y con el medioambiente. A este fiel le bastará vivir de manera reglada su bautismo, sin mayores consecuencias que le afecten en lo más mínimo, puesto que, entre más tiempo pueda aprovechar para él, mejor será profesar su credo cada domingo en la Santa Misa, sin incidencias en la vida. No fue así para los estilistas de ayer, ni tampoco para los de hoy, quienes, como Maxime, fueron más allá del mero cumplimiento de normas y doctrinas para realizar en sus cuerpos y en sus almas, como propio, el llamado de Dios a vivir y morir para Él.

En una entrevista al periódico británico *Daily Mail*, Maxime comentaba la razón por la cual optó por esta clase de aislamiento espiritual en la cima de un pilar. Él afirmó que necesitaba del silencio, y que allí, en ese ambiente vital, creía experimentar la presencia de Dios. Más aún, consideraba que, en ese lugar, junto a su pequeña capilla reconstruida y su casa de campo a 40 metros de altura, al calor de la oración y la lectura, lograba preparar su alma “para encontrarse con Dios” (Nolan, 2013 [traducción propia]). No le bastaba su habitación, tampoco una montaña y ni siquiera el templo o el oratorio. Creía que, en las alturas, podría hallar la paz que el mundo y sus realidades efímeras le habían negado, y que ahora descubría por el regalo que Dios, a través

de la naturaleza, le proporcionaba: una piedra caliza lo suficientemente elevada para contemplarlo.

Si bien estas intuiciones corresponden a un cristiano que ha podido madurar en la fe y en la opción por el discipulado cristiano, sería tentativo afirmar que no contó con referentes que le iluminaran y le motivaran a llegar hasta la cima de la formación rocosa. ¿De dónde pudo beber Maxime para alcanzar ese grado particular de ascetismo? Sin lugar a dudas de aquellos estilistas que le antecedieron en su búsqueda de la soledad sobre una columna, para estar más cerca de Dios, tanto física como espiritualmente. Muy seguramente se apoyó en el testimonio de Simeón estilista, conocido como “el Mayor” o “el Viejo”. La historia de este monje sirio de finales del siglo IV llega por el testimonio del obispo Teodoreto de Ciro en el capítulo 26 de su obra *Historia religiosa* (PG 82, 1463-1483); en la *Vida griega* (Vgr), compuesta por un aparente discípulo suyo llamado Antonio (*Bibliotheca Hagiographica Graeca* -BHG 682-1683e); en la *Vida siriaca* (Vsir), escrita por los discípulos pocos años posteriores a su muerte (*Bibliotheca Hagiographica Orientalis*-BHO, 1121-1123), y en la *Historia eclesiástica* del historiador Evagrio Escolástico, escrita a finales del siglo VI (2011; Narro, 2019; Palmer, 2014). En estas obras se narra la vida de un hombre nacido en los confines de Siria y Cilicia hacia el año 389, quien, habiendo sido en su juventud pastor, abrazó la vida monástica, pero su extrema y penitencial austeridad lo condujeron a abandonar este género de vida para vivir como anacoreta. En su esfuerzo por separarse del mundo para vivir consagrado a la oración, intenta refugiarse en una cisterna vacía, luego en una celda situada en Antioquía, después atado en un monte cercano con una cadena, hasta que, según Teodoreto de Ciro, “«hizo tallar una columna de seis codos, después otra de doce, más tarde otra de veintidós; la que ahora ocupa» —añade—, «mide treinta y seis codos, pues aspira a volar al cielo y abandonar la morada terrena»” (PG 82; Colombás, 1998, p. 128).

Este trabajo de Simeón por conseguir la contemplación de Dios en la intimidad de la oración es, como se puede apreciar, un camino de inspiración para Maxime. Diría Pablo en Filipenses 3,12 que es la continuación de la carrera por alcanzar a Cristo. Ahora bien, si el apóstol de los gentiles advierte en el mismo versículo que es el mismo Señor quien lo ha alcanzado primero, ¿se puede considerar la vida estilista como una consecuencia del encuentro con el Dios que hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21,5)? En realidad, todo género de vida cimentado en Dios nace de una auténtica experiencia de metanoia, como fruto del reconocimiento

del amor de Jesús en la propia historia. Así lo experimentó Maxime, según narra en su relato:

Cuando era joven bebía, vendía drogas, todo. Cuando terminé en prisión supe que era hora de un cambio. Solía beber con amigos en las colinas de por aquí y mirar hacia este lugar, donde la tierra se encontraba con el cielo. Sabíamos que los monjes habían vivido allí antes y sentí un gran respeto por ellos. (como se menciona en Nolan, 2013 [traducción propia])

Es cierto que la vida y vocación de Simeón el Viejo no parten necesariamente de un cambio radical de vida, así como la de muchos otros estilitas, como la de Lucas, llamado el joven o el Nuevo Estilita, nacido cerca del 879 en la pequeña aldea de Antiokomé de Frigia. Lo que se conoce de su vida llega por una biografía redactada por un discípulo suyo a modo de oración fúnebre (BHG 2239), y donde se cuenta la historia de un monje que, si bien no llevó una existencia más o menos mundana, había nacido en un hogar acomodado, de tradición militar, por lo que fue soldado antes de entrar a la vida monacal. Se hizo sacerdote y capellán del ejército, hasta abrazar la vida eremítica, primero en una caverna, y luego encima de una columna en Constantinopla (Vanderstuyf, 1916).

No obstante, otras biografías de estilitas semejantes a la de Maxime expresan la fuerza del encuentro con Cristo, los cuales, como él, supieron entender la acción de Dios en sus vidas, que les hizo considerar drásticamente su destino hasta llegar a consagrar la existencia entera al Creador sobre un pilar. La historia de la Iglesia primitiva presenta como ejemplo a Nicetas (o Nikita) de Pereslav, un taumaturgo y mártir ruso del siglo XII, quien, habiendo ejercido como un recaudador de impuestos, muy odiado por su pueblo en Pereslav a causa de su dureza con los más pobres y su vida desenfrenada, se convirtió de esas malas costumbres al escuchar durante un servicio religioso el pasaje de Isaías que dice: “purifícaos y lavaos, dejad de hacer el mal y aprended a hacer el bien” (1, 16-17a); desde aquel momento determinó abandonar a su esposa, al resto de su familia y todos sus bienes, retirándose lejos para comenzar a practicar la penitencia, primero en un monasterio y, posteriormente, encadenado y encerrado dentro de un pilar con una túnica de hierro sobre su piel desnuda, siendo asesinado posteriormente por ciertos sujetos que pretendían su prenda de metal (Kirschbaum, 1990).

Frente a estos y muchos otros ejemplos que se puedan encontrar en las biografías de los santos estilitas, hay que hacer la salvedad de que esta vocación particular no se constituye en un esfuerzo moral

por cambiar los vicios por virtudes. La vida del estilita es un llamado de Dios a algunos hombres y mujeres que, como Maxime, cuentan con las condiciones necesarias para corresponder de la mejor manera a las exigencias que trae consigo esta forma de consagración. Entre ellas se cuentan los ayunos prolongados, las vigiliass, la *fuga mundi* y las incómodas posturas corporales, pero también las condiciones deplorables en las que se encuentra el estilita, como las inclemencias de la naturaleza y las limitaciones infraestructurales en que se encuentra la plataforma de la columna. Maxime ha vivido estas realidades, cuando relata: “Durante los primeros dos años no había nada aquí, así que dormí en una vieja nevera para protegerme del clima” (como se menciona en Nolan, 2013 [traducción propia]).

Si en pleno siglo XXI es complejo abrazar una vocación de este calibre, tal vez parecería impensable que, en la antigüedad, pudiera existir este género de vida de manera más rústico, aunque los ejemplos comprueben lo contrario. Uno de ellos es el testimonio de Alipio de Adrianópolis, contemporáneo de Simeón el Menor. Su biografía aparece en dos versiones: una antigua, que data de la primera parte del siglo VII (BHG 65), y otra más tardía, atribuida a Simeón Metafraste (BHG 64; Delehay, 1923). Su etapa de estilita la realiza en la ciudad de Calcedonia, junto al oratorio de Santa Eufemia, y allí, tan rápido como se percató de lo dañino que era para su alma el contacto continuo con la gente, hizo su morada en la parte superior de un pilar. Entre tantos inconvenientes que se le presentaron, se cuenta que intentó protegerse del clima bajo un techo pequeño de madera bastante áspero; tuvo que mantenerse siempre en pie, por el espacio reducido en la columna para acostarse o sentarse, y luchó mucho contra el calor, el frío, el viento y la lluvia, y todo esto en un lapso de tiempo aproximado a cincuenta y tres años (Makarios, 1998).

Sin duda, el cuerpo de aquellos estilitas les fue pasando factura con achaques en sus piernas, enfermedades y otros malestares corporales. Maxime tampoco se escapó de ellos, pero el testimonio de Alipio, Simeón el Viejo, Nicetas y tantos otros estilitas marcaron profundamente su vida espiritual, que se vio identificada con la de ellos, y así se convirtió en un ejemplo para quienes van más allá de lo que se presenta en los libros de historia de la Iglesia antigua, porque también el conocimiento del pasado implica dejarse permear, como él, de las inspiraciones más genuinas de aquellos hombres y mujeres que encontraron en un pilar al autor de la Vida.

Seguramente los estilistas aquí mencionados no fueron los únicos que guiaron a Maxime para encontrar en el estilismo una opción de seguimiento al Señor. Es muy probable que, antes de aventurarse a semejante hazaña espiritual, acudiera a muchas obras que han transmitido de manera íntegra la vida de esos hombres y mujeres capaces de tan ardua empresa. Tal vez le pareció un poco desconcertante esa experiencia. Debíó pasar días enteros en oración, en lectura orante y meditativa de la Palabra de Dios, en acompañamiento espiritual y en continua mortificación y penitencia. Lo cierto es que un día le dijo “sí” al Señor y se decidió de manera resolutiva a subir, pese a las dificultades que encontró arriba del pilar. Su testimonio sigue dando la vuelta al mundo hasta desconcertar a creyentes y no creyentes. En realidad, es el efecto de la interpelación que genera el testimonio de aquellos que viven realmente comprometidos y de cara a Dios sus convicciones religiosas y espirituales, sin otro propósito que serle fiel a Él por encima de cualquier adversidad, no importa de dónde provenga.

Razones para estudiar a los estilistas en la teología patristica contemporánea

En este apartado del artículo se pretende hacer énfasis en la importancia del estilismo para la academia, y particularmente para la teología, sin dejar de lado el valor del testimonio de vida de estos anacoretas, aspecto que fue presentado anteriormente, aunque siempre con la evidente insuficiencia. Es necesario mencionar que las universidades que tienen el programa de teología dentro de sus facultades suelen dar por hecho que la enseñanza de la vida y obra de los estilistas está asegurada en los cursos de patrología o de historia de la iglesia antigua, y esto cuando, en el mejor de los casos, se sabe realmente de su existencia. Desafortunadamente, muchos estudiantes y aún docentes y directivos encargados de enseñar teología, desconocen casi por completo las riquezas de este modo ascético de practicar la fe, así como sus valiosos aportes para el crecimiento espiritual de la Iglesia, tanto la de los primeros siglos como la actual. Es así como el estilismo termina en el olvido, en el desconocimiento, en el detrimento y hasta en el rechazo arbitrario e injustificado, en caso de que la reflexión sistemática, creyente y crítica sobre la fe y la revelación de Dios en la historia se haya dejado permear por los condicionantes sociales, que desenfocan al teólogo de la dimensión trascendente de su quehacer en el mundo contemporáneo.

Un argumento que puede objetarse a la hora de relegar a los estilistas de los estudios teológicos, particularmente en los patristicos, estriba en que estos, aparte de haber llevado una vida bastante particular y hasta extraña para un académico, no aparecen en la lista oficial de los Padres de la Iglesia, por su aparente imposibilidad de ofertar un conocimiento más profundo de la revelación, a comparación de ilustres teólogos, como Agustín de Hipona, Gregorio Magno y el mismo fundador del monacato en occidente, Benito de Nursia. Sin embargo, lo que pareciera una justificación concienzuda, podría interpretarse como un escaso entendimiento de la importancia que estos tuvieron en los primeros siglos del cristianismo. Desde sus respectivas columnas, ayudaron como Maxime a fortalecer y animar la fe verdadera del pueblo de Dios, aún en desarrollo, y supieron, como auténticos faros de luz, orientar a los creyentes para que no se desviaran del camino trazado por el Maestro. Son muchas las contribuciones que, en su momento, dieron a la Iglesia primitiva, y que ameritan su estudio en la teología en general, pero, principalmente, en la teología patristica contemporánea. Por tal motivo, y haciendo por demás justicia a estos anacoretas del pasado y del presente, se tendrán en cuenta algunos de sus aportes en materia de liturgia, defensa de la fe y promoción de la vida monástica.

En primer lugar, los estilistas fueron grandes impulsores del culto cristiano en oriente. Desde la cima de sus columnas presidieron la Eucaristía, pues algunos de ellos fueron ordenados presbíteros, y esto los llevó a tener un cierto compromiso con las comunidades que vivieron cerca de sus pilares, muy a pesar de sus deseos por vivir en la más absoluta soledad. Por esta razón, se vieron en la necesidad de organizar sus momentos de oración y recogimiento para compaginar con el compromiso pastoral. Este contexto, permitió a la gran mayoría de los estilistas, contribuir dentro de la liturgia con su ánimo hacia el pueblo en la alabanza a Dios, y mediante la enseñanza de oraciones y cánticos propios.

Para llegar a este valioso aporte, los estilistas fueron continuos aprendices de los salmos, cuyas estrofas oraban constantemente, recitaban cada día, aprendían y hacían aprender de memoria. Particularmente, hubo uno que, movido por estos himnos bíblicos, se inspiró para enriquecer el culto con nuevas composiciones musicales para adorar a Dios. Se hace referencia aquí a Simeón el Menor o el Joven, para distinguirlo del Viejo. Este monje sirio nació en Antioquía en el 521, fue ordenado sacerdote en el 592 con la sola imposición de manos del obispo desde abajo de la columna, y falleció en ese mismo lugar en el 597. Su vida se conoce a

partir de diferentes biografías, aunque la más antigua, que data de finales del siglo VI, llamada *Vita antiquor*, fue escrita por otro monje, aparente testigo ocular de los acontecimientos de la vida de Simeón (BHG 1689; Van den Ven, 1962). A él se le atribuyen, no solamente varios milagros, sino también la redacción de algunos escritos, entre los que aparecen tratados espirituales (Cozza, 1871), epístolas a los emperadores Justiniano I y Justino II (PG 86, p. II, 3216-3220) y ciertos himnos litúrgicos a modo de troparios, algunos de los cuales todavía se cantan en los ritos de la Iglesia ortodoxa bizantina, y que enseñaba a sus discípulos según las circunstancias. Uno de ellos reza de la siguiente forma:

Los ninivitas conocieron su sepultura por el terremoto que castigó sus pecados; en el milagro saludable de la ballena, el arrepentimiento llama a la resurrección por Jonás; como en aquel tiempo, Cristo Dios, acogiste con compasión el clamor de tu pueblo con sus hijitos y sus rebaños, así perdónanos y ten piedad de nosotros que hemos sido enseñados por tu resurrección al tercer día, porque eres Dios, el Dios de los que se arrepienten, y muestra tu bondad con nosotros; tres veces santo, gloria a ti. (como se menciona en Van den Ven, 1970, p. 106, n. 105 [traducción propia])

Esta oración es una muestra de la capacidad que tenía Simeón de acercar a sus discípulos a la contemplación de las verdades eternas. Aunque sus obras son asequibles para cualquier interesado en el tema, es muy poco lo que se aprovecha de él al interior de la academia, pues casi nunca se le menciona ni se le profundiza. Es necesario seguir reforzando los contenidos que se enseñan dentro de la teología, permeándolos con este tipo de contribuciones, de manera que la ciencia teológica no se quede en el mero uso de la razón, sino que contribuya a que el estudioso contemple las maravillas del Creador y sus máximas a través de los troparios de Simeón.

Los textos de aquellos estilistas que lograron dejar un testimonio escrito, ya sea por mano propia o a través de sus discípulos, son obras bastante ricas en teología ascética y mística. Pero sus contribuciones a la teología católica no solamente fueron en este sentido. Para la patrística y para la teología en general es esencial, no solamente estudiar los manuscritos que pudieron dejar de algún modo, ya sea dentro del culto o con otro propósito, sino entender el papel que jugaron en la consolidación de la fe del pueblo de Dios, en un contexto en que la doctrina de la Iglesia aún era bastante incipiente. Aunque no hubieran escrito abundantes

tratados de teología fundamental o de dogmática, desde sus columnas los estilistas instruyeron a los fieles en las verdades del cristianismo, contrarrestando el influjo de las herejías del momento en el seno de las comunidades.

Entre los pocos estilistas conocidos que estuvieron en la brecha defendiendo la fe, se menciona a Sergio, nacido alrededor del año 700 en Gusit, una ciudad próxima a Antioquía. Allí cerca, tenía su columna, y a él se le atribuye una obra antijudía cristiana, datada entre los años 730 y 770, más conocida dentro de la literatura siríaca como *Disputación de Sergio el Estilista* (Hayman, 1973; Ene, 2021). Pero en el cristianismo primitivo se suele destacar el protagonismo de Daniel. La biografía de este monje sirio fue compuesta por un discípulo suyo, cerca de su muerte en el año 493 (BHG 489; Delehay, 1923; Palmer, 2014). Nació en el año 409, en la aldea de Meratha, cerca de Samosata, en Siria; estuvo vinculado a la vida monástica desde los doce años, y optaría por la vida estilista en los años treinta del siglo V, cuando conoció precisamente a Simeón el Viejo durante un concilio celebrado en Antioquía. Desde ahí, y hasta los siguientes treinta y tres años y tres meses de su vida como estilista, intervendría en algunas cuestiones entre el Estado y la fe de la Iglesia. La más significativa fue el encabezamiento de una rebelión en el año 476 en Constantinopla contra el emperador Basilisco y su política religiosa favorable para los monofisitas, que ponía en peligro la fe cristológica del concilio de Calcedonia, que estableció en el 451 la naturaleza divina y humana en Cristo, así como la coexistencia inseparable de ambas en su persona. Allí el patriarca Acacio contó, no solamente con el apoyo de la población y el clero, sino también con Daniel, quien le pidió permiso para descender de su columna para unirse a la rebelión, consiguiendo la reconciliación entre este y el emperador en Santa Sofía (Palmer, 2014). Su celo por la perseverancia en la fe se veía reflejado en las continuas advertencias que daba a sus discípulos, como la siguiente:

Mantén firme la humildad, practica la obediencia, ejercita la hospitalidad, guarda los ayunos, observa las vigias, ama la pobreza, y sobre todo mantén la caridad, que es el primero y gran mandamiento; mantente estrechamente ligado a todo lo que se refiere a la piedad, evita la cizaña de los herejes. No te separes nunca de la Iglesia, tu Madre; si haces estas cosas, tu justicia será perfecta. (como se menciona en Robertson, 1858, 41-3, 274 [traducción propia])

El testimonio de Sergio y de Daniel es otra constancia de que el estilitismo no implicó necesariamente una desconexión y un desinterés por los problemas sociales, políticos y eclesiales del momento. Nada más cierto el hecho de saber que, como Jesús en las noches, los estilitas se prepararon en silencio sobre sus columnas para enfrentar, a la luz de la Palabra de Dios, las adversidades que perjudicaban la fe de los fieles. De este modo, supieron integrar su forma de vivir la fe con el anuncio de la verdadera enseñanza, de un modo arriesgado, pero siempre buscando la defensa de las convicciones de la Iglesia y del bienestar de la gente que confiaba en la sabiduría que brotaba de sus labios, secos por la falta de agua, pero refrescados por el manantial de vida que brota del costado del Señor.

Hasta este momento, es posible afirmar que Daniel, Sergio y el resto de estilitas fueron anacoretas distinguidos dentro del cristianismo, por ser figuras ejemplares en la defensa de la fe y en la promoción de la liturgia oriental. En consecuencia, ganaron algunos seguidores que, si bien no se atrevieron a llegar al nivel de consagrar sus vidas al pie de un pilar como sus maestros y maestras, si se sintieron llamados a compartir su vocación dentro de un monasterio. No fueron pocos los estilitas que fundaron monasterios, algunos retirados de sus columnas, y otros cerca o al pie de la misma, como es el caso de Maxime y la comunidad religiosa que se encuentra en la base del pilar (Nolan, 2013). Es la dinámica que gira en torno a la experiencia del discipulado cristiano en un estilo de vida que suscita un encuentro personal con el Señor, un proceso de conversión y una oportunidad de encontrarse con otros hermanos para emprender la misión a la cual son enviados en la fe. En este caso, los estilitas y sus discípulos han sido llamados para estar a solas con Jesús (cf. Mc 3,14) y para practicar en comunidad sus enseñanzas, de modo que sean ante el mundo, faros de luz que, en el pasado y en el presente, orienten los senderos de aquellos que buscan de manera afanosa respuestas certeras a sus inquietudes internas, las cuales encuentran solución en Aquel que revela el rostro inefable del Padre.

No son pocos los estilitas que se propusieron conformar una escuela del discipulado en torno al Maestro desde el silencio, la vida comunitaria y el trabajo. Aquí basta mencionar un ejemplo para dar cuenta de esta realidad. Entre los antiguos estilitas fundadores de monasterios se menciona a Lázaro del Monte Galesión, del siglo XI, proveniente de la antigua ciudad de Magnesia del Meandro, en Turquía. Su biografía fue escrita por un discípulo suyo, llamado Gregorio el *kellarita*, poco después

de su muerte en el año 1053, y reelaborada por Gregorio II, patriarca de Constantinopla, a finales del siglo XIII. De él se conoce que abandonó la casa natal después de terminar su educación primaria, marchó a Atalia con la intención de convertirse en monje y, años después, fundaría tres monasterios en el monte Galesión, cerca de Éfeso, conformados por celdas individuales, aunque él asumiría la vida estilita, viviendo sobre varios pilares hasta su muerte (BHG 979-980e; Kazhdan, 1991; Greenfield, 2000; Narro, 2019). Fue el ejemplo de vida y las enseñanzas de Lázaro las que contribuyeron a fomentar el monacato, en una época en que se fue suscitando entre los fieles el deseo de consagrar la vida entera a Dios, y así se convirtió en modelo de contemplación, recogimiento y penitencia para quienes adoptaron sus directrices en la configuración de las comunidades que fundó.

Lo expuesto en este apartado, debe llevar a pensar en las gracias teológicas que pueden extraerse de un estudio dedicado sobre la vida y obra de los estilitas; sin lugar a dudas, es posible volver a sus escritos entregados a modo de testamento espiritual y de testimonio, como un legado digno de investigación en la academia. Muchos otros detalles sobre la promoción de la fe, la liturgia y el monacato —que no están en esta reflexión— se pueden encontrar en las biografías de otros estilitas, algunos más conocidos que otros, tanto de oriente como de occidente, aunque de este lado del mundo solamente se conozca a Walfroy de Trier, mencionado en el libro octavo de la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours (1974). Son innumerables los conocimientos que estos anacoretas le han regalado, no solamente a Maxime en su opción por la vida estilita, sino a la teología en general, por lo que se requiere profundizar asiduamente en la vida y obra de cada uno, si se quiere hacer una investigación patristica responsable en el presente siglo.

Estudiar a los estilitas no hace parte de una “moda teológica”, en el sentido de que se profundizan en cuanto esté en boga por una tendencia académica, o porque algún teólogo o escuela en particular suscite la investigación. Estos maestros y maestras de la ascética, la mística, la contemplación y la mortificación se constituyen en piezas vitales de la Tradición cristiana, a la par de los Padres de la Iglesia y de los primeros teólogos escritores cristianos, como Orígenes y Tertuliano. Ver en ellos la lucidez de un cristianismo que fue madurando en su apertura a la revelación dada por Jesucristo, significa valorar el estilismo como una escuela teológica de la Iglesia antigua, donde se aprendía a orar, a ser discípulo, a hacer silencio y a buscar incansablemente lo que agrada a

Dios, no solamente desde el rechazo libre y voluntario de los placeres sensuales y superficiales, sino también, a partir de la escucha de su Palabra para llevar a otras personas a la salvación y al verdadero conocimiento de la Verdad (cf. 1Tm 2,4). Esta escuela teológica no ha cerrado sus puertas, y sigue invitando a más cristianos valientes para que, al igual que Maxime, se matriculen sin importar los esfuerzos y sacrificios que esto represente, con tal de perseverar en la columna hasta lograr el título más importante para la vida espiritual y terrenal: la posesión plena de Dios.

Conclusiones

Se han podido presentar los testimonios de aquellos estilitas que han inspirado la vocación de Maxime, y que pueden iluminar el quehacer académico del teólogo enfocado en los estudios patrísticos para profundizarlos y extraer de ellos los conocimientos más apremiantes dentro de sus investigaciones. El camino sigue abierto, no solamente dentro de la academia y las facultades de teología, sino también en el corazón de aquellos creyentes que, como Maxime, se dejen interpelar por el Señor, permitiéndose ahondar en sus compromisos bautismales, para optar por su seguimiento, sea en la vocación que sea, con tal de que nunca falte la radicalidad que Jesús siempre pidió a sus discípulos para que estuvieran con Él de manera auténtica.

Para nadie es un secreto que asumir esta forma de vida espiritual es un desafío que comporta serias dificultades. Lo fue para los estilitas de antaño, pero también para Maxime. Las últimas noticias sobre este monje georgiano indican que, debido al deterioro de su salud, se vio obligado a descender del pilar, pasando el resto de sus días en una de las casas que fue construida debajo de la elevada roca (Damestoy, 2021).

Quien ha tenido la oportunidad de investigar un poco sobre estos personajes, lo ha hecho con el ánimo de indicar que no se puede pasar de largo en los cursos de Patrística y de Historia de la Iglesia Antigua cuando apenas se mencione el estilismo como otro tipo de anacoretismo, a la par de los reclusos, los vagabundos, los pastores y quienes habitaban en grutas, chozas y cavernas (Colombás, 1998). Encima de esas columnas vivían teólogos y teólogas que encontraron en las alturas solitarias, la fuente de la sabiduría, esa que no les fue arrebatada por las contrariedades de la gente, las inclemencias naturales, o las incomodidades corporales, porque supieron entender en el silencio, lo esencial de la Revelación, estar cerca de Dios, tanto física como espiritualmente, en esta vida y en la futura.

Referencias

- Colombás, G. (1998). *El monacato primitivo* (segunda edición). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cozza L. (1871). *Patrum nova bibliotheca*, vol. 8. Typis Sacri Consilii Propagando Christiano Nomini.
- Damestoy, C. (2021). La excepcional iglesia construida en las alturas por un monje de oscuro pasado. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/la-excepcional-iglesia-construida-en-las-alturas-por-un-monje-de-oscuro-pasado-nid24042021/>
- Delehaye, H. (1907). Saints de Chypre. *Analecta Bollandiana*, 26, 161-301. <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.02742>
- Delehaye, H. (1908). Les femmes stylites. *Analecta Bollandiana*, 27, 391-392. <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.01864>
- Delehaye, H. (1923). Les saints stylites. Société des Bollandistes. *Subsidia Hagiographica*. 14.
- Ene D. V., E., (2021). The Symbolism of the Ladder of Spiritual Ascent by St. John Climacus: text and image. *Analele Stiintifice ale Universitatii Alexandru Ioan Cuza, Iași*, 26 (2), 35-61.
- Evagrio Escolástico (2011). *Histoire ecclésiastique*. Éditions du Cerf.
- Greenfield, R. (2000). *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh Century Pillar Saint*. Dumbarton Oaks Pub Service.
- Gregorio de Tours (1974). *The History of the Franks* (trad. por Lewis Thorpe). Penguin.
- Gregorio Nacianceno (1862). S. Gregorii Theol. Carminum Liber II. Historica. Sectio II. Poemata quae spectant ad alios. En Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 37, pp. 1452b-1600. Universidad de Harvard.
- Hayman H., (1973). The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew. En *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), Peeters.
- Kazhdan, A. (ed.) (1991). Lazaros of Mount Galesios. En *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol 2, p. 1198. Oxford University Press.
- Kirschbaum, E. (1990). *Herausgegeben von Wolfgang Braunfels, Lexikon der christlichen Ikonographie. Erster bis Achter Band*. Herder.
- Llorca, B. (1976). *Historia de la Iglesia Católica, tomo I: Edad Antigua - La Iglesia en el mundo grecorromano*, 5ta ed. BAC.
- Makarios (1998). *The Synaxarion: The Lives of the Saints of the Orthodox Church*, vol. 1. Holy Convent of the Annunciation of Our Lady.

- Narro, A. (2019). Sueños y visiones iniciáticas en las vidas de los santos estilistas. *Revista de Estudios Bizantinos*, 7, 33-53.
- Nolan, S. (2013). Getting closer to God: Meet the monk who lives a life of virtual solitude on top of a 131ft pillar and has to have food winched up to him by his followers. En *Daily Mail*. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2384040/Maxime-Meet-monk-lives-life-virtual-solitude-131ft-pillar.html>
- Palmer, S. (2014). *La vida sobre una columna. Vida de Simeón Estilita. Antonio. Vida de Daniel Estilita*. Anónimo. Editorial Trotta.
- Patlagean, E. (1976). L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance. *Studi Medievali*, 3, (17.2), 597-623.
- Robertson, J. (1858). *Christian History/History of the Christian Church*, vol. 2. J. Murray.
- Simeón el Joven (1865). Epistola S. Simeonis ad Justinum Juniorem. En Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 86, II, pp. 3216-3220. Universidad de Michigan.
- Société des Bollandistes (ed.) (1909). *Bibliotheca hagiographica graeca (BHG), editio altera emendatio*. Société des Bollandistes.
- Société des Bollandistes (ed.) (1910). *Bibliotheca hagiographica orientalis (BHO)*. Société des Bollandistes.
- Teodoreto de Ciro (1864). XXVI. Symeones. En Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 82, pp. 1463-1483. Universidad de Harvard.
- Thurston, H. (1912). St. Simeon Stylites the Elder. En *The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/13795a.htm>
- Van den Ven, P. (1962). *La Vie ancienne de S. Syméon le jeune (521 - 592)*, vol. 1. Société des Bollandistes.
- Van den Ven, P. (1970). I Vie et conduite de notre saint Père Syméon du Mont Admirable. En *La Vie ancienne de S. Syméon le jeune (521 - 592)*, vol. 2, pp. 1-248. Société des Bollandistes.
- Vanderstuyf, F. (ed.) (1916). *Vie de Saint Luc le Stylite (879-979)*. Éditions Brepols.

**Narrativas apocalípticas
y la construcción del superyó:
un análisis freudiano de la identidad moral
en el judaísmo enóquico
desde el Libro de los Vigilantes de Enoc**

**Apocalyptic narratives
and the construction of the superego:
a Freudian analysis of moral identity
in Enochic Judaism
from the Book of the Watchers of Enoch.**

Fecha recibido: 12/06/2025 - Fecha publicación: 29/07/2025

Harold Yesid Gereda Santander'

Resumen

El presente artículo busca comprender la influencia de la narrativa apocalíptica del Libro de los Vigilantes de Enoc en la construcción de la identidad moral y el superyó en la comunidad judía enóquica a través de la hermenéutica analógica. Para ello se analizan las narrativas apocalípticas, específicamente el Libro de los Vigilantes, teniendo presente todas sus partes, así como el contexto en el cual se desarrolla. Posteriormente, se analizan y relacionan los conceptos de superyó, mecanismo de defensa y la identidad moral con el texto apocalíptico; esto con el objetivo de identificar y analizar las formas en las que dicha narrativa influyó en la construcción de la identidad moral. Finalmente, en la relación planteada, la comunidad enóquica expresa a través de sus narrativas, preocupaciones, miedos, deseos, ansiedades y crisis presentes en su contexto, así como una necesidad de construir una identidad moral judía amenazada, debido a la opresión helenista de su tiempo.

¹ Especialización en Docencia Universitaria, Filosofía, Teología, Universidad Católica Luis Amigó. Profesor del Vicariato Apostólico de Inírida. Correo electrónico: hayegesa@live.com

Palabras clave: Psicoanálisis, Libro de los Vigilantes, Superyó, Identidad moral, judaísmo enóquico.

Abstract

This article seeks to understand the influence of the apocalyptic narrative of the Book of the Watchers of Enoch on the construction of moral identity and the superego in the Enochic Jewish community, through analogical hermeneutics. To this end, apocalyptic narratives—specifically the Book of the Watchers—are analyzed in their entirety, along with the context in which they developed. Subsequently, the concepts of superego, defense mechanisms, and moral identity are examined in relation to the apocalyptic text, with the aim of identifying and analyzing the ways in which this narrative influenced the construction of moral identity. Finally, the study concludes that, through this relationship, the Enochic community expresses in its narratives the concerns, fears, desires, anxieties, and crises present in its historical context, as well as the urgent need to construct a threatened Jewish moral identity in response to the Hellenistic oppression of its time.

Keywords: Psychoanalysis, Book of the Watchers, Superego, Moral identity, Enochic Judaism.

Introducción

Dentro del judaísmo enóquico, los textos apocalípticos han desempeñado un papel fundamental en la formación del pensamiento, las creencias y la identidad de la comunidad. Así mismo, ayudaron a promover una respuesta resiliente ante las adversidades acarreadas por los diversos hechos históricos de su tiempo (Blanco, 2013, p.56).

Según Piñero (2007), “Los apocalipsis, tal como los leemos hoy, no son el reflejo sencillo de un trance visionario, sino un producto literario, confeccionado en la paz de un escritorio [...] Un apocalipsis es, pues, un producto literario [...]” (p. 15). Esto nos permite afirmar que la apocalíptica judía no se construye de un día para otro como fruto de un momento sin relación contextual, política, social o cultural; todo lo contrario, los textos apocalípticos son un recurso literario que, en cierta medida, ayudaron a transmitir mensajes, enseñanzas o preocupaciones de la comunidad. También promovieron un respeto por la autoridad religiosa, un reconocimiento de la identidad, una respuesta escatológica

y una construcción firme de la fe en Dios, por medio del reconocimiento del error y la confianza manifestada en la resiliencia del pueblo ante las adversidades.

Los textos apocalípticos judíos permiten conocer el contexto del pueblo, las expectativas sociales, políticas y, de cierta forma, el pensamiento moral de la comunidad; esto puede conocerse desde la estructura del texto apocalíptico y el mensaje que transmite dentro de la carga simbólica y profética (Blanco, 2013, p. 57). Desde este punto, se reconoce que los textos apocalípticos judíos conservan una estructura característica detallada por Blanco (2013) y Piñero (2007), a la que se ha llamado *narrativas apocalípticas*; estas presentan una vía que permite comprender las bases morales en respuesta a una resiliencia, corrección y aceptación, leída generalmente desde un sentido escatológico.

Las narrativas apocalípticas constituyen un papel de formación y configuración de dicha normatividad, por esto buscan mantener la estructura e historia de la comunidad y, en un sentido interdisciplinario, buscan regular el miedo y la ansiedad del pueblo mediante un lineamiento con las expectativas sociales o, en otras palabras, influye en el comportamiento y la construcción del superyó, visto este último como una estructura psíquica que ayuda a la interiorización de las normas.

Dentro de la teoría freudiana, el superyó se concibe (a grandes rasgos) como una estructura psíquica encargada de regular el comportamiento humano a través de la interiorización de las normas, esto se produce luego de una socialización y cuidado, dado en primera instancia por los cuidadores o padres. Esta estructura busca enfocar al ser humano en un correcto cumplimiento de lo socialmente establecido, llevando esta instancia moral y normativa a la estructura interna del individuo; de este modo, el hombre replica y lleva para sí, aquello externo visto como ente de control y regulador. Se debe aclarar que, para Freud (1991c), el superyó, al igual que el Ello, presenta intenciones egoístas que tienen como objetivo acercar al ser humano a su máxima concepción de perfección.

El concepto de superyó descrito, puede tomarse como punto de partida interdisciplinar con las narrativas apocalípticas, las cuales juegan un papel formador en el judaísmo enóquico. Algunas de estas narrativas buscan explicar lo religioso desde el contexto sociopolítico (como el caso de Daniel), influyendo directamente en la visión del mundo, el comportamiento y la construcción de la identidad moral. Esta última se analizará con detalle en el Libro de los Vigilantes, tomado como ejemplo práctico de la relación interdisciplinar para esta investigación. Por medio

del análisis se pretende plantear una influencia en la construcción del superyó y la moral del judaísmo enóquico; así mismo, se busca consolidar una vía de conocimiento en donde se revelen detalles, características, formas de pensar y estructuras psíquicas que, en última instancia, permitan comprender de manera humana la comunidad judía enóquica.

El citado Libro de los Vigilantes, hace parte de la primera sección del pentateuco enóquico y se toma como punto de referencia dada su estructura, su carácter apócrifo y su temática apocalíptica. Cada una de estas secciones del texto eran fragmentos de orígenes diferentes que fueron recopilados y unidos posteriormente. Los textos y tradiciones más antiguas pertenecen al libro astronómico y al Libro de los Vigilantes (ambos se remontan al siglo III a. C.).

Debe aclararse que dentro de las narrativas apocalípticas, existe una amplia variedad de textos y fragmentos que van, desde los canónicos contenidos en las sagradas escrituras, como lo son Daniel, Isaías, Ezequiel, Zacarías, Joel, entre otros. Hasta los apócrifos del Antiguo Testamento, como lo son los libros de Enoc, Abraham, Baruc, los Doce Patriarcas, entre otros. El libro de los Vigilantes trata temáticas como los viajes celestiales de Enoc, la caída de los ángeles (llamados Vigilantes), el diluvio y las visiones. Un análisis, mediante la hermenéutica analógica, permitirá plantear una influencia en la comunidad judía frente a la construcción de una identidad moral que, posteriormente, se relacionará con el concepto del superyó psicoanalítico.

La moral tratada en la investigación se configura a partir del concepto del superyó, entendido como la instancia encargada de la construcción moral, en donde se representan las normas, valores y las prohibiciones que buscan conducir al individuo a un ideal. En el Libro de Enoc, el superyó se entiende como un ente regulador que exige de manera severa el cumplimiento de sus ideales, como un imperativo moral. Debido a ello, el concepto de moral tratado aquí se rige por las demandas del superyó, considerado dentro del esquema, como conciencia moral (Freud, 1991b), aquella capacidad de discernir entre lo permitido y lo no permitido.

La moral de la comunidad judía se basa en la tradición religiosa, por consiguiente, la moral que intenta promover el texto es divina, dada por Dios, con mandamientos claros de lo que es permitido y lo que no. Sin embargo, para la investigación se trabajó la moral bajo lo aceptable y lo no aceptable, dentro de la construcción del superyó freudiano, que no postula una lista o tradición única, puesto que, se relaciona directamente con el contexto del individuo o comunidad en particular.

El concepto de identidad moral trabajado en la investigación se entiende bajo dos puntos esenciales; por un lado, depende enteramente de la internalización moral dual, la cual busca llevar al individuo al ideal del yo, y a su vez, busca castigarlo; esto, en el caso de no cumplir sus demandas. Ahora bien, para que surja la identidad, el individuo debe asumir dicha internalización constituyéndola como suya. Así, el hombre, motivado por la moral asumida desde su identidad, permite que esta guíe su entorno, decisiones, percepciones, pensamientos, entre otros. De esta manera, toda la vida del individuo o comunidad se ve permeada por la internalización, llegando a constituirse como identidad moral.

Las narrativas apocalípticas judías pueden plantear un escenario teológico, social, político, cultural, demográfico, etnológico y —como ya se ha podido dilucidar— también moral e interdisciplinar; esta vía permite abrir una línea de investigación rica, gracias a una mirada holística del contexto de la comunidad judía, explicando su comportamiento, utilizando los mismos recursos y narrativas que han dado a conocer aspectos históricos, teológicos o espirituales de la comunidad. Por tanto, resulta necesario profundizar en esta relación interdisciplinar entre las narrativas apocalípticas judías y la corriente psicoanalítica, a fin de comprender aspectos esenciales de la comunidad no vistos desde lo teológico, histórico, cultural o sociopolítico, así mismo, permitir la construcción e integración de ambas áreas, abriendo un espacio interdisciplinar.

La propuesta investigativa se centra en un marco interdisciplinar que combina tres ámbitos puntuales: 1. La narrativa apocalíptica judía del Libro de los Vigilantes; 2. El concepto de superyó de la teoría psicoanalítica freudiana, y 3. El método de la hermenéutica analógica, por medio del cual se busca comprender la influencia de la narrativa apocalíptica en la formación de la identidad moral y el superyó en la comunidad judía. Para ello se identifican, en primera instancia, las formas en las que la narrativa apocalíptica del Libro de los Vigilantes influyó en dos puntos específicos: la formación de la identidad moral y el superyó en la comunidad judía.

En un segundo momento, y gracias a la identificación inicial, se analiza cómo la narrativa apocalíptica dentro de la cultura judía ha sido utilizada, en aspectos generales, para la construcción de la identidad moral de la comunidad.

De este modo, el problema investigativo que se plantea aquí se fundamenta en la pregunta por la influencia de las narrativas apocalípticas en la formación de la identidad moral y el superyó de la comunidad judía. Se intenta consolidar cómo este relato apocalíptico se convirtió

en un medio de manifestación de los diferentes valores, normas y formas de pensar, permitiendo forjar un instrumento ideológico que buscó la continuidad, imposición o preservación de ciertas normativas que consolidan la identidad moral de la comunidad judía, motivando la conservación de ciertas dinámicas de poder que fueron aceptadas y promovidas por el ámbito religioso.

En esta investigación se toma, principalmente, la colección de Amorrortu de las obras de Freud, siendo este el cuerpo de fuentes primarias del enfoque psicoanalítico descrito. De igual forma, se trabaja con textos relacionados con las narrativas apocalípticas, especialmente centradas en investigaciones sobre el libro de Enoc; en este sentido, se analizan los aportes de Blanco (2013), Piñero (2007), García y Curcó (2002), Vielahuer (1991), Carbullanca (2021), entre otros. De igual forma, se explora una serie de artículos, libros y tesis que tratan este tema, ya sea de manera directa o indirecta.

Fueron escogidos sesenta documentos en total, que buscan orientar la respuesta a la pregunta de investigación. Dentro del cuerpo psicoanalítico se analizan conceptos como el superyó, la represión, la construcción de identidad y los mecanismos de defensa. Cabe aclarar que el campo específico que se analiza, no ha sido explorado exhaustivamente, por ende, las fuentes tratadas aquí sientan las primeras bases para una intersección entre los conceptos y teorías psicoanalíticas y el lenguaje simbólico y literario de las narrativas apocalípticas del libro de Enoc, de allí que el marco teórico no considere investigaciones que traten el tema.

Entre las fuentes secundarias de esta investigación, se incluye una diversidad de artículos y tesis con los que se busca explorar los conceptos adicionales tratados a lo largo de la investigación, como lo son el método de hermenéutica analógica, las interpretaciones dadas a los conceptos freudianos, y las relaciones encontradas entre el psicoanálisis y la teología, entre otros. Gracias a estas fuentes se hallaron investigaciones que resultaron pertinentes para entender la relación entre estas áreas.

Para su realización, la investigación adoptó el enfoque metodológico llamado hermenéutica analógica, teniendo presente su excelente capacidad para mediar entre las hermenéuticas equívocas y unívocas (Beuchot, 2022). Mediante este enfoque, se buscó generar un punto de equilibrio liderado por el rigor interpretativo y el proceso dialéctico, en donde el investigador se relaciona con las partes y con el todo de los diferentes textos, evitando conclusiones unívocas o equivocadas. La determinación de este enfoque se plantea por el mismo objetivo y temática de la investigación, siendo el

objeto de estudio los textos apocalípticos y su mirada psicoanalítica en función de entender el aspecto moral de una comunidad en específico.

Debe recordarse que las narrativas apocalípticas no solo requieren ser leídas desde la perspectiva teológica, histórica y cultural, sino que esto exige entender la estructura psíquica del escritor; así pues, la hermenéutica analógica resulta necesaria, porque promueve una lectura contextual y simbólica del texto. Según Quintana (2020, p. 78), uno de los primeros pasos para la interpretación hermenéutica es el análisis del contexto histórico, el cual permite la sensibilización de la historia. De igual forma, el investigador debe revisar constantemente las estructuras que lo rigen al momento de interpretar, pues ese diálogo entre el texto y el investigador, debe permitir el juego hermenéutico.

Ahora bien, dentro de la hermenéutica analógica se tienen presentes las diversas interpretaciones de las narrativas, siempre resaltando el contexto y la proximidad al significado del texto (Beuchot, 2022, p. 13). En este caso particular, se tuvo presente el contexto teológico, el entorno sociocultural y las intenciones detrás de la composición del texto, siempre resaltando que dichas interpretaciones están sujetas a un proceso de relación entre las áreas de psicoanálisis y teología, que busca dar respuesta a la pregunta de cómo influyó la narrativa apocalíptica del Libro de los Vigilantes de Enoc en la construcción de la identidad moral y del superyó en la comunidad judía enóquica.

Narrativas apocalípticas judías y el Libro de los Vigilantes de Enoc

La narrativa apocalíptica judía cuenta con unas características definidas según Vielhauer (1991, p. 499), que permiten analizar elementos que la identifican, como lo es la pseudonimia, la presencia de visiones, el lenguaje figurado, el desciframiento, la sistematización, la parénesis, la plegaria, entre otros. Cada uno, permite desarrollar su contenido compuesto por un objetivo y un mensaje dirigido a la comunidad judía. Dicho contenido busca comprender el contexto donde se presenta, la vida de la comunidad y las preocupaciones del profeta. Por esta razón, la narrativa no está separada de su contexto, pues parte de él para exponer las diferentes problemáticas que afectan al pueblo a través del lenguaje apocalíptico.

La relación de los apocalipsis con los problemas existenciales de la comunidad, aparece con mayor claridad en las numerosas oraciones que se encuentran en estas obras. La plegaria ejerce a veces la simple función de pedir la explicación de lo ocurrido, y sobre todo, la tarea de

formular las preguntas que angustian al vidente, al contrastar la promesa divina y la realidad histórica (Vielhauer, 1991, p. 501).

Tal como lo indica el autor, la narrativa apocalíptica judía está relacionada con los problemas existenciales y el contexto en donde se desarrolla, por tal motivo, la narrativa no es solo un registro de eventos futuros o catastróficos, sino que busca explicar y dar sentido a eventos posiblemente perturbadores, en donde se revela una situación vivida por la comunidad (o por los ojos del escritor), reflejando problemas sociales o personales presentados.

Así, pues, la narrativa reconcilia y entiende dos puntos fundamentales, por un lado, la realidad adversa y presente de la comunidad y, por otro, la promesa divina que reconforta. Se podría decir, en este caso, que las plegarias y exhortaciones presentes en la narrativa son esa voz, en forma de eco, que refleja los deseos más profundos del escritor o comunidad.

La narrativa no debe quedarse en un registro o serie de eventos futuros, pues refleja una lucha, tanto interna como colectiva, por comprender los desafíos presentes de los creyentes, en donde se abordan situaciones más allá de lo histórico, mostrando aspectos sociales o existenciales. Ahora bien, la expectativa futura, característica de la narrativa, generalmente mostrada por un nuevo mundo o la promesa divina de una tierra en calma posterior a la catástrofe, puede llegar a relacionarse con un anhelo de cambio y redención de las fallas cometidas, proyectando la esperanza añorada y la calma de las frustraciones presentes del contexto.

Narrativa apocalíptica: El Libro de los Vigilantes de Enoc (1-36)

Para este apartado de análisis del texto del Libro de los Vigilantes de Enoc, se tienen presentes los estudios realizados por García y Curcó (2002), Blanco (2013), Piñero (2007), Pikasa (1999) y, principalmente, la tesis doctoral de García (2018).

El Libro de los Vigilantes es la primera sección del libro de Enoc, considerada la más significativa, debido a la relación con los relatos presentes en el Génesis y la explicación de los ángeles caídos. Esta sección contempla los capítulos 1 al 36, y según la autora, podría dividirse en varios puntos esenciales.

El libro inicia con unas palabras de Enoc, como ocurre en Deuteronomio 33, anunciando un aspecto profético desde la fase inicial, además de contar con un tinte de anticipación respecto a lo que ocurrirá con aquellos que transgreden la ley. Esta introducción

escatológica busca demarcar un contexto apocalíptico posteriormente desarrollado en el libro, así como enfatizar entre lo que es propio de la ley y aquello que está desviado del camino; por lo que, la estructura es lógica al continuar evidenciando un distanciamiento de lo correcto, en donde lo humano ha abierto una ruptura con lo moral y, claro está, también con lo espiritual, que es parte esencial del escrito. Esta ruptura moral buscará ser visibilizada, castigada y corregida a lo largo del libro, por esta razón, la carga moral del texto está expuesta desde la primera parte, la cual culmina con una serie de bendiciones que tendrán aquellos elegidos y unas maldiciones que caerán sobre los que no siguen el camino recto.

Ahora bien, se continúa la segunda parte con los capítulos 6 al 11, que suele categorizarse como el núcleo del libro, al relatar la historia de los Vigilantes (ángeles) y la transgresión realizada. Es curioso mencionar que, para esta segunda parte, aún no aparece Enoc como protagonista, hecho que suele ser relevante teniendo presente el núcleo del libro, así como la aparición de dos ángeles significativos para la narrativa, Semyaza y Azazel. De igual manera, aparece la intervención de arcángeles por parte de Dios, que desarrollan una serie de acciones, como anunciar, encadenar, destruir y encarcelar a los ángeles rebeldes. En esta segunda parte, los Vigilantes son liberados por Semyaza y Azazel, quienes son acusados de provocar el mal en el mundo, tomar esposas humanas, engendrar gigantes y revelar conocimientos prohibidos a los hombres.

Semyaza y Azazel, suelen identificarse como ángeles rebeldes, donde el primero es identificado como líder principal, mientras que el segundo se le reconoce por ser instigador en la corrupción hacia la humanidad, además de variar su nombre dependiendo de la traducción. Según García (2018), esto da cuenta de las diferentes traducciones textuales que se pudieron presentar en la historia. El relato continúa y aclara que la tierra clama tras tanta violencia y derramamiento de sangre, por ello, intervienen cuatro arcángeles por parte de Dios. Uriel es el primero y se encarga de advertir sobre el diluvio; continúa Rafael el cual recibe la orden de encadenar a Azazel y, posteriormente, arrojarlo bajo las rocas hasta el día del juicio; en un tercer momento aparece Gabriel y se encarga de destruir a los gigantes, y, por último, aparece Miguel, quien encarcela al líder, Semyaza y a los Vigilantes restantes, durante las setenta generaciones mencionadas, para, posteriormente, volver a enfrentarse en el juicio final.

En la tercera parte, compuesta por los capítulos 12 al 16, entra Enoc como protagonista. Aquí la narrativa cambia a primera persona y Enoc

toma la posición de portador y anuncia el destino a los Vigilantes. Él se presenta como intermediario divino, quien viene a anunciar el orden y las consecuencias. En cierta medida, es quien trae la carga moral frente a la ruptura de la primera parte. Con relación al tema de los gigantes, esta sección detalla que sus espíritus son inmortales y, permanecerán en la tierra aun después de destruidos físicamente, con el objetivo de dar explicación al mal después del diluvio y del castigo divino.

En la cuarta parte, que comprende los capítulos 17 al 36, se narran los viajes realizados por Enoc en los diferentes lugares terrenales y celestiales, aquí también se narran las visiones y revelaciones que giran en torno a las bendiciones y maldiciones relatadas en la primera parte. En este apartado aparece mencionado el lugar de los justos y el de los impíos; también el seol, el árbol del bien y del mal, así como el árbol de la vida. Vuelve nuevamente a las advertencias, pero esta vez se centra en la idolatría. En los capítulos 19 y 20 pasan dos cosas llamativas: aparecen más arcángeles (siete), y se describen funciones específicas que deben cumplir. Al parecer, el autor buscaba explicar la estructura o jerarquías celestiales.

En el capítulo 19, aparece el papel de las mujeres y sus malas prácticas, con respecto al maquillaje y a la incitación. Al parecer, el autor del libro busca culpar a las mujeres de caer en la transgresión, porque incitaron a los ángeles a tener relaciones; esto como respuesta al atractivo tras embellecerse. Este acto resulta llamativo porque refleja cierta helenización de las mujeres frente a la tradición judía que se practicaba; pareciera que las mujeres de la época eran influenciadas por otro tipo de culturas, y el autor enfatiza este aspecto incluyéndolo en las prohibiciones dadas por Dios.

Contexto del libro de los Vigilantes de Enoc

El libro de los Vigilantes, es la primera sección del libro de Enoc, que surge en un periodo de fuerte influencia helenista, como lo sugiere el apartado de la idolatría y de las mujeres. Las tensiones socioculturales del contexto fruto de la Grecia del Mediterráneo Oriental, eran contundentemente marcadas, así lo afirma Blanco (2013), quien sugiere que tal entorno produjo un sincretismo religioso, afectando seriamente las creencias y prácticas religiosas de las culturas de su momento, como lo fue la comunidad judía (enóquica en este caso).

La obra habla directamente de los pecados y de la contaminación religiosa a la que fueron expuestos los judíos, pero también aborda las

figuras de autoridad de la época, como siempre lo han sido los sacerdotes, indicando que las transgresiones eran tantas que incluso había permeado a la rama sacerdotal, tal como lo resalta Suter (1979), citado por García (2018).

Este libro de los Vigilantes viene marcado entonces por un periodo de helenización, decadencia de valores y, como se afirma en la primera parte de la sección anterior, decadencia de la identidad moral, que al parecer, había sufrido el pueblo judío como fruto de la opresión a la que eran expuestos. Esto puede afirmarse tomando varios puntos clave del libro; por una parte, se encuentra la caída de los ángeles con un conglomerado de conocimientos prohibidos y relaciones no permitidas con mujeres judías. Estos hechos pueden entenderse desde el contexto de la cultura helenista, permitiendo el intercambio no solo cultural y religioso, sino también el relacional. En consecuencia, las mujeres judías eran seducidas por esta cultura que arrastraba una serie de conocimientos (helenísticos) y costumbres de embellecimiento.

La comunidad enóquica expresa, por medio de la construcción de este apocalipsis, las preocupaciones que le ocurrían en su momento. Cabe aclarar que es posible que este libro utilizara fuentes adicionales para su construcción, pero que el objetivo esencial, aparte de ser un mensaje divino y de construir la identidad religiosa, también buscó que el lector judío se preguntara por la relación directa de las acciones y transgresiones que estaba realizando, de este modo, no solo planteaba un escenario apocalíptico futuro, sino que cuestionaba sus acciones del presente, asimilando la posible llegada del juicio final. Ahora bien, la comunidad enóquica también buscaba dar respuesta al origen del mal y, como es lógico, la respuesta en forma de justicia divina (Piñero, 2007).

Entendiendo este contexto, se puede afirmar que el libro apocalíptico de Enoc y la primera sección del Libro de los Vigilantes, no solo narra una visión, conflicto espiritual o denuncia de las transgresiones antes de la llegada del juicio final, sino que también busca reflejar, de una manera interesante, las problemáticas culturales y religiosas de su tiempo; asimismo lo señala Hernández (2023) al encontrar rastros históricos en su trabajo sobre el Apocalipsis de Abraham, “En el caso del ApAbr, este también responde a un contexto histórico determinado: la crisis vivida después de la caída de la primera dinastía romana (Julio-Claudia).” (p. 66). Las narrativas apocalípticas se convierten en una ventana que ayuda a comprender el contexto, la cosmovisión y las problemáticas de la comunidad que escribe. En este punto también concuerda Vielhauer (1991) al afirmar

que, los textos apocalípticos también dan respuesta a una necesidad de la comunidad, además de servir de orientación, consuelo y de búsqueda de sentido (existencial y religioso); de igual forma, estas mismas narrativas apocalípticas tienen la característica de conservar “universos simbólicos que permiten a las comunidades mantener vivos sus mitos y símbolos culturales en medio de situaciones adversas” (Londoño, 2009, p. 9).

El Libro de los Vigilantes también maneja una confrontación entre aquellos que cumplen lo establecido (justos) y aquellos que son transgresores (pecadores), esta idea de dualismo da a entender que dentro de la comunidad enóquica, seguramente, existía alguna lucha entre conservar la identidad judía y dejarse influenciar por el helenismo. Dicho dualismo lo señala Vielhauer (1991) en su texto refiriéndose al conflicto entre el bien y el mal; esto tiene especial sentido desde la carga moral asumida por Enoc, en donde, como protagonista, enfatiza las recompensas y los castigos, queriendo instaurar en los lectores esta dualidad que les permitiría corregir sus actos del presente por medio de la esperanza, misericordia y justicia de Dios.

Construcción de la identidad moral en la comunidad judía

Concepto de identidad moral

Resulta complejo hablar de identidad moral desde el psicoanálisis, especialmente si se tiene presente que el término no es tratado directamente por Freud, sino que surge a raíz de la relación planteada entre el yo y el superyó. A esto se le conocerá como identidad moral. El superyó se entiende como la parte que interioriza las prohibiciones, leyes y normas, convirtiéndose en la voz que forma un juicio y controla el comportamiento del yo, evaluando constantemente lo que el individuo hace, sin la necesidad de ser vigilado de forma externa (Freud, 1991c; Fagliano, 2023; Pérez, 2019). Ahora bien, existe un proceso mediante el cual, el ser humano logra identificarse con este contenido de normas, leyes y prohibiciones que ya interiorizó; por ende, no es solo el superyó actuando como un ente de vigilancia, sino que el ser humano se identifica con aquello que ha llegado a interiorizar.

Esta instancia psíquica que Freud (1991c) llamó superyó y la cual define como “[...] la agencia representante de nuestro vínculo parental.” (p. 136). Hace referencia a la figura de autoridad de los padres y, posteriormente, será extendida a las normas, leyes y expectativas sociales

(Mejía, 1998; Negro, 2012). Esta estructura es importante al momento de entender la conciencia moral que se desarrolla en el individuo. El superyó se convierte en el ente que vigila y dirige el comportamiento y la conducta, procurando que estas vayan acordes a los estándares aceptados socialmente (Freud, 1991b; León, 2012). De este modo, la identidad moral toma sentido para el individuo, en la medida que la conciencia moral (su capacidad para discernir) recurre a los ideales, normas y prohibiciones que, a su vez, constituyen un pilar fundamental del mismo. Esto quiere decir que el individuo asume estos ideales y prohibiciones como suyos, por ello, buscará defender su ideal moral, pues forma parte de su identidad.

En palabras de Fagliano (2023), el superyó, se convierte en el ideal del yo y desarrolla una estructura que busca la internalización moral, en donde estarán representadas las expectativas morales, los ideales sociales, pero también las prohibiciones, normas y leyes dada por la figura de los padres y el ámbito social. El superyó, con esta estructura, tiende a relacionarse e influir de manera directa con la autoestima, pues cuenta con la capacidad de generar sentimiento de culpa cuando una acción realizada no va acorde a los estándares allí establecidos (Pérez, 2019). El superyó es más complejo de lo que se piensa, puesto que el proceso de internalización moral genera una estructura dual y una influencia en la identidad. Por un lado, el superyó se convierte en un guía moral que modera las conductas y comportamientos, mientras que, por otro, suele ser un ente castigador y severo al momento de corregir una conducta o comportamiento realizado fuera de los estándares establecidos (Jaramillo, 2010).

La identidad moral planteada aquí se relaciona de manera directa con dos factores: el primero depende de la internalización moral que suele ser dual y va ligado a una tensión constante entre lo que se desea (ideal normativo del yo) y el castigo, este último representado por el sentimiento de culpa, el cual recae en el individuo y genera un conflicto entre el yo, las normas internalizadas y la acción cometida; para que surja la identidad moral debe aparecer otro factor fundamental y es, precisamente, la apropiación, es decir, asumirla como parte de lo que constituye al individuo; así, tanto su entorno, como sus acciones, percepciones, decisiones y toda la vida en general, se ve permeada por la internalización moral del superyó (Negro, 2012).

Primeros aspectos de la influencia del apocalipsis en la identidad moral

El Libro de los Vigilantes de Enoc presenta varias temáticas, a saber, el origen del mal, la rebeldía, el libre albedrío, el castigo y la justicia divina, la responsabilidad frente a los actos cometidos, entre otros. Cada una de estas narrativas responde, no solo, a las cuestiones de contexto previamente explicadas, sino que también sirve como mecanismo de, 1. Preservación de la cultura religiosa (Londoño, 2009) y, 2. Mecanismo de regulación moral, los cuales buscan constantemente plantear en el lector un marco dualista del bien y del mal, así como del incansable llamado del escritor al cambio, al arrepentimiento y a corregir sus caminos antes de la llegada del juicio final, teniendo presente que en ese momento, dicho juicio se leía y se sentía como inminente, debido a la constante mezcla cultural helenista, así como a la opresión y la autoridad griega. El fiel integrante de la comunidad enóquica que leía este apocalipsis en el siglo III a. C. se enfrentaba a una realidad en donde el juicio final era inminente, y esto, en cierta medida, le incitaba a identificarse con los personajes de la narrativa, provocando seguramente una internalización moral de aquello que estaba bien y lo que no.

La narrativa apocalíptica de Enoc posiciona la fidelidad y la obediencia como aspectos dignos de anhelar; para su momento, tales ideales debían sumirse dentro de la cultura judía, debido a ello, el escritor resalta el aspecto de la recompensa divina. Cabe aclarar que, en el Libro de los Vigilantes, el mal no es propio del hombre, sino que viene de afuera, fruto de un resultado externo; así pues, el hombre tiene toda la capacidad de volver a su equilibrio moral, desechando ese mal y acogiendo lo que es de Dios (García, 2018).

El autor del texto se preocupa por su entorno, ve una amenaza en la influencia helenística y refleja una posible corrupción de la rama sacerdotal (Suter, 1979, citado en García, 2018), hecho que provoca una decadencia moral y el abandono de los ideales judíos; esto explica el énfasis del autor en mostrar las consecuencias de los actos, así como la recompensa para quien es justo en dicho contexto (el mundo permeado por el mal de los Vigilantes). El escritor quiere dejar claro que Dios actuará, pero hasta que eso suceda, deben actuar siendo justos y esperar a ser recompensados, marcando un futuro tanto apocalíptico como escatológico, movido por el miedo e incitando a ceñirse a las enseñanzas y camino recto de Dios.

El superyó en la teoría freudiana y su relación con la identidad moral

La instancia psíquica del superyó es planteada por Freud (1991c), como la encargada de vigilar, juzgar y controlar las conductas y comportamientos del individuo, teniendo presente la estructura internalización moral, en donde se encuentran los valores, las normas y las prohibiciones ya transmitidas. Así, la estructura del superyó se convierte en parte esencial del individuo y se encarga de asumir estos estándares e integrarlos a su identidad, volviéndolos parte de sí y formando lo que se conocerá como la identidad moral.

Definición del superyó en Freud

El concepto de superyó, según Freud (1991c), nace a partir del complejo de Edipo, en donde el hombre toma las figuras de autoridad (los padres) y las internaliza; estas, representan las normas, las leyes, las prohibiciones que ha recibido por parte de sus cuidadores y establece los fundamentos de la moral del individuo. El padre del psicoanálisis identifica esta instancia como el ideal del yo, considerándola como la instancia más alta, encargada de la función dual de vigilar y juzgar las acciones del yo (Freud, 1991b).

Según Fagliano (2023), el superyó es la instancia que se forma en el individuo debido al vínculo parental y es el encargado de representar las normas, leyes y prohibiciones recibidas, así como las vistas y asumidas desde el entorno social. A su vez, el superyó se manifiesta como una instancia estricta y cruel, que se encarga de exigir moralmente al yo cuentas por su comportamiento e incluso demandando “[...] sacrificios a nombre de los ideales.” (Mejía, 1998, p. 4).

El superyó y su relación con la represión.

Según Kotsias (2006), Freud pensaba la represión como “[...] un proceso activo que mantiene alejados de la conciencia aquellos elementos que causarían displacer si fueran recordados.” (p. 373). Siguiendo esta línea, la represión se entiende como un mecanismo psíquico que ayuda al superyó a mantener alejado de la conciencia todos aquellos impulsos, deseos o recuerdos llegados a considerar inaceptables, debido a la misma estructura establecida. Por lo cual, Freud (1991b) afirma que la estructura psíquica del yo, el ello y el superyó es una lucha interna del hombre, puesto que la demanda del superyó, genera conflictos entre el yo y las pulsiones

del ello. Por esta razón, el mecanismo de la represión se considera fundamental, pues permite el desarrollo del superyó, reprimiendo todo aquello no compatible con la misma estructura internalizada.

Según Correa et al., (2020), el superyó suele ejercer cierto control sobre el yo, que se enfoca en controlar tanto los deseos del ello, como las conductas y comportamientos del individuo, generando una adaptabilidad a las normas y demandas sociales. El superyó cuenta, como ya se dijo, con cierta capacidad para producir el sentimiento de culpa, como respuesta a las demandas del superyó que no son cumplidas, generando a su vez un control sobre el individuo y, en palabras de Cabanillas y Zapata (2017), provocando la utilización de la represión por parte del superyó.

Ahora bien, la represión debe entenderse como un mecanismo de defensa desde dos momentos esenciales: en un primer momento, se encarga de mantener ciertos deseos, pensamientos y recuerdos fuera de la conciencia con el objetivo de protegerla, y esto lo hace desde una etapa inicial; en un segundo momento, la represión se comporta como un mecanismo activo, que suele ser utilizado por la instancia del superyó, con el objetivo de inhibir deseos y pulsiones que pueden llegar a ser conflictivas para el individuo (Cabanillas y Zapata, 2017). Por lo tanto, la represión genera un tipo de estabilidad dentro de la estructura psíquica, la cual permite el desarrollo e interacción social del individuo mientras aparta de la conciencia estos deseos iniciales y aquellos que el superyó demande.

Relación entre el superyó, la represión y la identidad moral

Tras abordar los conceptos por separado de superyó, la represión y la identidad moral, se plantea ahora una relación entre estos tres, procurando entender, como influyen las narrativas en la estructura psíquica de los individuos de la comunidad judía y la formación de la identidad moral.

El concepto de la identidad moral se entiende partiendo de la influencia del superyó en la internalización de las prohibiciones y normativas; estas, a su vez, vigilan y regulan el comportamiento del individuo, por medio de una función atribuida de conciencia moral, la cual “[...] ejerce una actividad censora.” (Freud, 1991b, p. 132); orienta al yo y lo direcciona al cumplimiento de los ideales del yo y las normas establecidas. Ahora bien, tras analizar el funcionamiento del superyó y el papel de la represión, se hace necesario profundizar en la identidad

moral, entendiendo que esta no es solo una estructura de valores que posee el individuo, sino que se centra en la relación que establece el individuo con esta instancia del superyó e imprime en ella una identidad, la cual va ligada con las decisiones, pensamientos y acciones que realiza el individuo.

Fagliano (2023) presenta un especial interés en aclarar que el superyó “[...] influye en el yo de forma constante, regulando la autoestima y produciendo sentimientos de culpa cuando el yo no alcanza los estándares del ideal del yo.” (p. 80). Este proceder por parte del superyó genera en el individuo una construcción interna, la cual permite al superyó imponer ciertas normas que, de manera general, van en contra de los deseos del ello y, al aceptar el individuo estas normativas, las interioriza en la identidad convirtiéndolas en parte de sí, decisión que influye en las acciones, pensamientos, comportamientos y conductas del individuo, las cuales van acordes a las demandas del superyó y estas, a su vez, con las demandas sociales.

Mecanismos de defensa en las narrativas apocalípticas judías

Dentro de la teoría psicoanalítica, Freud (1991c) establece que los mecanismos de defensa son estructuras que buscan proteger al individuo frente a cualquier situación que involucre angustia o desestabilización, permitiendo adaptarse socialmente a la realidad a la que se enfrenta. Del mismo modo, en el Libro de los Vigilantes de Enoc, tras el análisis realizado, se pueden encontrar varios mecanismos de defensa que el escritor utiliza frente al contexto de crisis que vive, y a las amenazas a las que se enfrentaba la comunidad; estos se plantean a través de un lenguaje apocalíptico (Londoño, 2009), usando una narrativa que permite tratar ciertos miedos por medio de la simbología y signos presentes en el libro.

Definición y tipos de mecanismos de defensa en Freud

Según Álava Alcívar (2019), dentro de los mecanismos de defensa se pueden encontrar los procesos de represión, negación, proyección y sublimación; estos “[...] protegen el estado emocional, facilitan la socialización y el contacto con la realidad.” (p. 10). Freud (1991c), también aclara que estos procesos son de carácter inconsciente y protegen las demandas realizadas por el ello, al igual que las del superyó, tratando de facilitar el entendimiento y el equilibrio interno de la estructura, además de suprimir ciertos pensamientos y experiencias con el fin de ayudar al individuo en su entorno, permitiendo su adaptación y su función social.

Dentro de los mecanismos de defensa, se encuentra el de la represión (tratado en el apartado anterior), entendida como el “[...] proceso activo que mantiene alejados de la conciencia aquellos elementos que causarían displacer si fueran recordados.” (Kotsias, 2006, p. 373). Este mecanismo es relevante debido a la relación con el superyó y se considera la primera barrera de inhibición de los impulsos del ello frente a aquellos que son inaceptables (Correa et al., 2020).

Según Vels (1990), la proyección permite desplazar deseos que son catalogados como inaceptables y son atribuidos a los demás individuos; esta acción suele demarcar cierta distancia, al plantear una separación entre el sujeto y los aspectos que le conciernen, hecho que sucede porque, precisamente, no puede aceptar.

Como último mecanismo de defensa a tener presente en este ejercicio, se encuentra la sublimación, que se encarga de transformar aquellas pulsiones y deseos en algo aceptado socialmente, al contrario de los demás mecanismos, este se centra en aprovechar las tensiones internas provenientes de la pulsión y transformarlas en actividades, tareas o labores comúnmente aceptadas, como la religión, la música, el arte, el estudio, entre otros.

Mecanismos de defensa presentes en el Libro de los Vigilantes de Enoc

El Libro de los Vigilantes de Enoc plantea varios escenarios que se pueden analizar a la luz de los mecanismos de defensa, buscando con ello, entender la influencia de las narrativas en la construcción de la identidad moral y del superyó. Para iniciar esta sección, es necesario aclarar que los resultados aquí presentados son fruto de la investigación realizada. De igual forma, no se encontró un marco teórico del tema previamente trabajado por otros investigadores.

En los capítulos 6 al 11, la narrativa del Libro de los Vigilantes contempla el núcleo de esta sección (cap. 1-36), en el que los ángeles caídos y los gigantes, como sus descendientes, transgreden las normas divinas, se mezclan con los humanos y entregan el conocimiento prohibido. Teniendo presente el contexto en el cual se encontraba la comunidad judía, se puede afirmar que estas figuras representan a quienes amenazaban el orden y, de manera especial, la moral de la comunidad; dichas figuras actuaban contrarias a las normativas judías y podría encontrarse dentro de la comunidad deseos reprimido que simbolizaran transgresiones, las cuales no podían ser aceptadas.

Las luchas que estaba presentando la comunidad judía, son proyectadas en la narrativa y, seguramente, canalizadas por medio de estas; por ello, las entidades externas (Vigilantes) reflejan y simbolizan el deseo reprimido de la comunidad (preocupación por el contexto helenista). También se debe resaltar que, dentro de la propia narrativa, se encuentra un deseo inherente por restablecer el orden en la comunidad. El mensaje del libro no solo busca calmar las preocupaciones o proyecciones del lector, sino también, establecer un nuevo tipo de estándares que sean entendidos y practicados por la comunidad.

Dentro de esta narrativa apocalíptica, la comunidad judía recurre en varios escenarios a un mecanismo de proyección, por medio del cual la comunidad busca desplazar los conflictos internos (del escritor o comunidad) hacia la figura que aparece en el texto (Vels, 1990), los Vigilantes (principalmente) y los gigantes, ayudan a representar a los corruptos, que en este contexto se refiere a la helenización. En este análisis en particular, se puede ver como el escritor, posiblemente deseando de manera inconsciente la vida o libertades de la helenización, opta por proyectarlas en los Vigilantes para, posteriormente, condenarlas y dejar el mensaje de rechazo instaurado en la narrativa, mismo que quería replicar en su comunidad.

Siguiendo con este mismo análisis, aparecen elementos que son rechazados, como lo es el conocimiento prohibido y el embellecimiento de las mujeres (maquillaje), propios del contexto helenista. El escritor busca que estos dos elementos sean rechazados (García, 2018) y posteriormente eliminados de la misma comunidad.

Por otro lado, dentro de la narrativa es notable como la figura de Enoc aparece como protagonista solo hasta los siguientes capítulos (12-36) (García, 2018), dando a entender que es necesario primero una construcción desde el interior (internalización moral), en donde los miembros de la comunidad se percaten de que el proceso se debe realizar desde la raíz, erradicando toda contaminación con los Vigilantes (cultura helenista) y, después de este hecho, pueden llegar a observar la figura de Enoc como ideal que debe instaurarse en el superyó y es quien debe guiar la internalización moral que el texto desea establecer.

Esta figura de Enoc mencionada en esos capítulos, también busca dar respuesta a los impulsos por los cuales fueron corrompidos los miembros de la comunidad, ya que invita a esperar pacientemente la recompensa de los justos, pero también, a buscar la pureza, la oración y a establecer nuevamente la fe y la creencia en Dios. El escritor es consciente de que

los miembros han caído en tentación, y necesitan un nuevo camino. Debido a esto, busca transformar dichos deseos y pulsiones en algo que agrade a Dios. En palabras de Tugendhat (1990), “[...] la construcción de la moralidad implica la identificación con normas que constituyen el fundamento de la comunidad.” (p. 13).

Influencia de las narrativas en la construcción de la identidad moral y el superyó

Esta última sección busca analizar el Libro de los Vigilantes de Enoc bajo el enfoque psicoanalítico, con el objetivo de encontrar influencias de las narrativas apocalípticas en la identidad moral y la construcción del superyó en la comunidad judía.

En primera instancia, la estructura que presenta la narrativa permite realizar un paralelismo con el concepto psicoanalítico del superyó; dicho libro presenta en su interior un esquema similar, donde la regulación y el control forman parte esencial del contenido. Así como el superyó actúa generando un sentimiento de culpa cuando las demandas no son cumplidas por el individuo, el libro hace un llamado a la renuncia pulsional, tal como lo especifica Pérez (2019), cuando aborda el tema del malestar en la cultura. Dicha renuncia, que llama a una represión de esos impulsos por los cuales cayeron en tentación, también se plantea en la narrativa motivada principalmente por un castigo (pero también por una recompensa), siendo este miedo el que mueve a los miembros de la comunidad a cambiar, así como lo hace el sentimiento de culpa dentro de la estructura psíquica.

La construcción de la identidad moral, a la que llama el Libro de los Vigilantes, está marcada por la dualidad, tal como lo especifica Carbullanca (2021), “[...] la humanidad es dividida en buenos y malos.” (p. 218). Dentro de la narrativa, todo cae en dos extremos posibles: aquellos que están con Dios, y aquellos que no lo están. Como es claro, la comunidad judía creyente, que leía esta narrativa, se encontraba en pecado tras dejarse permear por la cultura helenista, entraban en un conflicto interno y empezaban a construir desde su interior, movidos por el miedo apocalíptico (y escatológico), un sistema en donde toda influencia externa era pecaminosa y debía aborrecerse, pues eran los responsables del mal generado. Esto explicaría, en cierta forma, por qué la comunidad enóquica luchó por mantener una identidad moral representativa e intacta, siempre coherente aún ante las adversidades y presiones externas.

Frente a esta estructura de la narrativa apocalíptica, recae en ella un objetivo específico, ya que busca actuar como un marco de referencia para la construcción de la identidad moral, mostrando las transgresiones, las consecuencias, la figura de Enoc, la recompensa y el castigo, además de explicar el origen y la realidad de la existencia del mal; esto, para tratar de ilustrar a la comunidad lo peligroso de escuchar ese mal presente en el mundo y en el contexto helenista. De esta manera, la narrativa se establece como un referente para la construcción de la identidad moral, tomando una estructura semejante al superyó e incitando a internalizar la moral previamente descrita, basada en la obediencia a Dios.

Este texto apocalíptico se presenta como un mecanismo de defensa de carácter colectivo, en tanto, permite a la comunidad proyectar sus conflictos y posibles deseos reprimidos, así como preocupaciones y ansiedades (Blanco, 2013, p. 56). La comunidad construye una narrativa que le da sentido a la existencia y a sus experiencias vividas, procurando siempre la preservación de su identidad judía. Tal cosa implica que, aquello no aceptado dentro de la moral judía debe ser desechado, así sea deseado de manera inconsciente, proyectándolo fuera de sí y, posteriormente, condenándolo.

Un mecanismo como este, permite a la comunidad judía conservar su cultura y hacer un llamado al cambio y a la internalización moral de estos valores perdidos, olvidados o reemplazados. Este tipo de narrativa posibilita, a su vez, conservar, reforzar y construir una identidad moral dentro de los miembros de la comunidad. Basándose en esta dualidad de lo bueno y lo malo, los castigos y las recompensas, la comunidad busca proyectar, en el aspecto malo, todos los deseos reprimidos que social y moralmente no son aceptados. De ese modo, la narrativa apocalíptica contiene dentro de sí un contexto, una confrontación interna, figuras simbólicas que encierran incluso tensiones inaceptables y, gracias al psicoanálisis, se puede empezar a analizar. Domínguez (2009) destaca que, tras los descubrimientos del psicoanálisis, es posible interpretar la experiencia religiosa como un “[...] campo en el que necesariamente se implican vivencias complejas vinculadas a los estratos psíquicos más profundos.” (p. 47).

Conclusiones

Este apartado se dividirá en dos secciones: una, en donde se englobe lo tratado en la investigación y otra en la que se analiza una temática encontrada en la fase exploratoria.

Las narrativas apocalípticas se han analizado desde el lenguaje escatológico, catastrófico, teológico e incluso histórico, sin embargo, no solo se reducen a estos enfoques, debido a que presentan un contexto más amplio, rodeado de crisis, problemáticas, experiencias, ansiedades y miedos que presenta el escritor (o escritores) y la comunidad. La realidad del sujeto, o de los sujetos que escriben llega a ser relevante, pues permite entender las intenciones de ciertas simbologías, palabras, signos e incluso plegarias, así como la estructura de su narrativa, permitiendo entenderla como un mecanismo de defensa de carácter colectivo que busca dar un mensaje, proyectar intenciones, deseos y tensiones sociales, involucrando a una comunidad que se encuentra en crisis moral, religiosa o política. De forma semejante, estas narrativas tienen un efecto de calma para el escritor, al permitirle canalizar sus conflictos o preocupaciones internas mediante el lenguaje apocalíptico y las estructuras simbólicas, conservando la censura del deseo que se esconde tras la denuncia.

Por otra parte, a pesar de la relación tan estrecha entre psicoanálisis y religión, podría pensarse que las áreas relacionadas en cuestión están ampliamente investigadas. Sin embargo, tras esta fase exploratoria, se pudo constatar que, al menos en lo concerniente a la relación entre psicoanálisis y el Libro de los Vigilantes de Enoc, es una temática poco explorada. En consecuencia, hicimos la tarea de hallar estudios teológicos que involucraran directamente tales áreas, encontrando que solo unos cuantos estudios, muy por debajo de la expectativa, y aunque existen diversas investigaciones sobre los mecanismos de defensa en la religión, se encuentra muy poca aplicación hermenéutica en casos específicos. Los resultados llegan a ser menores si se refiere al tema de narrativas apocalípticas, pudiendo acotar que el presente trabajo ha buscado llenar parte de ese vacío, analizando las estructuras psíquicas desde sus conceptos y aplicabilidad en el individuo, con el objetivo de servir de apoyo a futuras investigaciones.

En definitiva, este ejercicio debe tomarse como una invitación directa a investigar sobre el área. Para ello presentaré varias ideas y líneas de profundización que podrían tomarse en futuros trabajos. Se encontró que varios textos apócrifos de tipo apocalíptico no han sido analizados desde mecanismos de defensa similares, ni se ha comprobado si este tipo de estructuras psíquicas tiene algún impacto en la moral de otras comunidades judías o cristianas. Tampoco se encontró gran variedad en trabajos investigativos de carácter comparativo, ni entre narrativas

apocalípticas de diferentes culturas o religiones con algún concepto psicoanalítico como categoría. Por último, y aunque sea considerado aún como un punto delicado, dada su relación con lo sagrado, el tema de la sexualidad en el psicoanálisis es sumamente esencial; prácticamente constituye el pilar fundamental del área. Se pueden plantear temas de relación con conceptos como, represión y sublimación sexual desde lo religioso, atendiendo que gran parte de las temáticas teológicas, se pueden involucrar tópicos de carácter sexual y analizarse desde la perspectiva psicoanalítica.

Referencias

- Álava, M. y Álava, J. (2019). Los mecanismos de defensa: Una comparación teleológica entre Sigmund y Anna Freud. *Perspectivas*, 1(14), abril-junio.
- Beuchot, M. (2022). La hermenéutica analógica y las humanidades. *Revista Cultura Económica*, XL (104).
- Blanco, C. (2013). *El pensamiento de la apocalíptica judía: Ensayo filosófico-teológico*. Editorial Trotta.
- Cabanillas, M. y Zapata, J. (2017). El origen de la represión y su impacto en la estructuración del aparato psíquico. *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba*, 3(1), 89-101.
- Carbullanca, C. (2021). Teodiceas apocalípticas. Aportes para una sociodicea. *Veritas*, 48, Pontificia Universidad Católica de Chile
- Correa, L., Montoya, C. y Muñoz, D. (2020). *La represión*. Universidad de Antioquia
- Domínguez, C. (2009). Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa. *Revista Iberoamericana de Teología*, 5(9), 45-69. Universidad Iberoamericana.
- Fagliano, A. (2023). El Yo y el Ello. Apuntes de relectura. *Psicoanálisis*, 45(1), 69-87.
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños* (primera parte). En Obras completas de Sigmund Freud (Vol. IV). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1991a). *Tótem y tabú y otras obras*. En Obras completas de Sigmund Freud (Vol. 13). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1991b). *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras* (1927-1931). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1991c). *El yo y el ello, y otras obras* (1923-1925). Amorrortu Editores.

- Freud, S. (1991d). Conferencias de introducción al psicoanálisis (partes I y II). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 15). Amorrortu Editores.
- García, E. (2018). *El origen del mal en la apocalíptica judía: Evolución, influjos, protagonistas* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología.
- García, J. y Curcó, F. (2002). *Biblia. Nuevo Testamento. Libros apócrifos*. Editorial del Valle de México.
- Hernández, J. (2023). *Hombres ciegos, ídolos huecos: Fetichismo y alteridad en la crítica de la idolatría en el Apocalipsis de Abrahán*. Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó.
- Jaramillo, J. (2010). El sentimiento de culpa, el superyó y la pulsión de muerte. *Revista Colombiana de Psicología*, 1, 30-37.
- Kotsias, B. (2006). Freud acertó con la represión. *Medicina* (Buenos Aires), 66(4), 372-374.
- León, N. (2012). Laberintos del superyó. *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XIX Jornadas de Investigación, VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Londoño, J. (2009). Literatura apocalíptica y literatura fantástica. *Vida y Pensamiento*, 29(2), 93-124.
- Mejía, M. (1998). Feminidad, padre y superyó. *Affectio Societatis*, 2. Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.
- Negro, M. (2012). Estructura de la ley y del superyó. *Affectio Societatis*, 9(16), Universidad de Antioquia
- Pérez, J. (2019). *Malestar en la cultura y superyó*. Universidad Nacional de Colombia.
- Piñero, A. (2007). *Los apocalipsis: 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*. Editorial EDAF.
- Pikaza, X. (1996-1997). *Apocalipsis*. Edición para alumnos de especialización en Teología, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Quintana, L., y Hermida, J. (2020). La hermenéutica como método de interpretación de textos en la investigación psicoanalítica. *Perspectivas en Psicología*, 16(2), 73-80.
- Tugendhat, E. (1990). *El papel de la identidad en la constitución de la moralidad*. Universidad Nacional de Colombia.
- Vels, A. (1990). *Los mecanismos de defensa bajo el punto de vista psicoanalítico*. Agrupación de Grafoanalistas Consultivos de España.

Vielhauer, P. (1991). *Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

**De la tienda al calvario:
el nuevo culto inaugurado por Cristo,
sumo y eterno sacerdote,
según la Epístola a los Hebreos**

**From the tabernacle to calvary:
the new worship inaugurated by Christ,
high and eternal priest,
according to the Epistle to the Hebrews**

Fecha recibido: 12/06/2025 - Fecha publicación: 29/07/2025

Miguel Soares dos Reis¹
Adilson da Rocha²

Resumen

A diferencia de todos los escritos sagrados, la Epístola a los Hebreos es la única que caracteriza a Jesucristo como Sumo y Eterno Sacerdote. A este respecto, los elementos que se desprenden de este escrito, permiten un análisis teológico del culto hebreo que, habiéndose encerrado en sí mismo e incapaz de transformar las conciencias (Heb 9,9), dio paso al nuevo rito, inaugurado por Cristo en el Calvario, en el altar de la Cruz. Por eso, Cristo es invocado, por la fuerza de su sacrificio irrepetible y eterno, como sacerdote de los bienes venideros (9,11), porque consiguió, con su obediencia y solidaridad, alcanzar la eternidad para el género humano. Así, todo el ritualismo vacío que tenía lugar en la *tienda*, que en lugar de unir, separaba a los hombres de Dios, deja paso al nuevo culto, que se

1 Seminarista da Diocese da Campanha/MG. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis (2023). Pouso Alegre/MG – Brasil. E-mail: miguel.s.reis@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2306867310677521>. ORCID: 0000-0001-5301-9168.

2 Padre da Arquidiocese de Pouso Alegre/MG. Possui graduação em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2010) e Especialização em Hermenêutica Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC/MG (2014) e mestrado pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma. Coordenador do curso de teologia e professor de Sagrada Escritura na Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA). Pouso Alegre/MG – Brasil. E-mail: adilsondarocha@yahoo.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0796774719932623>. ORCID: 0009-0001-6895-3989.

inaugura desde la Cruz, porque al romper el velo del santuario, lo humano y lo divino se unen, abriendo el camino al Santuario celestial, que está mediado por Cristo.

Palabras clave: Sacerdocio, Sacrificio, Culto, Solidaridad, Unión.

Abstract

The Epistle to the Hebrews, unlike all other sacred writings, uniquely characterizes Jesus Christ as the High and Eternal Priest. In this regard, elements derived from this text allow for a theological analysis of Hebrew worship: having become self-enclosed and incapable of transforming human consciousness (Heb 9:9), it gave way to a new rite inaugurated by Christ on Calvary, at the altar of the Cross. Thus, Christ is invoked—by the power of His unrepeatable and eternal sacrifice—as the priest of the good things to come (9:11), for through His obedience and solidarity, He attained eternity for humankind. Consequently, the empty ritualism that took place in the Tabernacle, which separated humanity from God rather than uniting it, yields to the new worship inaugurated from the Cross. By tearing the veil of the sanctuary, the human and the divine are united, opening the way to the heavenly Sanctuary, which is mediated by Christ.

Keywords: Priesthood; Sacrifice; Worship; Solidarity; Union.

Introducción

Los escritos del Antiguo Testamento valoran y describen con gran estima la figura del sacerdote, cuya misión consistía en mediar la relación entre Dios y el ser humano, así como en restablecerla cuando esta se rompía a causa del pecado. No obstante, a lo largo de la historia se evidenció que, a pesar de los esfuerzos realizados, el culto y los sacrificios ya no lograban su objetivo ni sus efectos esperados, pues, no purificaban las conciencias de quienes los ofrecían (Heb 9,9), sino que se limitaban al ritualismo externo y a la mera observancia de la ley, derivando así en una religiosidad hipócrita.

La mediación, que debería propiciar la unión entre los hombres y Dios, en realidad no existía; contrariamente, los corazones permanecían distantes e infieles al Señor. En este sentido, los sacrificios del pueblo no eran agradables a Dios; además, el sacerdocio se había convertido en motivo de separación, y no de comunión, porque los sacerdotes estaban muy distantes del pueblo, y, por la corrupción y el fracaso de los principios

originarios del sacerdocio, el pueblo también se apartó de Dios. Por muy bello y fiel que fuera el culto a las prescripciones, este ya no alcanzaba a Dios. En ese sentido, “la Ley, el Culto y el Sacerdocio de la Antigua Alianza estaban ligados al orden visible, carnal y perecedero” (Terra, 1979, p. 126).

En Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote, todo lo antiguo se hace nuevo. A pesar de no ajustarse al perfil sacerdotal tradicional del mundo hebreo, su vida entera se configuró como una oblación agradable a Dios, consumada en el altar de la cruz. En ese acto salvífico se inaugura un nuevo culto, por el que ya no existe distanciamiento entre lo humano y lo divino. En tal sentido, el autor de la Carta a los Hebreos —en su singularidad dentro de toda la Sagrada Escritura— describe con profundidad teológica la configuración sacerdotal plena de Jesús y la redención que Él alcanzó. En efecto, “esto constituye a Cristo como sacerdote perfecto, pues lo une perfectamente tanto a los hombres como a Dios” (Vanhoye, 1979, p. 119). Así, la mediación se restablece, de una vez por todas, en Cristo.

Con el fin de comprender con mayor profundidad el misterio del sacerdocio de Cristo y los efectos salvíficos de su sacrificio insustituible, se hace necesario analizar la Carta a los Hebreos, así como su teología y su relación con los demás elementos de la Sagrada Escritura. A partir de este análisis, es posible afirmar que el culto va desde la Tienda hasta el Calvario, alcanzando su plenitud y eternidad en la Cruz. Este artículo, por tanto, se propone examinar algunos aspectos litúrgicos del Antiguo Testamento, con sus significados y concepciones sobre el sacrificio y el sacerdocio, para luego considerar los elementos teológicos del sumo sacerdocio de Cristo, que culminan finalmente en la Cruz, donde se inaugura un nuevo rito.

En la tienda: el sacerdocio y el sacrificio en la liturgia ritual del Antiguo Testamento

La religiosidad del judaísmo no se fundamenta en la lógica racional, sino en la fuerza de una experiencia vital marcada por la presencia y la Palabra de Dios (Sante, 2004). En este contexto, la fe judía otorga gran valor a los actos simbólicos, pues actualizan realidades trascendentales, utilizando un lenguaje parabólico que aproximaba al receptor al mensaje sagrado. Por esta razón, el ámbito litúrgico del judaísmo está compuesto por gestos, palabras, música, movimiento, narraciones, silencios, mitos y ritos; elementos que constituyen el espacio histórico privilegiado donde Israel hace experiencia del encuentro con Dios (Sante, 2004, pp. 14–15).

El término griego *leitourgía*, inicialmente referido a acciones públicas en beneficio del pueblo, adquirió un uso técnico en la traducción de la Biblia de los Setenta (LXX), donde ahora designaba el culto oficial y público, conforme a las leyes levíticas, que tenía lugar primero en la Tienda del Encuentro y posteriormente en el Templo (Marsili, 1992).

En los textos del Primer Testamento, la liturgia judía no presenta una sistematización detallada de las acciones litúrgicas ni fórmulas verbales específicas, sino una estricta observancia de las prescripciones relacionadas con los sacrificios y la purificación ritual (Bach, 2013, pp. 818–819). Levítico 1–7 y Números 15 recogen con minuciosidad los ritos revelados por Yahvé a Moisés, pero omiten las palabras que debían pronunciar tanto el sacerdote como el oferente. Pese a esta aparente flexibilidad, la liturgia hebrea se caracterizaba por una rigurosa estructura.

El culto fue confiado a los hijos de Caat, de la tribu de Leví, porque “Yahvé escogió la tribu de Leví para llevar el Arca de la Alianza del Señor, estar en su presencia para servirle y bendecir en su nombre hasta el día de hoy” (Dt 10,8). Los levitas, cuya herencia era el mismo Yahvé, recibieron esta función de generación en generación. Se les reconocía como defensores y transmisores celosos de la fe yavista (Auneau, 1994).

El término hebreo *kohen* (כֹּהֵן), que designa al sacerdote, no fue exclusivo del pueblo hebreo. Era común a diversas religiones antiguas —la egipcia, la mesopotámica o la árabe preislámica— y se aplicaba a especialistas en lo sagrado. Su etimología es incierta: algunos lo derivan de la raíz *kwn* (“estar de pie, establecido”); otros lo relacionan con el acadio *kānu* (“inclinarse, rendir homenaje”) (Conthenet, 2013, p. 1190).

En muchas de estas culturas, el sacerdote ejercía también funciones políticas, como Melquisedec, quien era simultáneamente sacerdote y rey. En otros contextos, el sacerdote era exorcista, adivino o un simple perito ceremonial. En Israel, sin embargo, el sacerdocio se institucionalizó durante la monarquía, aunque su ejercicio ya existía desde los patriarcas. Los primeros hombres actuaban como sus propios sacerdotes (Gn 4,3; Jb 1,5), y en tiempos de Noé, el jefe familiar cumplía esa función (Gn 8,20; 12,8; Ex 19,22) (Payne, 1998, p. 705). En este sentido, Moisés representa el modelo sacerdotal por excelencia, investido explícitamente para conferir el sacerdocio a los hijos de Aarón (Nm 15–17) (Baroffio, 1992).

Los primeros sacerdotes mencionados en la Escritura son Melquisedec —quien ofreció pan y vino y bendijo a Abraham (Gn 14,18)— y Jetró (Ex 18,12); y aunque este último no recibe el título de *kohen*, sí actúa como jefe de familia que ofrece sacrificios.

Los levitas, debidamente preparados (Lv 21,17–24) y sin impedimentos, eran consagrados para el ministerio sacerdotal (Ex 32,26–29). Sus funciones incluían oráculos, enseñanza y la celebración de sacrificios. Según Andrade (2021), la consagración levítica implicaba un rito de “perfeccionamiento” que confería el don para aproximarse a lo sagrado. Además, gozaban de privilegios sobre el pueblo, como recibir primicias y partes específicas de los sacrificios (Auneau, 1994).

Destaca en la jerarquía sacerdotal la figura del sumo sacerdote (*kohen gadol*), cuya función principal era la expiación comunitaria. Presidía el Sanedrín y tenía el privilegio de ingresar al Santo de los Santos una vez al año (Lv 16), oficiar en el Día de la Expiación y preservar su pureza ritual (Jeremías, 1983, pp. 210–213). A su lado estaba el “jefe de los sacerdotes”, quien actuaba como asistente y supervisor del correcto desarrollo litúrgico.

El sacerdocio y el sacrificio estaban profundamente unidos, de modo que este era un don sagrado que buscaba restablecer la comunión con Dios, mientras que el sacerdote era quien mediaba esa entrega (Nenheuser, 1992, p. 1070). Los sacrificios judíos incluían holocaustos, sacrificios expiatorios y de reparación, y sacrificios de comunión (Jeremías, 1983, p. 277; Lv 1–7).

Dios no se encuentra en cualquier lugar, sino en un espacio santo reservado al culto. Ingresar en él requería un ritual preciso, siendo el sacrificio la ceremonia más significativa (Vanhoye, 1980). El holocausto (*olah*, “subir”) era la ofrenda más sublime, totalmente consumida por el fuego, cuya “fragancia” subía a Dios (Monloubou, 1985, p. 12). Este acto expresaba homenaje total y contenía valor expiatorio, transmitido por la sangre derramada (Lv 1).

Los sacrificios expiatorios, divididos en sacrificios por el pecado (Lv 4,1–5,11) y de reparación (Lv 5,14–25), restablecían la relación con Dios mediante una ofrenda que tenía carácter redentor (Lv 17,11). El oferente no participaba del consumo de la carne, pues era una ofrenda exclusiva para Yahvé (Monloubou, 1985, p. 13).

El sacrificio de comunión implicaba la inmolación de una víctima cuya carne se compartía entre Dios, el sacerdote y el oferente. Era frecuente en las festividades, simbolizaba la alianza, y permitía al fiel participar de lo sagrado a través del alimento (Bíblia de Jerusalén, nota b, p. 164). No obstante, no era una “comida con Dios”, pues este no participaba directamente del banquete (Monloubou, 1985).

Estos dos elementos —sacerdocio y sacrificio— ocupan un lugar central en la identidad de Israel, llamado a ser un “reino de sacerdotes y nación santa” (Ex 19,6). El pueblo se reunía en el Templo para elevar súplicas y ofrecer sacrificios, buscando mantener viva la alianza y la benevolencia de Dios.

El sumo sacerdocio de Cristo y su sacrificio insustituible.

“El punto principal de lo que estamos diciendo es que tenemos un Sumo Sacerdote tal, que se ha sentado a la derecha del trono de la Majestad en los cielos” (Heb 8,1). En los escritos del Nuevo Testamento, la comprensión del sacerdocio y el sacrificio adquiere un nuevo significado en la persona de Jesucristo. No obstante, la Carta a los Hebreos es el único texto que le atribuye expresamente a Jesús el título de Sumo Sacerdote. En este sentido, presenta una imagen que, a primera vista, no tiene rasgos sacerdotales según las concepciones del Antiguo Testamento ni según la praxis —no siempre ejemplar— del judaísmo tardío (Baroffio, 1992, p. 1031).

Para los contemporáneos de Jesús, sus palabras y acciones se asemejaban más a las de un profeta que a las de un sacerdote, pues mostraba poco interés por la pureza ritual. De hecho, confrontó el sistema de separaciones culturales, cuya cúspide era la ofrenda sacrificial (Vanhoye, 1980). Además, no pertenecía a la estirpe sacerdotal, encargada del servicio litúrgico. Incluso hay autores que niegan que la muerte de Cristo pueda considerarse un sacrificio en el sentido antiguo, dado que al tradicional se relacionaba más con los ritos de ofrenda que con la muerte y el sufrimiento de la víctima (Vanhoye, 1980).

Sin embargo, los escritos del Antiguo Testamento se abren al acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, precisamente porque su vida es leída en clave sacrificial, cultural y sacramental (Baroffio, 1992, p. 1031). Así, el culto ya no está vinculado al templo, sino al Calvario. El altar es la cruz, el Cordero inmolado es el mismo Jesús, quien también es el sacerdote que ofrece la oblación más perfecta y agradable a Dios, en remisión de los pecados de la humanidad. “Cristo no cargó los pecados sobre los hombros de otros —ni de hombres ni de animales—; cargó sobre sus propios hombros los pecados de los demás” (Cantalamesa, 2012, p. 112). En consecuencia:

“Cristo fue reconocido como víctima ofrecida a Dios. Sin embargo, si solo hubiera sido una víctima pasiva, no podría ser llamado sacerdote. Era necesario dar un paso más y reconocer que Cristo

fue una víctima voluntaria. Y esto se demuestra porque aparece en muchos textos como quien se dirige voluntariamente hacia la pasión, en palabras y acciones: vino para servir... para dar su vida... por muchos. Esto muestra que su muerte no fue una aceptación pasiva, sino una ofrenda voluntaria. (Vanhoye, 1979, p. 117)

Además del carácter oblativo y sacrificial, el sacerdocio de Jesús se distingue por romper las barreras entre lo divino y lo humano. A diferencia del antiguo sacerdocio, separado del pueblo y distante de la experiencia humana, el de Cristo se configura como un ejercicio de solidaridad radical con la humanidad. Por su vida entregada, Jesús se hace cercano a los humildes, manifestando una caridad que, llevada al extremo, salva y redime a toda la humanidad.

En esta línea, Andrade (2021) afirma que el sacerdocio de Cristo se vuelve solidario (Heb 2,17), pues actúa en expiación de los pecados de la humanidad, con el propósito de glorificar al ser humano en Él. Así, la mediación se realiza plenamente en Cristo, quien, en su solidaridad con el destino humano marcado por la muerte y en comunión con la gloria inmortal de Dios, cumple la misión esencial del sacerdocio: unir a Dios y al hombre (Baroffio, 1992, p. 1031). “Constituido perfecto para siempre” (Heb 7,28), Cristo se ofrece a sí mismo en un sacrificio único, realizado de una vez para siempre (cf. Heb 7,27).

La misericordia de Jesús, fruto de su participación en nuestra fragilidad (Heb 5,7; 12,2), lo convierte en principio de salvación para la humanidad (Andrade, 2021, p. 252). Como los sacerdotes del Antiguo Testamento, Él comparte la miseria humana, pero la transforma mediante su sacrificio redentor. Su sacerdocio es verdaderamente compasivo y cercano.

En contraste con el antiguo sacerdocio, que requería severidad ante los pecadores, y que prohibía cualquier compromiso con ellos (cf. Ex 32,25–29; Nm 25,6–13), el sacerdocio de Cristo derriba estas barreras. A través de su solidaridad se aproxima al pecador y abre camino a la salvación (Vanhoye, 1980).

Desde sus comienzos, las comunidades cristianas celebraron la vida de Jesús como una oblación perfecta, que alcanzó su culmen en la cruz. “Con su doctrina y su vida, Jesús desenmascara y rompe el mecanismo del chivo expiatorio que sacraliza la violencia, convirtiéndose Él mismo —el inocente— en víctima de toda violencia” (Cantalamesa, 2012, p. 112).

Baroffio (1992, p. 1032) identifica tres rasgos eminentes del sacerdocio de Cristo: la misericordia, la fidelidad en las cosas de Dios y su carácter mesiánico y universal. “Por eso convenía que en todo se asemejara a sus hermanos, para ser misericordioso y fiel Sumo Sacerdote en lo que se refiere a Dios, y expiar así los pecados del pueblo” (Heb 2,17). De este modo, Jesús no actúa con hipocresía, sino con compasión. Asume la naturaleza humana, excepto en el pecado, y entrega su vida en la cruz para salvar a la humanidad. Su sacrificio redentor, fruto de la misericordia, le permite socorrer a quienes son puestos a prueba (Heb 2,18).

La fidelidad de Cristo también se manifiesta a lo largo de su vida. Él es fiel al proyecto del Padre (Heb 2,18) y es comparado con Moisés, aunque su fidelidad supera con creces la del legislador de Israel. Vanhoye (1980) explica que, más que ser “fiel”, la expresión griega indica que Jesús es “digno de fe” ante Aquel que lo constituyó Sumo Sacerdote (Heb 3,2). Moisés fue siervo en la casa de Dios; Cristo, en cambio, es Hijo con autoridad sobre esa casa (Heb 3,5–6). Su misión salvadora no solo recuerda la Pascua y el Éxodo, sino que los lleva a plenitud.

El paralelismo más destacado lo hace Hebreos entre Jesús y Melquisedec. Este rey de Salem, llamado “Rey de paz” (Heb 7,2), no pertenecía a la tribu sacerdotal de Leví, pero recibió los diezmos de Abraham y, en él, de los propios levitas (Heb 7,2.9).

Por tanto, su sacerdocio es superior y prefigura el tiempo mesiánico, en el que se instituiría un sacerdocio eterno en lugar del antiguo (Biblia de Jerusalén, 2002, nota c, p. 2091). Jesús es sacerdote “según el orden de Melquisedec” (Sal 110,4), y su sacerdocio es inmutable. Su oblación se extiende desde Sion hasta los confines de la tierra, para siempre (Heb 7, 24).

Por esta razón, “se anula una prescripción anterior por ser ineficaz e inútil” (Heb 7,18), y Cristo se convierte en garantía de una alianza mejor (Heb 7,22). Antes de su pasión, declaró: “Bebed todos de él, porque esta es mi sangre, sangre de la Alianza, que se derrama por muchos para perdón de los pecados” (Mt 26,27–28). Así, la boca de Jesús proclama una nueva Alianza, sellada con su sangre, en paralelo con el sacrificio de Moisés (Ex 24,6–8). No obstante, Cristo supera a Moisés como “apóstol y sumo sacerdote de nuestra fe” (Heb 3,1) (Conthenet, 2013, p. 1191). Su vida es una oblación agradable, y su sangre, derramada en la cruz, es sacrificio de suave aroma (Ef 5,2).

La perfección de Cristo como Sumo Sacerdote implica una nueva Tienda, un nuevo Santuario, una nueva sangre, una nueva ofrenda y

una nueva alianza (Andrade, 2021, p. 252). Por medio de su sangre, se establece una alianza definitiva que eleva a plenitud la relación entre Dios y la humanidad. Hebreos 9,11 afirma que “Cristo, en cambio, vino como Sumo Sacerdote de los bienes venideros”, es decir, no como quien se afana en el ritualismo vacío del templo, sino como el ungido que dispensa la gracia y los bienes del Reino. Los “bienes futuros” son aquellos que superan las ventajas del culto antiguo (Gass, 1992, p. 61). Por el sacrificio redentor del Sumo y Eterno Sacerdote, se nos otorgan ya, anticipadamente, los frutos de la vida eterna.

En el calvario: el nuevo culto inaugurado en la cruz

Santo Tomás de Aquino, en el himno eucarístico *Pange lingua*, compuesto para la solemnidad de Corpus Christi a petición del Papa Urbano IV, afirma en sus estrofas finales: *Et antiquum documentum novo cedat ritui*. En la liturgia brasileña esta frase se traduce como: “Pues el Antiguo Testamento dio lugar al Nuevo”, aunque una traducción más fiel sería: “Y el antiguo testimonio ceda al nuevo rito”.

Esta afirmación se vincula directamente con lo que la Carta a los Hebreos proclama: la Ley —entendida como el conjunto de obligaciones reveladas por Dios a Israel por medio de Moisés (Buis, 2013, p. 797)— se desdobló en varios cuerpos legales: el Decálogo (Ex 20,2–17), el Código de la Alianza (Ex 20,19–23,19), la Ley de Santidad (Lv 19–26) y el Código Deuteronomico (Dt 12–26). Si bien la Ley expresaba la fidelidad a la primera alianza, en Cristo se realiza una alianza plena, eterna e insustituible, haciendo antigua a la primera (Heb 8,13). En este sentido, puede decirse que Tomás de Aquino cantó la teología de Hebreos, siendo un tema que se merece un análisis más profundo.

Desde la perspectiva ritual de la primera alianza, destaca en primer lugar el tabernáculo (Heb 9,1–5), que consistía en un conjunto de ritos que reglamentaban el culto divino, y un espacio sagrado para dicho culto: el templo (Gass, 1992, p. 60). Según la tradición mosaica, el santuario se organizaba en dos espacios: el primero, llamado Lugar Santo, albergaba el candelabro, la mesa y los panes de la proposición (Heb 9,2); el segundo, el Santo de los Santos, estaba separado por un velo y contenía el Arca de la Alianza.

Los autores de Hebreos, sin embargo, siguen una tradición distinta. Describen el contenido del arca mencionando el vaso con maná (Ex 16,32–34), el bastón de Aarón (Nm 17,16–25) y las tablas de la Ley (Ex 25,16; 40,20). No obstante, textos como Dt 10,1–5 y 1 Re 8,9, así como el

historiador Flavio Josefo (*Antigüedades*, 8.4), afirman que solo las tablas de la Ley estaban dentro del arca (Gass, 1992, p. 60).

A pesar de esta diferencia, los versículos siguientes (Heb 9,6–10) presentan una crítica al antiguo culto y a sus sacrificios, pues estos no abrían el camino al Santuario ni lograban perfeccionar la conciencia de quien los ofrecía (Heb 9,9). En la mentalidad hebrea, los sacrificios pretendían cambiar la actitud de Dios, pero no transformaban al oferente. Así, se quedaban en lo material, sin producir conversión espiritual. Como afirma Gass (1992), “no es a Dios a quien los sacrificios deben cambiar, sino al oferente” (pp. 60–61).

Vanhoye (1980) señala que el problema fundamental que el autor de Hebreos identifica es que, aunque se conociera el camino hacia Dios, no era posible recorrerlo sin acercarse al Señor. Y como no había sacrificios verdaderamente eficaces para purificar la conciencia de las obras muertas y permitir el culto al Dios vivo (Heb 9,14), no podía haber relación auténtica con Él. Las separaciones instauradas —entre el pueblo y el sacerdote, entre el sacerdote y la víctima, entre Dios y su pueblo— evidencian que la antigua alianza padecía una exterioridad irremediable.

El culto del templo y el sacerdocio antiguo, por tanto, no cumplían ya su misión fundamental: mediar la comunión entre Dios y su pueblo. La crítica a los versículos 6–10 se refiere en particular al *Yom Kippur*, el Día del Gran Perdón, rito de sangre que sirve de modelo para interpretar la muerte sacrificial de Jesús (MacRae, 1999, p. 314). Como la vía del Santuario estaba cerrada, solo un nuevo camino —inaugurado con el sacrificio de Cristo— podía restablecer la comunión y erigir un nuevo Santuario. En este sentido, el velo que se rasga al morir Jesús (Mt 27,51) simboliza el fin del antiguo culto y el acceso libre del pueblo a Dios (Gass, 1992, p. 60).

El nuevo culto, inaugurado en el sacrificio de la cruz, no separa a los hombres de Dios, sino que los une a Él. Según Vanhoye (1979), esto se evidencia cuando Cristo, por obediencia, se une al ser humano hasta sus últimas miserias —en todo igual, excepto en el pecado—, siendo aceptado por Dios (p. 119). Por eso, Hebreos lo proclama como “Sumo Sacerdote de los bienes venideros” (Heb 9,11): en el altar de la cruz transforma la humanidad y rescata al hombre del pecado. Su sacrificio supera a todos los demás en dignidad del oferente, plenitud del acto y eficacia de sus efectos. Con Él, el *Yom Kippur* es superado: el gran día de la reconciliación es el día de su muerte.

En este caso no hay separación entre víctima y sacerdote: es Cristo quien se ofrece a sí mismo. Tampoco hay separación entre el pueblo y el sacerdote. Esta es la característica específica del sacrificio de Cristo: es a la vez un acto de unión con Dios y de unión con los hombres. [...] Por tanto, para ser sacerdote, en lugar de separarse del pueblo, se une a él; y así, el esquema del culto de la Iglesia se opone al del Antiguo Testamento. Todo es comunión, nada es separación; la única separación es la del pecado. (Vanhoye, 1979, p. 119)

Así, “los antiguos ritos y sacrificios de animales son abolidos: se pasa del culto ritual al culto verdadero, real” (Vanhoye, 1979, p. 119). El sacrificio de Cristo cumple y supera todas las prácticas anteriores, ya que aquello que las prefiguraba encuentra en Él su realización plena. “Precisamente en el don del cuerpo torturado de Jesús se verifica la transformación realmente re-creadora que en vano habían esperado los sacrificios antiguo” (Nenheuser, 1992, p. 1071).

La Carta a los Hebreos se distingue entre todo el Nuevo Testamento por su interpretación del sacrificio en clave salvífica. Cristo se entrega libremente “como cordero llevado al matadero” (Is 53,7), haciéndose víctima sin pecado, humillado, para rescatar a los que habitaban en la muerte.

Este sacrificio es simultáneamente sacrificio de alianza, de expiación y pascual. Su efecto salvífico consiste, por tanto, en sellar la nueva alianza, purificar y santificar mediante la expiación, y redimir. Según Hebreos, la muerte de Cristo es un sacrificio escatológico, ofrecido una vez y para siempre, eficaz para eliminar los pecados por la fuerza expiatoria de su sangre; una autoofrenda perfecta del sumo sacerdote del Nuevo Testamento; una obra salvífica única... (Nenheuser, 1992, p. 1071)

Cristo, como sacerdote de los “bienes venideros” (Heb 9,11), alcanza con su muerte y resurrección la plenitud de la vida eterna para toda la humanidad. Su sacrificio es, por excelencia, la oblación perfecta que ofrece al ser humano un bien eterno, escatológico, que es al mismo tiempo promesa y herencia. “El sacrificio expiatorio de la cruz abrió el camino al verdadero ‘Santo de los Santos’ de Dios, de modo que los fieles poseen ya ‘la sustancia de las realidades’ (Heb 10,1) y pueden acercarse al

Santuario celestial y a la presencia dadora de Dios” (Terra, 1979, p. 123). Así, la cruz se convierte en el ápice del sacrificio salvador.

De hecho, puede decirse que toda la vida de Jesús es una acción sacrificial, pues su encarnación fue ya una apertura inicial hacia esa entrega (Nenheuser, 1992, p. 1071). Su sacrificio eterno rompe con el antiguo rito y se anticipa en las palabras de la última cena: “Este es el cáliz de mi sangre, que será derramada por ustedes”. Cantalamessa (2012) afirma:

Las palabras de Cristo: ‘Este es el cáliz de mi sangre que será derramada por ustedes’ son la prueba —aún no refutada por la crítica— de que Él aceptó su muerte y le dio un sentido propio, independientemente de las decisiones externas que la causaron. No solo la padeció, sino que la aceptó. En este sentido, la Eucaristía es su testamento: su ‘nueva y eterna alianza’, la expresión de su última voluntad. (p. 47)

La redención de la humanidad es el fruto de esta alianza eterna sellada con su sangre. Así, el sacrificio de Cristo es cruento y redentor. “Aquí se encuentra la oposición entre el nuevo y el antiguo culto (Heb 9,14.25.28): para ofrecerse a sí mismo, Cristo debía derramar su propia sangre” (Terra, 1979, p. 129).

Este nuevo sacrificio se sustenta en tres elementos esenciales: la oblación voluntaria, el cuerpo de Cristo y el carácter decisivo del acontecimiento (cf. Heb 10,10) (Terra, 1979, p. 132). Por libre voluntad, Él ofrece su vida en la cruz para expiar (Heb 2,17), purificar (Heb 1,3; 9,22), abolir la muerte y el pecado (Heb 9,26), redimir (Heb 9,12.15) y santificar a la humanidad (Heb 2,11).

Este sacrificio no se restringe a la cruz, sino que encuentra su cumplimiento pleno en la resurrección. Su finalidad —el *telos*, la consumación, la divinización— es el acceso al Santuario celeste. Y esa consumación solo es posible porque Jesús, por su libre entrega, adhiere plenamente a la voluntad del Padre, dotando a su paso al cielo de sentido sacrificial (Terra, 1979, p. 132).

Jesús no entra solo al Santuario celestial: entra con la humanidad redimida. En este sentido, se realiza lo que Agustín expresó al decir que Cristo es “vencedor porque es víctima” (*Confesiones*, X, 43). Él no ganó un premio perecedero, sino eterno, y lo dio como herencia gloriosa a la humanidad. Se rompe así la separación entre lo humano y lo divino

Consideraciones finales

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el camino hacia el Santuario —lugar de culto perfecto y comunión plena con Dios— se realiza en la persona de Jesucristo. De este modo, los sacrificios antiguos y un sacerdocio ineficaz en su función mediadora ceden lugar al culto nuevo, verdadero y eterno. “Todo se cumplió en la fuente desbordante de la Cruz” (*Dilexit nos*, n. 97); allí se inaugura, por el sacerdocio solidario de Cristo, un nuevo culto que reconcilia a los hombres con Dios.

El grito de Cristo en el momento de su inmolación rasgó el velo de una época marcada por el ritualismo vacío, expresado en sacrificios que no agradaban a Dios porque los corazones y las conciencias no eran transformados.

A través de esos sacrificios, se pretendía expiar el pecado y restablecer la comunión con lo divino, pero la salvación no era alcanzada. “Jesús es, pues, el jefe de la salvación, no simplemente porque va delante y alcanza de primero la consumación. Antes que nada, lo es por su acción, mediante la cual realiza la salvación para la humanidad” (Terra, 1979, p. 135).

Estas reflexiones permiten, desde la teología de la Carta a los Hebreos, realizar una lectura crítica de la conciencia y la práctica del culto en la realidad eclesial contemporánea. La falta de una comprensión profunda de lo que fue inaugurado en la Cruz —y consumado en la resurrección— provoca que muchos “desciendan del Calvario” para volver a la Tienda, y allí continúen elevando preces y ritos que no alcanzan a Dios. No porque Él se haya alejado de la humanidad, sino porque el corazón humano permanece endurecido, distante de la conversión.

Frente a este panorama, en el que los corazones parecen endurecerse cada día más, es urgente anunciar la Buena Nueva de Cristo y la salvación que Él ha alcanzado. Es necesario conducir a las personas hacia el memorial de su Pasión, Muerte y Resurrección, de modo que, al tener una experiencia personal con el Salvador, puedan tomar conciencia de la gracia contenida en su sacrificio redentor y participar del culto nuevo y eterno inaugurado en la Cruz.

Así, con conciencias transformadas y corazones convertidos, al unirse al único y perfecto sacrificio, se hace posible experimentar sus frutos en todos los tiempos, ya que la salvación que brotó de la Cruz inundó la tierra.

Referencias

- Agustín. (2017). *Confesiones* (1.ª ed.). Penguin Classics / Companhia das Letras.
- Auneau, J. (1994). *O sacerdócio na Bíblia* (1.ª ed.). Paulus.
- Bach, D. (2013). Liturgia na Bíblia. En D. Bach (Ed.), *Dicionário enciclopédico da Bíblia* (pp. 818–819). Edições Loyola, Paulus, Paulinas.
- Baroffio, B. (1992). Liturgia. En *Dicionário de Liturgia*. Paulus.
- Bíblia de Jerusalém. (2002). Paulus.
- Buis, P. (2013). Lei. En *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Edições Loyola, Paulus, Paulinas.
- Cantalamessa, R. (2012). *“Isto é o meu Corpo”: à luz de dois hinos eucarísticos* (3.ª ed.). Edições Loyola.
- Conthenet, É. (2013). Sacerdote. En *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Edições Loyola, Paulus, Paulinas.
- De Andrade, A. (2021, octubre 16). O sacerdócio de Cristo e a laicidade do sacerdócio: conforme a Carta aos Hebreus. *Estudos Bíblicos*. 30 (119), 248-256 <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/276>
- Gass, I. (1992). O antigo sacrifício e o sacrifício novo de Cristo (Hb 9,1–14). En *Estudos Bíblicos*. 34, 56-64.
- Jeremias, J. (1983). *Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário* (1.ª ed.). Paulus.
- MacRae, G. (1999). Hebreus. En D. Bergant y R. Karris (Eds.), *Comentário bíblico: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse* (2.ª ed.). Edições Loyola.
- Marsili, S. (1992). Liturgia. En *Dicionário de Liturgia*. Paulus.
- Monloubou, L. (1985). O Antigo Testamento à mesa. En *A Eucaristia na Bíblia*. Paulinas.
- Nenheuser, B. (1992). Sacrifício. En *Dicionário de Liturgia*. Paulus.
- Payne, J. (1998). Kohen. En G. J. Botterweck et al. (Eds.), *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento* (Vol. 2). Vida Nova.
- Sante, C. (2004). *Liturgia judaica: Fontes, estrutura, orações e festas* (1.ª ed.). Paulus.
- Terra, J. (1979). A libertação escatológica na epístola aos Hebreus. En J. E. M. Terra (Org.), *Jesus político e libertação escatológica*. Edições Loyola.

- Turner, W. (1999). Levítico. En D. Bergant y R. Karris (Eds.), *Comentário bíblico: Introdução, Pentateuco, Profetas anteriores* (2.ª ed.). Edições Loyola.
- Vanhoye, A. (1979). Cristo Sumo Sacerdote. En J. E. M. Terra (Ed.), *Jesus político e libertação escatológica*. Edições Loyola.
- Vanhoye, A. (1980). *El mensaje de la carta a los Hebreos* (1.ª ed.). Editorial Verbo Divino.

**Da Tenda ao Calvário:
o novo culto inaugurado por Cristo,
Sumo e eterno sacerdote,
segundo a Epístola aos Hebreus**

**From the tabernacle to calvary:
the new worship inaugurated by Christ,
high and eternal priest,
according to the Epistle to the Hebrews**

Fecha recibido: 12/06/2025 - Fecha publicación: 29/07/2025

**Miguel Soares dos Reis¹
Adilson da Rocha²**

Resumo

A Epístola aos Hebreus, diferentemente de todos os escritos sagrados, é a única que caracteriza Jesus Cristo como Sumo e Eterno Sacerdote. Nesse sentido, os elementos que emergem deste escrito possibilitam uma análise teológica do culto hebraico que, encerrando-se em si mesmo e sendo incapaz de transformar as consciências (Hb 9,9), cede lugar ao novo rito, inaugurado por Cristo no Calvário, sobre o altar da Cruz. Por isso, Cristo é invocado, pela força de seu sacrifício irrepetível e eterno, como sacerdote dos bens futuros (9,11), pois, por sua obediência e solidariedade, alcançou a eternidade para a humanidade. Assim, todo o ritualismo vazio que ocorria na Tenda — e que, em vez de unir, separava os homens de Deus — dá lugar ao novo culto, que se inaugura a partir da

1 Seminarista da Diocese da Campanha/MG. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis (2023). Pouso Alegre/MG – Brasil. E-mail: miguel.s.reis@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2306867310677521>. ORCID: 0000-0001-5301-9168.

2 Padre da Arquidiocese de Pouso Alegre/MG. Possui graduação em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2010) e Especialização em Hermenêutica Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC/MG (2014) e mestrado pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma. Coordenador do curso de teologia e professor de Sagrada Escritura na Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA). Pouso Alegre/MG – Brasil. E-mail: adilsondarocha@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0796774719932623>. ORCID: 0009-0001-6895-3989.

Cruz, pois, ao rasgar o véu do santuário, o humano e o divino se unem, abrindo o caminho para o Santuário celeste, mediado por Cristo.

Palavras-chave: Sacerdócio; Sacrifício; Culto; Solidariedade; União.

Abstract

The Epistle to the Hebrews, unlike all other sacred writings, uniquely characterizes Jesus Christ as the High and Eternal Priest. In this regard, elements derived from this text allow for a theological analysis of Hebrew worship: having become self-enclosed and incapable of transforming human consciousness (Heb 9:9), it gave way to a new rite inaugurated by Christ on Calvary, at the altar of the Cross. Thus, Christ is invoked—by the power of His unrepeatable and eternal sacrifice—as the priest of the good things to come (9:11), for through His obedience and solidarity, He attained eternity for humankind. Consequently, the empty ritualism that took place in the tabernacle, which separated humanity from God rather than uniting it, yields to the new worship inaugurated from the Cross. By tearing the veil of the sanctuary, the human and the divine are united, opening the way to the heavenly Sanctuary, which is mediated by Christ.

Keywords: Priesthood; Sacrifice; Worship; Solidarity; Union.

Introdução

Os escritos veterotestamentários enfatizam e descrevem com grande apreço a figura do sacerdote, pois sua missão era de mediar a relação entre Deus e o homem, bem como a restabelecê-la quando rompida pelo pecado. Contudo, ao longo da história percebeu-se que, apesar do esforço, o culto e os sacrifícios não alcançavam mais seu objetivo, bem como seus efeitos, pois não purificavam as consciências dos homens que lhe prestavam culto (Hb 9, 9), mas estavam concentrados apenas no ritualismo externo e na obediência da lei em si mesma, resultando em uma hipocrisia religiosa.

A mediação que deveria proporcionar a união entre os homens e Deus não existia, pois com os corações distantes e infiéis ao Senhor, os sacrifícios do povo não eram agradáveis. Além disso, o sacerdócio tornou-se motivo de separação, não de união. Separou-se os sacerdotes do povo e, por fracasso e corrupção dos princípios sacerdotais originários, o povo separou-se de Deus. Todo culto, por mais belo e fiel às prescrições, não

alcançavam a Deus. Portanto, a “Lei, o Culto, o Sacerdócio da Antiga Aliança estavam ligados à ordem visível, do carnal, do perecível” (Terra, 1979, p. 126).

Em Jesus Cristo, Sumo e eterno Sacerdote, tudo que era velho torna-se novo. Apesar de não se enquadrar, aos moldes da cultura hebraica, ao perfil sacerdotal, sua vida configurou-se como oferta agradável a Deus, que teve sua oblação no altar da cruz. Através deste evento salvífico inaugurou-se um novo culto, onde não há mais distância entre o humano e o divino. É nessa perspectiva que, o autor da carta aos Hebreus, na sua especificidade dentro de toda a Sagrada Escritura, descreve com profundidade teológica a configuração sacerdotal plena de Jesus e a redenção por ele alcançada. Ora, “isto constitui a Cristo como sacerdote perfeito, porque o une perfeitamente aos homens e ao mesmo tempo a Deus” (Vanhoye, 1979, p. 119). Assim, a mediação novamente se estabelece, de uma vez por todas, com Cristo.

Para tanto, a fim de compreender com mais profundidade o mistério sacerdotal de Cristo e os efeitos salvíficos de seu sacrifício insubstituível, torna-se necessário analisar a Epístola aos Hebreus, bem como sua teologia e relação com os demais elementos da Sagrada Escritura. A partir disso, é possível dizer que o culto vai da tenda ao Calvário, ganhando plenitude e eternidade na Cruz. Esse artigo, portanto, propõe-se a analisar desde alguns aspectos litúrgicos do Antigo Testamento, com seus significados e compreensões do sacrifício e do sacerdócio, considerando, em sequência, os elementos teológicos do sumo sacerdócio de Cristo, que, por fim, culmina na Cruz, na qual se inaugura um novo rito.

Na tenda: o sacerdócio e o sacrifício na liturgia ritual do antigo testamento

O judaísmo possui uma linguagem religiosa que não se fundamenta na razão, mas é impulsionada pela “força de uma experiência de vida marcada pela presença e pela Palavra de Deus” (Sante, 2004, p. 14). Desse modo, a fé judaica valoriza muito mais a ação simbólica, a fim tornar presente uma realidade transcendente e possui um linguajar parabólico próprio, para aproximar o destinatário da mensagem sagrada. Por isso, o ambiente judaico, em seu aspecto religioso e cultural, é “feito de ações, de palavras, de músicas, de movimentos, de atenção, de narrações, de silêncios, de mitos e ritos, o espaço histórico privilegiado, no qual Israel faz sua experiência do encontro com Deus” (Sante, 2004, p. 15).

Sabe-se que, sendo um termo tomado do vocabulário grego, não era utilizado apenas no meio religioso, pois *leitourgia* indicava, primeiramente, a ação em favor do povo. No entanto, termo liturgia na tradução grega do AT, chamada dos LXX, era o termo técnico que designava o culto público e oficial segundo as leis cultuais levíticas, que acontecia primeiro na tenda e depois no templo (Marsili, 1992, p. 639).

Nesse aspecto, a liturgia judaica, nos escritos do Primeiro Testamento, não possuía construções litúrgicas³ específicas relacionadas à ordenação do culto e aos atos sacrificiais, mas era constituída de uma estrita observância das prescrições sacrificiais e purificadoras (Bach, 2013, p. 818). Os códigos sacrificiais de Lv 1-7 e Nm 15 apresentam, de maneira completa e detalhada, os ritos a serem observados pelos hebreus, os quais haviam sido revelados pelo próprio Iahweh à Moisés. No entanto, se calam sobre as palavras que devem acompanhar esses gestos e ações, tanto da parte do sacerdote como dos fiéis (Bach, 2013, p. 819). Apesar de parecer desordenada e livre, a liturgia judaica não está marcada por um desleixo, fruto de uma manipulação pessoal, mas possui uma estrutura rigorosa e profunda.

Por conseguinte, o cuidado do culto foi confiado aos filhos de Caat, os levitas, uma vez que “Iahweh destacou a tribo de Levi para levar a Arca da Aliança de Iahweh e ficar à disposição de Iahweh, para servi-lo e abençoar em seu nome, até o dia de hoje” (Dt 10, 8). A tribo de Levi tem por herança o próprio Senhor, por isso a função sacerdotal confiada foi transmitida de geração em geração, mantendo-se um zelo intransigente, sendo considerados os melhores defensores e propagadores da fé javista nascente (Auneau, 1936, p. 16).

Nesse ambiente litúrgico constata-se que o sacerdote (כֹּהֵן - *kohen*) não é uma figura originária do povo hebreu, institucionalizada na tribo levítica, mas este substantivo já era atribuído, na maioria das religiões, aos especialistas do sagrado, seja na cultura egípcia, mesopotâmica ou pré-islâmica. Uma análise etimológica descreve que o substantivo *koren* é incerto, pois “para alguns o s. é aquele que se mantém diante de Deus para servi-lo (raiz *kwn*, estar parado, estabelecido); para outros, aquele que se inclina diante, rende homenagem (segundo o acádio *kānu*)” (Conthenet, 2013, p. 1190). Contudo, o sacerdócio, em alguns momentos

³ As construções litúrgicas, nesse contexto, podem ser entendidas como a ordenação e realização dos ritos, uma vez que “o interesse dos autores bíblicos se volta menos para as construções litúrgicas formais do que para o fato sacrificial e para a estrita observância das prescrições em vista da pureza e da exatidão dos sacrifícios” (Boudart, 2013, p. 818).

da história, não esteve restrito apenas a esfera religiosa, mas estendeu-se também à política, ora o próprio Melquisedeque era também rei. Já em outras culturas o sacerdote exercia funções de exorcista ou adivinho, ao passo que também era um simples perito cerimonial ao lado do chefe de Estado ou da personalidade política, que em momentos raros, realizava a ação sacrificial (Baroffio, 1992, p. 1029).

Todavia, a concepção israelita do sacerdote, enquanto aquele que serve como ministro, desempenhando as funções litúrgicas no Templo, só foi surgir no tempo da monarquia em Israel. No entanto, o exercício da função sacerdotal já aconteceu muito antes⁴, pois na “hora de sacrificar os homens eram seus próprios sacerdotes (Gn 4, 3; Jó 1, 5), mas já na época de Noé o trabalho sacerdotal havia-se tornado responsabilidade do chefe da família patriarcal (Gn 8, 20; 12, 8; Jó 1, 5; Ex 19, 22)” (Payne, 1998, p. 705). Assim, o sentido teológico da função sacerdotal está em ser o mediador da relação entre Deus e o povo; é por isso que essa missão ganha destaque e importância, por excelência, na pessoa de Moisés. “A ele vários trechos se atribuíram explícitas funções sacerdotais posteriores, e a ele também se refere à investidura sacerdotal dos filhos de Aarão (Nm 15 – 17)” (Baroffio, 1992, p. 1030). Os primeiros a serem chamados de sacerdotes na Sagrada Escritura são: Melquisedeque⁵, que ofertou os frutos da terra, o pão e o vinho, trazidos por Abraão, e os abençoou (Gn 14, 18); e Jetro (Ex 18, 12), que apesar de não lhe ser atribuído o substantivo *koren*, é ele o chefe da família que ofereceu um holocausto e sacrifícios a Deus.

Os levitas, sem nenhum impedimento e devidamente preparados para o exercício ministerial (Lv 21, 17-24), eram investidos como sacerdotes (Ex 32, 26-29), possuíam funções específicas ligadas ao culto e a religiosidade de Israel, competindo-lhes oracular, ensinar e sacrificar. Segundo Andrade (2013, p. 250), a consagração do levita para o serviço sacerdotal se dava em um rito de “aperfeiçoamento” ou “plenificação”, que significava o recebimento do dom para aproximar-se das realidades divinas (o altar). Possuem, ainda, direitos sobre o povo, pois exercem determinada autoridade e gozam de respeito entre os hebreus, por isso deveriam receber as primícias, bem como dos sacrifícios eles “recebem a espádua, as mandíbulas e o estomago” (Auneau, 1936, p. 30).

4 Cf. Caim e Abel (Gn 4, 3 ss.), Noé (8, 20), Abraão (22, 13); Jacó (31, 54; 46, 1).

5 Posteriormente em Hb 7, 1, Melquisedeque é mencionado como figura do próprio Cristo, o sumo e eterno sacerdote.

No entanto, a Torá e a cultura judaica destacam a figura do sumo sacerdote (*kôhen gadôl*), o qual refere-se ao chefe cuja natureza ministerial consistia na dimensão cultural, a fim de cumprir a expiação pela comunidade. “O poder maior estava com o sumo sacerdote. Este era o chefe do Sinédrio, o grande conselho de setenta e uma pessoas” (Gass, 1992, p. 63). Além disso, existem outras obrigações e privilégios da função do sumo sacerdote, dentre as quais destaca-se: a permissão para entrar no Santos dos santos, uma vez ao ano; poderia tomar parte na oferta de um sacrifício; a presidência do grande conselho, o Sinédrios; devia officiar no Dia das expiações (Lv 16); pagar um novilho imolado em sacrifício pelo pecado (Lv 16, 30), bem como a quitação das despesas para construção da ponte do Cédron; e por fim, cuidar de observar as prescrições para guardar a sua pureza (Jeremias, 1983, pp. 210 – 213). Existia ainda, na hierarquia religiosa judaica, o chefe dos sacerdotes, que em grau de poder e respeito, estava abaixo do sumo sacerdote, pois era o assistente próximo do sumo sacerdote nas celebrações e possuía a responsabilidade de fazer com que o rito acontecesse como o previsto.

Desse modo, o sacerdócio e o sacrifício estão intimamente associados, uma vez que este busca estabelecer ou restabelecer uma ligação pessoal com Deus, exprimido submissão ou implorando auxílio, por isso é chamado de dom consagrado, oferta ou oferenda (Nenheuser, 1992, p. 1070); aquele, por sua vez, é responsável por ofertar o dom sagrado e mediar a relação com Deus. Em suma, significam a aliança entre Deus e seu povo. Na liturgia judaica os sacrifícios se dividem em holocaustos, sacrifícios expiatórios, os de reparação e os sacrifícios de comunhão, os quais eram todos entregues e deixados aos sacerdotes (Jeremias, 1983, p. 277). Para tanto, os primeiros capítulos do Levítico descrevem com detalhes estes sacrifícios e suas especificidades (Lv 1 -7), como também os rituais de purificação e cerimônias sagradas para se apresentar na presença do Senhor.

Deus não se encontra em qualquer lugar, apenas num lugar santo. Também aqui se trata de uma questão de separação. O lugar santo é um espaço reservado ao culto, interdito ao público. Para poder entrar no lugar santo, o sacerdote deve cumprir um ritual que lhe prescreve a realização de cerimônias sagradas em determinados momentos sagrados; a mais significativa dessas cerimônias é o “sacrifício”. (Vanhoye, 1980, s/p, tradução nossa)

O holocausto (de raiz *alah* = subir) seria a mais sublime oferenda, na qual a vítima era inteiramente consumida, por isso pode ser entendido,

segundo a própria etimologia, como o “sacrifício no qual a vítima ‘sobe’ sobre o altar, ou, talvez melhor, cuja fumaça ‘sobe’ para Deus (Monloubou, 1985, p. 12). Portanto, este é o ato de homenagem mais perfeita, capaz de exprimir um dom, a oferenda por excelência (Lv 1), por isso ele abre o código ritual do livro do Levítico. Além disso, possui também um valor expiatório, atribuído pelo sangue da vítima (Monloubou, 1985, p. 12). Nessa perspectiva, o sentido primordial por detrás destes sacrifícios é de confirmar o Senhor como autor do dom da vida, fazendo com que o cheiro do abate, misturado ao da combustão e ao incenso possa apresentar ao Senhor uma oferta de perfume aplacador (Turner, 1999, p. 125). Sacrificar, portanto, tem a conotação de tornar a oferta sagrada, agradável. Por isso, “o ritual consiste nas seguintes etapas: “a apresentação da vítima, o abate, a aspersão do altar, a remoção da pele e dissecação da vítima, ato de lavar centras parte se cremação” (Faley, 2012, 163).

Os sacrifícios expiatórios, que se dividem em sacrifício pelo pecado (Lv 4, 1 – 5, 11) e sacrifício de reparação (Lv 5, 14-25), caracterizam-se por restabelecer as relações com Deus através de uma oferta que possui caráter remissório. Porém, na liturgia judaica é conferida uma significativa importância também ao “sacrifício pelo pecado” (Lv 4, 1-5. 13; 6, 17-23), dado que o sangue, o qual é princípio vital, faz a expiação pela vida (Lv 17, 11); por conseguinte, o oferente não tem parte na distribuição das carnes (Monloubou, 1985, p. 13). É pela oferenda agradável a Deus que o pecado é redimido. Os sacrifícios de reparação constituem-se na restauração da comunhão depois de se “cometer uma ofensa e pecar por inadvertência, reduzido os direitos sagrados de *lahweh*” (Lv 5, 15). Por isso, esta oferta “restituirá aquilo que o seu pecado reduziu no direito do sagrado” (Lv 5, 16).

O sacrifício de comunhão, por sua vez, caracteriza-se pela imolação da vítima e a sua partilha entre Deus, o sacerdote e o oferente. “Na época antiga, este tipo de sacrifício era o mais frequente e formava o rito central das festas, exprimindo de modo eminente a comunidade de vida e relação de aliança e de amizade entre o fiel e seu Deus” (Nota b da *Bíblia Jerusalém*, p. 164). Este sacrifício pode possuir caráter festivo, como um tributo apresentado e entregue a Deus, no qual ele recebe a parte mais nobre, ofertada no altar, podendo os oferentes se alimentarem com as sobras, por isso é chamado de “comunhão”, visto que se estabelece um vínculo com Deus pelo altar. Contudo, mais do que os outros ritos, “o sacrifício de comunhão oferecia aos fiéis a possibilidade de serem introduzidos numa relação mais profunda com Deus, especialmente graças

ao alimento ‘santo’ que consumiam” (Monloubou, 1985, p. 12). Contudo, este sacrifício não deve ser confundido com uma refeição tomada com Deus, porque apesar de se estabelecer uma estreita relação com Deus “pelo sacrifício de comunhão, nem por isso os israelitas se tornaram os ‘comensais de Deus’: ‘não se trata de uma refeição que Deus partilha com seus fiéis” (Monloubou, 1985, p. 12).

Esses dois elementos, o sacrifício e o sacerdócio, ocupam, portanto, espaço especial na cultura de Israel, que foi escolhido como povo consagrado ao Senhor. “Vós sereis para mim reino de sacerdotes, uma nação santa” (Ex 19, 6). Como reino sacerdotal, para elevar louvores e súplicas de expiação à *Iahweh*, reuniam-se no Templo e oferecia sacrifícios, a fim de fazer com que o Senhor continuasse a manifestar sua benevolência e graça junto ao povo

O sumo sacerdócio de cristo e seu insubstituível sacrifício

“O tema mais importante da nossa exposição é esse: temos tal sacerdote que se assentou à direita do trono da Majestade nos céus” (Hb 8, 1). Nos escritos Neotestamentários a compreensão do sacerdote e sacrifício ganham novo sentido em Jesus Cristo. No entanto, a epístola aos Hebreus é o único escrito atribuir o título de Sumo Sacerdote a Jesus, assim “apresenta uma imagem que, à primeira vista, nada tem de sacerdotal segundo a concepção do AT e praxe nem sempre edificante do judaísmo tardio” (Baroffio, 1992, p. 1031).

Aos olhos dos espectadores as atitudes e as falas de Jesus configuram-se muito mais a um profeta, do que um sacerdote. Haja vista que, demonstrava pouca preocupação com a pureza ritual. Por isso, “se confronta com o sistema de separações rituais, cujo cume, como já dissemos, é a oferta sacrificial” (Vanhoye, 1980, s/p, tradução nossa). E ainda, sua família não era da linhagem sacerdotal, a qual estava a serviço do culto. Existem, porém, alguns estudiosos, que afirmam que nem mesmo a morte de Cristo configura-se como sacrifício, no sentido antigo do termo, uma vez que o sacrifício está ligado muito mais aos ritos de oferecimento do que a morte e o sofrimento da vítima (Vanhoye, 1980).

Para entender essa atribuição feita à Jesus Cristo, segundo a epístola aos Hebreus, é preciso notar que os escritos Veterotestamentários se abrem “ao evento da morte-ressurreição de Cristo exatamente porque os acontecimentos da sua vida são relidos em clave sacrificial, cultural e sacramental” (Baroffio, 1992, p. 1031). Assim, o sacrifício e o culto não estão associados ao Templo, mas ao Calvário. O altar se faz na cruz,

o cordeiro imolado é o próprio Jesus, que também é o sacerdote que oferece a mais perfeita e agradável oferenda à Deus para remissão dos pecados da humanidade. Ora, “Cristo não colocou os pecados nos ombros dos outros – homens ou animais –, pôs os pecados dos outros em seus ombros” (Cantalamezza, 2012, p. 112). Pode-se, por isso, afirmar que:

Cristo foi reconhecido, por seguinte, como vítima que se põem em relação com Deus. Porém se fosse somente uma vítima passiva não poderia ser chamado sacerdote. Era preciso avançar mais e reconhecer que Cristo foi vítima voluntária. Também isto se demonstra, porque Cristo aparece em muitos textos que caminha para a paixão voluntariamente, em palavras e em ações: veio para servir...para dar sua vida...pela multidão: demonstra que a morte não é aceitação passiva, mas uma oferta voluntária. (Vanhoye, 1979, p. 117)

Além do elemento sacrificial e oblativo do sacerdócio de Jesus, nota-se que a classe dos sacerdotes estava separada de todo o povo, como uma classe superior, distante da realidade humana das pessoas. Em Cristo essa distância acaba, pois fazendo de sua existência um exercício sacerdotal, não faz outra coisa a não ser servir com a própria vida os humildes e simples. Desse modo, opera o princípio da caridade, que levada ao mais alto grau, salva e liberta todo gênero humano. Por isso, Andrade (2013, p. 250) afirma que o sacerdócio de Cristo se tornou solidário (Hb 2, 17), pois o fez em reparação dos pecados de toda a humanidade, a fim de que o gênero humano fosse glorificado nele. Isso configura o sacerdócio de Cristo a solidariedade:

Nessa plena solidariedade com o destino do homem marcado pela morte e nessa comunhão de vida com Deus na sua glória imortal, Cristo realiza a tarefa principal do sacerdócio: a mediação entre Deus e o homem. ‘Estabelecido eternamente perfeito’ (Hb 7, 28), oferecendo-se a si mesmo, Cristo apresenta a Deus um sacrifício único, cumprido de uma só vez e uma vez por todas (Cf. Hb 7, 27). (Baroffio, 1992, p. 1031)

Cristo realiza, portanto, um gesto de misericórdia, doando-se como oferenda agradável a Deus, a fim de conquistar para os seres humanos, o que por força própria a humanidade nunca conseguiria: a salvação e a glória eterna. Por isso, torna-se solidário em relação aos homens, “é misericordioso visto que por experiência própria participou da nossa fraqueza (5,7; 12, 2) e por isso se tornou princípio de salvação para a humanidade” (Andrade, 2013, p. 252). Como os sacerdotes, Jesus Cristo toma parte da miséria humana e a transforma por meio do seu sacrifício redentor.

Em relação ao antigo sacerdócio percebe-se uma grande mudança substancial, pois “em vez de se falar de solidariedade e de misericórdia como condições do sacerdócio, exigia-se antes a severidade para com os pecadores, a proibição de qualquer compromisso com eles (Ex 32, 25-29; Nm 25, 6-13)” (Vanhoye, 1980, s/p, tradução nossa). Em Jesus, pelo seu sacerdócio solidário, aproxima-se o divino do pecador, à salvação do miserável.

Apesar do caminho sacerdotal de Cristo afastar-se dos elementos veterotestamentários, desde início as comunidades cristãs consideraram e celebraram a vida de Jesus como uma perfeita oferta, que culminara na cruz. “Com sua doutrina e vida Jesus desmascara e quebra o mecanismo do bode expiatório que sacraliza a violência., tornando-se ele, inocente, a vítima de toda a violência” (Cantalamezza, 2012, p.112). Pode-se, portanto, destacar três marcas eminentes do sacerdócio de Cristo, segundo Baroffio, (1992, p. 1032): a misericórdia, a fidelidade nas coisas que se referem a Deus e o caráter messiânico e universalista.

“Convinha, por isso, que em tudo se tornasse semelhante aos irmãos, para ser, em relação a Deus, Sumo Sacerdote misericordioso e fiel, para expiar assim os pecados do povo” (Hb 2,17). Desse modo, Jesus não age com hipocrisia, mas com compaixão, assumindo a natureza humana, exceto no pecado, para salvar, mediante a morte de cruz, o gênero humano. Portanto, a misericórdia, culminada no sacrifício redentor, é o que possibilita Cristo as condições necessárias para vir em socorro os que são provados (Hb 2, 18).

A fidelidade às coisas de Deus é outro atributo que também perpassa a vida e a identidade sacerdotal de Jesus Cristo. Uma vez que, correspondendo ao projeto do Pai, é fiel (Hb 2, 18). O autor da epístola aos Hebreus, ao dizer sobre a fidelidade de Jesus, compara-o a Moisés (Hb 3, 2). Contudo, é importante destacar:

Jesus tem direito ao título de sumo sacerdote porque é acreditado perante aquele que o constituiu como tal (3, 2). Exceto na tradução ecumênica da Bíblia, quase todas as traduções se enganam aqui, porque falam de fidelidade e dizem que Jesus é fiel àquele que o constituiu. A palavra grega aqui utilizada tem certamente este significado noutros contextos, mas o seu significado primeiro é o de digno de fé. (Vanhoye, 1980, s/p, tradução nossa)

Nessa perspectiva, há uma comparação feita em relação à Moisés, entendido como íntimo de Deus e seu representante diante do povo (Nm 12, 1-8). Cristo também goza de uma intimidade, que, no entanto, é muito

maior e mais perfeita que a de Moisés, por isso a sua glória é sublime. “Moisés tinha o seu lugar na casa de Deus como servo (3,5), enquanto Cristo tem autoridade sobre a casa de Deus como Filho (3,6)” (Vanhoye, 1980, s/p, tradução nossa). Além disso, o paralelismo entre Jesus e Moisés recorda os feitos de libertação: a Páscoa e o Êxodo. “Gozando plenamente da confiança do Pai, Cristo mostra igualmente a sua fidelidade para o com o homem: a sua misericórdia é assumida na relação filial” (Baroffio, 1992, p. 1032).

Contudo, na epístola aos Hebreus o maior destaque comparativo, com uma figura veterotestamentária, dá-se colocando em relação Jesus Cristo e Melquisedeque. O rei de Salém, proclamado como “Rei da paz” (Hb 7, 2) compartilhou de condições análogas à Cristo, pois não era da tribo levítica, a qual era consagrada aos sacerdotes; mas, “foi a ele que Abraão entregou o dízimo de tudo” (Hb 7, 2), do qual pode-se dizer até mesmo a oferta de Levi (Hb 7, 9), por isso era maior que qualquer levita. Apesar das contrariedades que lhe são próprias, a figura de Melquisedeque anuncia o tempo messiânico, no qual haverá uma “substituição deste sacerdócio eterno no lugar do antigo” (Nota c da *Bíblia de Jerusalém*, p. 2091). A seu modo, de maneira sublime e plena, Jesus Cristo é sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque (Sl 110, 4), no entanto seu sacerdote é imutável e os efeitos de sua oblação estende-se de Sião até os confins da terra, para sempre (Hb 7, 24). Assim, Cristo cumpre-se os prelúdios messiânicos anunciados no sacerdócio do Rei de Salém.

É em razão deste novo sacerdócio que ab-rogou-se prescrição anterior, que era fraca e sem proveito (Hb 7, 18). “Nesse sentido é que Jesus se tornou a garantia de uma aliança melhor” (Hb 7, 22). Por isso, antes de ser entregue, disse: “Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados” (Mt 26, 27 – 28). A boca de Jesus proclama uma nova Aliança, a qual seria selada com o seu próprio Sangue, o que pode ser interpretado em analogia com o sacrifício realizado por Moisés (Ex 24, 6-8). Porém, o paralelo entre Cristo e Moisés manifesta a superioridade do primeiro enquanto ‘apóstolo e sumo sacerdote da nossa confissão de fé’ (3, 1)” (Cothenet, 2013, p. 1191). Assim, Cristo faz-se de sua vida oferta agradável e seu sangue, derramado por nós, no altar da cruz, oferta e sacrifício de suave odor (Ef 5, 2)⁶. Portanto, “a perfeição’ de Cristo como

⁶ Apesar da expressão “sacrifício” e “oferta” estar associado a Cristo em outros textos bíblicos, como o de Efésios, apresentando “conotações sacerdotais, nenhum desenvolvimento sistemático é proposto; a carta aos Hebreus conserva toda a sua originalidade” (Auneau, 1994, p. 64). Na epístola aos hebreus a expressão

sumo sacerdote é em tudo diferente: outra tenda, outro santuário, outro sangue, outra oferenda, outra aliança” (Andrade, 2013, p.252).

Com o sangue Jesus se estabelece uma Aliança definitiva, que eleva a plenitude a relação entre Deus e os homens. Para tanto, epístola aos Hebreus (9, 11) demonstra que “Cristo, porém, veio como Sumo Sacerdote dos bens vindouros”, ou seja, todo seu exercício ministerial o fez não um homem ocupado com o vazio ritualismo antigo do templo, mas um ungido dispensador da graça e dos bens do Reino dos Céus. “Os bens são futuros em relação às vantagens da antiga situação sob o domínio do templo, do sacrifício e dos sacerdotes” (Gass, 1992, p. 61). Torna-se possível, portanto, pelo sacrifício salvador do Sumo e Eterno Sacerdote, saborear dos frutos eternos, da vida nova.

Assim como o sumo sacerdote travessava cada ano o Santo para fazer a expiação dos pecados no Santo dos Santos, assim também Cristo atravessou o “Santo” da Tenda Celeste (v. 11b) para chegar à presença de Deus no “Santo dos Santos” do céu (v. 12). Os autores de Hebreus podem ter pensado nos céus inferiores atravessados por Cristo na ascensão para chegar ao céu superior, onde se imaginava residir a majestade divina (cf. 1,3). Essa “tenda” é também o próprio corpo de Cristo ressuscitado (Jo 2, 21). (Gass, 1992, p. 61)

Jesus Cristo entra no santuário não pelo sangue de animais, mas pelo seu próprio sangue derramado na cruz. Desse modo, pela plenitude se seu sacrifício, Jesus entra de uma vez por todas, alcançando uma libertação definitiva e irrevogável, sublime e eterna. O sacrifício de Cristo é superior em tudo aos sacrifícios antigos, os quais purificavam somente os corpos, o de Jesus purifica as consciências das obras mortas para servir a Deus.

No calvário: novo o culto inaugurado na cruz

Santo Tomás de Aquino ao escrever o *Pange lingua*, hino eucarístico elaborado para a Solenidade de Corpus Christi, a pedido do Papa Urbano IV, nas suas últimas estrofes afirma: “*Et antiquum documentum Novo cedat ritui*”, o que a liturgia no Brasil traduz e canta como “Pois o Antigo Testamento deu ao Novo seu lugar”, contudo para ser fiel ao texto original e comunicar seu verdadeiro sentido, deveria ser “E a antiga Lei cede lugar ao novo Rito”. Nessa perspectiva, o hino está associado estritamente o que afirmou a epístola aos Hebreus, por isso a Lei é entendida aqui

“sacerdote” e “sumo sacerdote” aparecem trinta vezes.

como “conjunto das obrigações reconhecidas por Israel como reveladas por Deus por intermédio de Moisés” (Buis, 2013, p. 797), as quais se desdobraram em inúmeras leis que foram impostas sobre o povo, as quais se organizam em grandes códigos: o Decálogo (Ex 20, 2-17), o código da aliança (Ex 20, 19-23, 19), a lei de santidade (Lv 19-26), o código deuteronomico (Dt 12-26). Nesse âmbito, a lei e as obrigações expressam a fidelidade à primeira aliança, contudo em Cristo realiza-se uma aliança plena, eterna e insubstituível, tornado, desse modo, velha a primeira (Hb 8, 13). Por isso, pode-se dizer que Tomás de Aquino cantou, em certo sentido, a mensagem da epístola aos Hebreus. Para tanto, esse assunto merece destaque e maior reflexão.

Na perspectiva ritual, aos moldes da primeira aliança, destaca-se por primeiro, o tabernáculo da primeira aliança (Hb 9, 1-5), esta que “teve um conjunto de ritos (“ritual”) que disciplinava o culto divino. Tinha também um lugar para esse culto, o templo” (Gass, 1992, p. 60). Para tanto, torna-se necessário descrever como era constituído o este ambiente de culto, que se dava no templo, com estrutura conforme ao santuário erguido por Moisés no deserto, que tem seus espaços organizados em dois espaços importantes: a primeira tenda, chamada Santo em que estava “o candelabro, a mesa e os pães da proposição” (Hb 9, 2); a segunda tenda, por sua vez, chamada de Santo dos Santos, que estava separada por um véu e nela continha a arca da aliança. Contudo, vale ressaltar que:

Os autores de Hebreus seguem uma tradição diferente. Menciona-se logo após a arca da aliança bem como o que nela se encontrava: o vaso com maná (Ex 16, 32-34), o bastão de Aarão (Nm 17, 16-25) e as tábuas da aliança (Ex 16, 32; 25, 16; 40, 20; Nm 17, 25). No entanto, sabemos da Bíblia (Dt 10, 1-15 Rs 8, 9) e do historiador Flávio Josefo (Ant. 8, 4) que dentro da arca se encontravam apenas as tábuas da lei. (Gass, 1992, p. 60)

Apesar dessa discordância de dados específicos do ambiente do Templo, os versículos seguintes (6-10) apresentam uma crítica frente ao antigo culto, aos sacrifícios e oblações oferecidas, pois estes feitos não abrem caminho para o Santuário, não conseguem pela força sua força própria “aperfeiçoar a consciência de quem presta o culto” (Hb 9, 9). Ora, os sacrifícios antigos, na cabeça dos hebreus, poderiam mudar a Deus e fazer com que ele agisse diferente, por isso não aperfeiçoava em nada o ofertante. Assim, os sacrifícios se encerravam apenas na materialidade do culto, sem nenhum tipo de transformação espiritual. Com efeito, “não é a Deus que os sacrifícios devem mudar, mas o ofertante. As antigas

oferendas rituais eram deficientes, porque eram ‘sem eficácia para aperfeiçoar a consciência de quem presta o culto’ (Gass, 1992, pp. 60 – 61).

Chega-se, portanto, segundo Vanhoye (1980, s/p), ao motivo mais profundo dessa situação problemática para o autor da epístola aos Hebreus, porque percebe-se que mesmo que houvesse um caminho conhecido, de acesso à Deus, não seria possível percorrê-lo sem se aproximar do próprio Senhor, já que não havia sacrifícios dignos e agradáveis ao Senhor, pois, para o povo judeu, a aproximação de Deus não se dá caminhando, mas oferecendo. No entanto, oferecer um sacrifício que se encerra em si mesmo e não possui capacidade de “purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos culto ao Deus vivo” (Hb 9, 14), não possibilita uma relação com Deus. As separações que se estabeleceram entre o povo e o sacerdote, o sacerdote e a vítima oferecida, e, sobretudo, a cisão entre Deus e o povo, demonstram que a antiga aliança sofria do mesmo mal que o culto, o de uma exterioridade irremediável (Vanhoye, 1980, s/p).

Assim, o sacerdócio antigo e o culto do templo não conseguiam mais realizar seu objetivo primordial: mediar a união do povo com Deus. A crítica desses versículos (6-10) refere-se ao “Yom Kippur, o Dia do Grande Perdão, e, já que era um sacrifício de sangue, serve ao propósito do autor como modelo para a morte sacrificial de Jesus” (MacRae, 1999, p. 314). Já que a via do santuário não está aberta, somente um novo caminho, inaugurado com a sacrifício de Jesus, permitirá que a comunhão seja estabelecida e um novo Santuário se erga. Ora, “o véu que se rasga por ocasião da morte de Jesus (Mt 27, 51) simboliza o fim do velho culto, permitindo ao povo o acesso direto a Deus” (Gass, 1992, p. 60).

O novo culto que inaugura o sacrifício da cruz, ao invés de transparecer separações, une os homens à Deus. “Isto é posto de relevo na mesma carta dizendo que Cristo por obediência a Deus se união aos homens até às ultimas misérias de sua condição: semelhante a eles em tudo, menos no pecado, e assim foi aceito por Deus” (Vanhoye, 1979, p. 119). Por isso, o autor da epístola aos Hebreus o proclamou como “sumo sacerdote dos bens vindouros” (Hb 9, 11), pois com o seu sacrifício, no altar da cruz, transforma toda a humanidade e resgata o homem da sua condição de pecado. É maior, é mais sublime que os outros sacrifícios pela perfeição do oferente, pela plenitude do sacrifício e pelo efeito que se alcança. Com o sacrifício de Cristo o Yom Kippur é superado e o dia da grande reconciliação torna-se o dia da morte de Jesus.

Neste caso não existe separação entre a vítima e o sacerdote; é Cristo quem se oferece a si mesmo. Tampouco há separação entre o povo e o sacerdote; esta é a nota específica do sacrifício de Cristo, que é ao mesmo um ato de união a Deus e união aos homens. [...] Portanto, para chegar a ser sacerdote, em vez de separar-se do povo, se uniu a ele; e assim o esquema do culto da Igreja é contrário ao esquema do Antigo Testamento. Tudo em união, nada em separação; a única separação é a do pecado. (Vanhoye, 1979, p. 119)

Desse modo, “são supressos os ritos antigos, os sacrifícios de animais: passa-se do culto ritual ao culto verdadeiro, real” (Vanhoye, 1979, p. 119). O sacrifício de Jesus Cristo, portanto, cumpre e supera todos aqueles que eram prescritos e exigidos na tradição antiga, pois tudo o que era prefigurado e anunciado com essas práticas, obteve, em Cristo, sua perfeita e plena realização. “Com efeito, precisamente no dom do corpo torturado de Jesus, verifica-se a transformação realmente re-criadora, que em vão e desde sempre os antigos haviam esperado dos seus sacrifícios” (Nenheuser, 1992, p. 1071).

A epístola ao Hebreus destaca-se, entre todos os escritos do Novo Testamento, porque apresenta o verdadeiro e real significado do sacrifício, interpretando-o na sua dimensão salvífica. Livrementemente se entregou, “como cordeiro conduzido ao matadouro” (Is 53, 7), fez-se vítima, como um pecador, mesmo não tendo pecado, e um humilhado, morrendo para resgatar os que na morte habitavam.

Esse sacrifício é simultaneamente sacrifício da aliança, sacrifício de expiação e sacrifício pascal. O seu efeito salvífico consiste, por seguinte, no ato de selar a nova aliança, na expiação purificadora e santificadora e na redenção. Com vase na epístola aos Hebreus devemos dizer: ‘a morte de Cristo é sacrifício escatológico, oferecido uma vez por todas e definitivamente, para a eliminação dos pecados em virtude da força expiadora do seu sangue; a auto-oferta perfeita do sumo sacerdote neotestamentário; obra salvífica única...’. (Nenheuser, 1992, p. 1071)

Jesus Cristo, como sacerdote dos “bens vindouros” (Hb 9, 11), consegue, com a sua morte e ressurreição, alcançar para todo gênero humano a plenitude da vida eterna. Por isso, além de ser, por excelência, a perfeita oblação salvífica é também o único sacrifício que conseguiu oferecer aos ser humanos um bem eterno, de caráter escatológico, o qual é promessa e herança. Assim, o “sacrifício expiatório da Cruz franqueou o caminho para o genuíno ‘Santo-dos-Santos’ de Deus, de modo que os fiéis possuem desde agora a ‘verdadeira essência das coisas’ (10, 1), e podem

achegar-se ao Santuário celestial e à dadivosa presença de Deus” (Terra, 1979, p. 123). Portanto, o acontecimento da cruz é o ápice e a plenitude desse sacrifício salvador. Ora, do mesmo modo que se aplica a identidade sacerdotal à vida de Jesus, também pode-se configurar a vida toda de Jesus como uma ação sacrificial, pois isso é válido destacar que o “evento da encarnação já é abertura (*ouverture*), primeiro passo para a *prosphorá* de Jesus como ação sacrificial” (Nenheuser, 1992, p. 1071).

O sacrifício perfeito e eterno, que rompe com o culto e o antigo rito é precedido pelas palavras de Jesus, que apontam para o sangue da nova e eterna aliança (Mc 14, 24). Contudo, nessa perspectiva, vale destacar que:

As palavras de Cristo “Este é o cálice de meu sangue que será derramado por vós” são a prova (nenhuma crítica conseguiu até agora derrubá-la) de que ele aceitou e deu um sentido bem determinado à sua morte, independentemente das intenções daqueles que a decidiram e das circunstâncias externas em que ocorreu. Não a sofreu simplesmente, mas a aceitou. Também nesse sentido a Eucaristia é um “testamento”, o “novo e eterno testamento”: contém a “última vontade” de Cristo. (Cantalamessa, 2012, p. 47)

A redenção do gênero humano é o prêmio desta aliança eterna, estabelecida com o sangue de Jesus, por isso ela adquire e confirma o caráter também sacrificial, cruento e doloroso desse preço salvador. “Aí está a oposição entre o novo e o antigo culto (9, 14. 25. 28): para se oferecer a si mesmo foi necessário que o Cristo derramasse seu próprio sangue (9, 12)” (Terra, 1979, p. 129). No entanto, “há três elementos essenciais ao novo sacrifício (cf. 10, 10): a oblação voluntária, o corpo de Cristo e o valor decisivo deste acontecimento” (Terra, 1979, p. 132). Isso significa que foi por livre vontade que ofereceu sua vida, no altar da cruz, em favor da humanidade, a fim de expiar, (Hb 2, 17), purificar (Hb 1, 3; 9, 22), abolir da morte e do pecado (Hb 9, 26), redimir o gênero humano (Hb 9, 12. 15) e o santificar (Hb 2, 11). Por isso, é possível afirmar, por fim, que o sacrifício não se restringe à vida de Jesus e se encerra na cruz, mas tem seu cumprimento se dá na ressurreição.

O termo ou fim, a consumação última ou a divinização, é o santuário celeste. Esse sacrifício é, contudo, mais que uma simples passagem. O autor da carta nos recorda, com efeito, que tal sacrifício resulta do oferecimento livre do corpo de Cristo a Deus. Há um oferecimento total, uma completa adesão à vontade do Pai, que a essa passagem de Cristo ao santuário celeste dá seu sentido sacrificial. (Terra, 1979, p. 132)

Ao ressuscitar, Jesus Cristo não entra sozinho no santuário celeste, mas entra com ele a humanidade. Desse modo, reverbera aquilo que Agostinho proclamou ao afirmar que Jesus Cristo é “vencedor porque é vítima” (Agostinho, 2017, p.304), que conquistou não um prêmio que pode ser corroído pelas traças, mas eterno e pleno, dando-o aos seres humanos o penhor da glória eterna. Rompe-se a separação entre o humano e o divino

Considerações finais

A partir dessa perspectiva, é possível perceber que o caminho para o Santuário, onde acontece o perfeito culto e a plena comunhão com Deus se dá em Jesus Cristo. Desse modo, os sacrifícios antigos e o sacerdócio, ineficaz e falho na mediação, dão lugar ao culto novo, verdadeiro e eterno. “Tudo se cumpriu na fonte transbordante da Cruz” (Dilexit nos, n. 97) e nela se inaugurou, pelo sacerdócio solidário de Cristo, que aproximou os homens de Deus, um novo culto, que é pleno.

O grito de Jesus Cristo, no momento em que era imolado na Cruz, rompeu o véu de um tempo marcado por um ritualismo vazio, expresso nos sacrifícios que não eram agradáveis a Deus, pois os corações e as consciências não eram passíveis de conversão. Tentavam, por esses sacrifícios, expiar os pecados e reestabelecer a comunhão divina. No entanto, a salvação não era alcançada. “Jesus é, pois, o chefe da salvação, não simplesmente porque vai à frente e como primeiro atinge a consumação. Antes de tudo é o chefe através de sua ação, pela qual ele realiza a salvação para a humanidade” (Terra, 1979, p. 135).

Esses pressupostos mencionados na reflexão deste artigo permitem apontar, nestas considerações finais, para um olhar crítico sobre a consciência do culto, seu valor e prática na atual conjuntura eclesial. A falta da compreensão profunda do que se inaugurou na Cruz e, na sua plenitude, encontrou consumação na ressurreição, faz com que muito desçam do Calvário e voltem à tenda, para, do mesmo modo, continuar a elevar preces e ritos que não alcançam à Deus, não porque ele tenha se afastado da humanidade, mas porque os seres humanos ainda permanecem com os corações duros e longes de conversão.

É preciso que, diante desse cenário contemporâneo, no qual parece que, dia após dia, os corações se endurecem cada vez mais, se faça conhecer a mensagem de Cristo e a salvação por ele alcançada. De modo que, as pessoas aproximem-se do memorial da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, a fim de que, pela experiência pessoal com

o Salvador, tomem consciência da graça desse sacrifício redentor e comunguem do novo e eterno culto inaugurado na Cruz. Assim, com as consciências transformadas e com os corações convertidos, participando do único e perfeito sacrifício, torna-se possível experimentar os seus efeitos em todos os tempos, pois a salvação que transbordou na Cruz inundou a Terra.

Referências

- Agostinho. (2017). *Confissões*. (1ª ed.). Penguin Classics Companhia das Letras.
- Andrade, A. L. P. (2021, outubro 16). O sacerdócio de Cristo e a laicidade do sacerdócio: conforme a Carta aos Hebreus. *Estudos Bíblicos*. <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/276>.
- Auneau, J. (1994). *O sacerdócio na Bíblia*. (1ª ed.). Paulus.
- Bach, D. (2013). Liturgia na Bíblia. Em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (1ª ed.) Edições Loyola, Paulus, Paulinas.
- Baroffio, B. (1992). Liturgia. Em *Dicionário de Liturgia* (1ª ed.). Paulus.
- Bíblia de Jerusalém (2002). (1ª ed.). Paulus.
- Buis, P. (2013). Lei. Em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (1ª ed.) Edições Loyola, Paulus, Paulinas.
- Cantalamezza, R. (2012). *“Isto é o meu Corpo”: à luz de dois hinos eucarísticos* (3ª ed.). Edições Loyola.
- Conthenet, É. (2013). Sacerdote. Em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (1ª ed.) Edições Loyola, Paulus, Paulinas.
- Faley, R. J. (2012). Levítico. Em *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo Antigo Testamento* (1ª ed.). Academia Cristã.
- Gass, I. B. (1992). O antigo sacrifício e o sacrifício novo de Cristo (Hb 9, 1-14). Em *Estudos Bíblicos* (1ª ed). Vozes.
- Jeremias, J. (1983) *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário* (1ª ed.). Paulus.
- Macrae, G, W. (1999). Hebreus. Em Bergant, D. & Karris, R. J. *Comentário Bíblico: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse* (2ª ed.). Edições Loyola.
- Marsili, S. Liturgia. (1992). Em *Dicionário de Liturgia* (1ª ed.). Paulus.
- Monloubou, Louis. (1985) O Antigo Testamento à mesa. Em *A Eucaristia na Bíblia*. (1ª ed.) Paulinas.
- Nenheuser, B. (1992). Sacrifício. Em *Dicionário de Liturgia* (1ª ed.). Paulus.

- Payne, J. B. (1998) Kohen. Em: *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (1ª ed.). Vida Nova.
- Sante, C. (2004). *Liturgia Judaica: fontes, estrutura, orações e festas* (1ª ed.). Paulus.
- Terra, J. E. M. (1979) A libertação escatológica na epístola aos Hebreus. Em *Jesus Político e libertação escatológica*. (1ª ed.). Edições Loyola.
- Turner, W. A. (1999) Levítico. Em Bergant, D. & Karris, R. J. *Comentário Bíblico: Introdução, Pentateuco, Profetas Anteriores* (2ª ed.). Edições Loyola.
- Vanhoye, A. (1979). Cristo Sumo Sacerdote. Em *Jesus Político e libertação escatológica*. (1ª ed.). Edições Loyola.
- Vanhoye, A. (1980). *El mensaje de la carta a los hebreos* (1ª ed.). Editorial Verbo Divino.

Idea de pueblo (ethnos) en Apocalipsis 14, 6

The Idea of people (ethnos) in Revelation 14:6

Danery Cardona¹

Fecha recibido: 12/06/2025 - Fecha publicación: 29/07/2025

Resumen

El presente artículo desarrolla la presentación de la idea de “pueblo” (*ethnos*) particularmente en la literatura apocalíptica presentada en el pasaje de Ap 14, 6, que tiene una función social a partir de la lectura que ofrece la teología de la resistencia junto con las intuiciones del análisis socio-retórico, para posicionarse de manera creativa contra las leyes impuestas por el imperio. Son obras literarias que desarrollan una crítica plena de símbolos en medio de un mundo con significados multiformes, y de un pluralismo de universos simbólicos que plantea la cuestión de poder, es decir, desde el Apocalipsis de Juan entendido como teología social de resistencia en la narración de luchas humanas contra las imposiciones que producían dolor en las personas y poblaciones; es necesario mantener la unidad y no caer en la debilidad, el cansancio y la fidelidad al Cordero, creer es asumir la vida unida a Cristo con las consecuencias que allí se desprenden.

Palabras clave: Apocalíptica, Apocalipsis de Juan, Teología de la resistencia, Pueblo, Ethnos.

Abstract

This article explores the presentation of the idea of “people” (*ethnos*), particularly in the apocalyptic literature found in Revelation 14:6, which serves a social function through the lens of resistance theology alongside insights from socio-rhetorical analysis. The text creatively positions itself against the laws imposed by the empire. These literary works develop a rich critique through symbols in a world of multifaceted meanings and a plurality of symbolic universes, raising questions of power—that is, from

¹ Teología, y Diplomado en Pedagogía para Profesionales no Licenciados, Universidad Católica Luis Amigó; Historia de las Religiones, Universidad LUX de México. Correo electrónico: danerycardona@hotmail.com

the Apocalypse of John understood as a social theology of resistance in its narration of human struggles against impositions that caused suffering among individuals and communities. It emphasizes the need to maintain unity and avoid succumbing to weakness, weariness, or infidelity to the Lamb. To believe is to embrace a life united with Christ, along with the consequences that such a commitment entails.

Keywords: Apocalyptic, Apocalypse of John, Theology of Resistance, People, Ethnos.

Introducción

Al acercarnos al concepto de *ethnos* tal como se presenta en Ap 14, 6, donde es interpretado desde la teología de la resistencia (Portier-Young, 2016) y desde el análisis socio-retórico (Schüssler-Fiorenza, 2003), se revalora la aproximación al texto desde una perspectiva sociopolítica, que lo entiende como una propuesta relacionada con la teología política y de la resistencia, ya indicado por autores como Gaitán, et al.; Jaillier, 2014, pp. 97-131; Hernández, 2017, pp. 163-176) y que también habían señalado Walter (2005, pp. 1158-1164, y Bietenhard (1993, pp. 438-442), desde el estudio filológico.

Esta tarea debe comenzar indiscutiblemente por una valoración actualizada del concepto *teología de la resistencia*, la cual surge como una reacción a las contradicciones políticas experimentadas por el judaísmo del segundo templo, y que permite crear un lenguaje simbólico que también sirve como medio de resistencia. Según Portier-Young (2016), ambos aspectos muestran en el Apocalipsis de Juan, y en otros apocalipsis judíos del cambio de era, una gran relevancia.

El concepto de *ethnos* tiene aquí una gran problemática, debido a que Israel no reconoce a los otros pueblos como creación de Dios. Dicho dilema conceptual inicia desde el momento en que rechaza el mensaje de Jesús, pues precisamente desde allí, los paganos obtienen una novedosa igualdad de condiciones. A partir de ese instante la salvación es para todos los pueblos *ethnos*. Debe entonces recalcarse que, *ethnos*, se refiere o señala toda esa gente, que por gracia de Yahvé, se transforma en su pueblo *laos*. (Coenen, Beyreuther, y Bietenhard, 1993).

La pluralidad del pueblo elegido se percibe como una multiculturalidad religiosa, desde que acepta al Mesías como su salvador, continúa con sus enseñanzas como también con un nuevo estilo de vida, que termina por generar divisiones ante los demás pueblos.

Este aspecto estético y sociopolítico del texto del Apocalipsis, ha sido puesto de relieve antes por el análisis socio-retórico, en tanto es un estudio que, además de mostrar al texto como una estrategia discursiva, reconoce en el Apocalipsis un lenguaje mitológico que hace trascender al lector, rodeándolo de imaginación y emociones, y proyectándolo a un mundo donde la esperanza puede ser un programa social posible (Schüssler-Fiorenza, 2003).

En esta oportunidad, se han elegido tanto el pasaje de Ap 14, 6, como el concepto de *ethnos*, estudiados en sus contextos literarios y teológicos, porque con ellos se puede indagar con profundidad el problema de la formación de una identidad universal y fraterna: fenómeno en el que también permiten indagar la teología de la resistencia y el análisis socio-retórico.

De ahí que la vida del cristiano se hace ahora más difícil para resistir en medio de todo un ambiente de opresión, sumergido en simbologías que deben ser asimiladas, además de la tarea de casi que traducirlo a su equivalente realista para que se borre la fantasía, de manera que pueda dejar su lugar a nuevos y diversos elementos simbólicos que habrán de seguirse. (Tarcisio y Castrillón, 2014)

El Apocalipsis desenmascara estas acciones, anima a mantenerse firmes en la fe y en una permanente actitud de discernimiento frente al poder imperial. Una de sus intenciones consiste en desenmascarar las estrategias del Imperio; ayuda al lector a reinterpretar el momento histórico que vive, de modo que su fidelidad al Cordero degollado sea fuente de esperanza y resistencia ante las seducciones y persecuciones del Imperio (Hernández Valencia, 2017).

La apocalíptica como teología social de resistencia, nunca se apartó del lugar social que la engendró; desde sus orígenes se erigió en literatura religiosa que pretendía fortalecer la voluntad de disconformidad y oposición, ante un sistema político rentable para el Estado, pero que producía dolor en las personas y poblaciones; es necesario mantener la unidad y no caer en la debilidad, el cansancio y la fidelidad al Cordero, creer es asumir la vida unida a Cristo con las consecuencias que de allí se desprenden. (Gaitán y Castrillón, 2014).

En esta reflexión comenzaremos por hacer un breve pero concienzudo análisis de la perícopa. En una primera sección, se abordará desde la teología de la resistencia, buscando con ello sus formas de resistir, para luego dar inicio al problema de la pluralidad en el contexto de Ap 14, 6, de la multiculturalidad como sinónimo de pluralismo cultural

identificado en este caso con el pueblo judío ignorado por el Imperio. Esto, da lugar a la idea de pueblo donde se organizan todos los aspectos de la vida de Israel y da paso al análisis socio-retórico, el cual descubre en lenguaje apocalíptico donde sus formas mitológica-imaginativas van más allá de las facultades lógicas del ser humano.

La idea de pueblo (*ethnos*) en Apocalipsis 14, 6: lectura desde la teología de la resistencia, la multiculturalidad y el análisis socio-retórico

Teología de la resistencia

Portier-Young (2016) observa de manera principal las contradicciones políticas de un pueblo que si bien se tornan dolorosas en su historia, a la vez lo retan a vivir experiencias contradictorias que en consecuencia, lo llevarán a desarrollar una teología nueva. Sus seguidores se encuentran desarrollando una labor de resistencia tanto en el orden de lo político, como en el orden de lo social, lo que genera una indiscutible reubicación radical y la puesta en marcha de un accionar en respaldo al pueblo oprimido.

Su énfasis se encuentra en las formas de resistencia del pueblo que sufre, pero que al mismo tiempo lucha para lograr privilegios, en un sistema donde es ignorado. A este pueblo no le interesa el derribo de la estructura del gobierno, así como tampoco, promover la agitación del cambio social; su pasión, es mantener un modo de vida y darle un nombre a su mundo, de tal manera que su interés principal es preservar su propia identidad.

Scott se encuentra atraído por el estudio del terreno, además del derecho de propiedad como lo es también la lucha entre ricos y pobres; tiene especial relevancia el derecho de propiedad primordial para las personas en todos los tiempos, como también el sustento que en ese entonces se encontraba en el trigo. Además, la asignación de símbolos es muy significativa para ellos, en tanto que se aprecia una lucha constante en sus interlocutores, pero silenciosa y a su vez audible para afirmar la validez de su pueblo. Es admirable el proceso de la creación de su propio discurso, como también la valentía para luchar en contra de la hegemonía opresora. Todo este contexto lo convierte en un pueblo resistente frente a las ambiciones de poder y dominio.

Abbink (2003) hace hincapié en las percepciones de injusticia. Llama la atención la capacidad del ser humano para soportar el sufrimiento y

abuso, pero también es admirable cuando deja de aguantar y empieza a poner resistencia.

Aquí se define la resistencia de manera particular, según su visión y lucha para defender lo que está amenazado, la intención y acción en el rechazo de las ideas hegemónicas dominantes, elemento clave en la resistencia.

La teología de la resistencia en Gaitán y Castrillón (2014) muestra al Apocalipsis como un libro enraizado en la historia, que vive un momento de tensión donde está en juego la soberanía. En esta situación, surgen preguntas sobre quién tiene el dominio real del mundo: ¿Dios o el poder del mal?, ¿el cordero o la bestia?

Juan afirma que Jesús es el que tiene la potestad absoluta sobre los adversarios. Desde el instante en que se acepta el Señorío de Dios, de inmediato se desenmascara el poder imperial.

Este estudio del Apocalipsis se realiza para que el lector reconozca e interprete su momento en la historia; para que halle la importancia del cordero degollado como fuente de esperanza y resistencia, y en especial, ante la seducción del Imperio. El Apocalipsis descubre un universo de imágenes y símbolos, con la capacidad de interpretar el mundo político y militar, aplicadas principalmente a la soberanía de Dios. El Apocalipsis muestra el designio de Dios como el cordero, y la bestia como la soberanía del mal.

Multiculturalidad en el Apocalipsis

La multiculturalidad es una categoría interesante como lo son los signos y los símbolos en este libro. El multiculturalismo es sinónimo de pluralismo cultural, un concepto muy usado en la antropología latinoamericana, tan golpeada por la cultura occidental, e identificado en este caso con el pueblo judío, concepto ignorado por el Imperio al no reconocer la existencia de los judíos en especial en sus formas de pensar ni de actuar tan diferentes. Un imperio que genera semejante estado de opresión, se opone a la pluralidad de la cultura judía y su nueva política: con esto los judíos generan resistencia (Barabas, 2014).

La idea de pueblo

El tema de pueblo de Dios en el que se organizan en síntesis todos los aspectos de la vida de Israel, es tan central en el Antiguo Testamento como lo será en el Nuevo Testamento la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, pero también cuerpo de Cristo.

En hebreo significa: grupo humano que forma comunidad. En el lenguaje del Antiguo Testamento, se especializó poco a poco en el singular como pueblo de Dios; mientras que en plural estaba reservado a las naciones extranjeras, a los paganos. (León-Dufour, 1965).

Según Balz y Schneider (2005), Lucas evangelista percibe a los pueblos de la tierra como creación de Dios (Hechos 17,26), afirmando que todos los pueblos proceden uno solo, relacionado con la predicación de Jesús cuando se dirige a todos los pueblos (Hechos 2, 14), es una realidad y una necesidad cuando los pueblos se acercan a Dios. En el Nuevo Testamento, pueblo, quiere decir pueblo de Dios; los designados como *pueblos*, no hacían parte del pueblo judío, y por esta razón no merecían la salvación; por el hecho de encontrarse por fuera de Israel, los gentiles eran considerados los alejados de Dios. Además, encontramos ideas rigurosas de los fariseos, al considerar el contacto con los otros, como una forma de impureza. También Jesús es rechazado, pero nos muestra a un Dios que se interesa por los otros; en sus predicaciones anuncia y promete el Reino de Dios a los pobres, y especialmente su mensaje se dirige a todos, incluyendo a los publicanos, los pecadores y a los samaritanos también.

Según Coenen, Beyreuther y Bietenhard (1993), el concepto *pueblo* tiene que ver con pueblos o plebe (Hechos 17, 5): “¿es la asamblea del pueblo, ante la que deben ser conducidos los apóstoles en Tesalónica, o simplemente la plebe allí presente?”. Se habla ciertamente de la multitud del pueblo como tropel, nación. Por su parte, en Platón, la expresión pueblo, aparece con un sentido peyorativo para referirse a los ladrones y al restante populacho que reciben el nombre de pueblos, para poder ser reconocidos como parte de su pueblo. De hecho, Israel siendo el pueblo elegido de Dios, es el primero que se opone a la fe de Jesucristo (Juan 11, 48), sorprende que esta sea una actitud que también comparten con el pueblo pagano, pues judíos y paganos coinciden en el rechazo de la cruz (1 Corintios 1, 23); sin embargo, hay paganos que cumplen la exigencia de la ley (Romanos 2, 14).

El pueblo judío está determinado por la ley, pero ahora la nueva ley es la comunidad de fe en Cristo que une a judíos y cristianos, como también a los étnicos cristianos provenientes del paganismo.

A partir de las experiencias de Israel como pueblo de este mundo, poco a poco se fueron esbozando —bajo el velo de las figuras— los diversos aspectos de la sociedad santa, en que finalmente se consumará el designio de salvación.

En el griego del Nuevo Testamento, se halla todavía mejor que en los LXX la especialización de las palabras *laos*, pueblo de Dios, y *ethne*, naciones paganas. Pero para definir la comunidad de la salvación, ligada a Dios por la nueva alianza, el tema de la *ekklesia* (asamblea cultural) se impone a todos los otros. La Iglesia de Cristo, en la que se invita a entrar al pueblo de la antigua alianza y luego a las otras naciones, es verdaderamente un pueblo. El pueblo santo está ahora ya constituido por hombres “de todas las tribus, pueblos, naciones y lenguas” (Ap. 5,9; 7, 9; 11,9; 13,7; 14,6) (León-Dufour, 1965).

El pueblo de Israel es propiedad de Yahvé (Ex 19, 5), Israel lleva el nombre de *ethne*, los pueblos (Dt 4, 27,18, 9), en Ex 33,13 *ethnos* es esa gente, que por gracia de Yahvé se transforma en su pueblo *laos*. Gn 10 no piensa en una humanidad que proceda de unos únicos progenitores, sino en “pueblos que se diferencian entre sí por su linaje, lengua, costumbres y territorio” (Coenen, Beyreuther, y Bietenhard, 1993).

Análisis socio-retórico

Desde la óptica de Schüssler-Fiorenza (2003), este análisis pretende darle sentido al texto en su configuración literaria, como también al mundo de símbolos. En la situación retórica original y actual, es importante reconocer el contexto lingüístico, sociocultural, religioso cultural, sociopolítico y la argumentación teológica de Juan, así como también, admitir los problemas retóricos debido a asuntos sociales y políticos.

En sus inicios, el libro del Apocalipsis es una carta abierta, especialmente para ser leída en la asamblea cristiana, y tal vez por esto mismo se caracteriza por su lenguaje de símbolos. El estilo y contenido de la obra forman tradiciones y convencionalismos apocalípticos judíos; tal literatura apocalíptica, está conformada también por escritos del Antiguo Testamento como: Daniel, Esdras, Enoc, Baruc y del Nuevo Testamento, como lo son Marcos y 2 de Tesalonicenses.

Schüssler-Fiorenza (2003), encuentra en Daniel un escrito que responde a la persecución religiosa de Antíoco IV, por consiguiente, su perspectiva es escatológica, es decir, se interesa en el fin del mundo como también del estado del alma cuando se muere; asegura que el tiempo apocalíptico se encuentra dominado por el poder del mal y el éxito de los malvados es a costa del sufrimiento de los justos. De esta manera, descubre en el Apocalipsis la práctica de las principales técnicas literarias como lo es la periodización de la historia y la pseudonimia, por medio de

la cual, el autor hace de la historia pasada acontecimientos del futuro; encuentra en el libro su misterio literario como lo son las simbolizaciones fantásticas e imagería mitológica, que, sumerge al lector para ser leído en sus dos niveles como lo son los números con un valor simbólico, de igual manera que los colores, donde, por poner un ejemplo, el rojo significa guerra y lucha; el blanco señala la victoria o a un ser celeste, mientras que el pálido hace referencia a la muerte.

Al apocalíptico, se le reconoce no como un lenguaje predictivo-descriptivo, sino más bien como uno mitológico-imaginativo porque va más allá de las facultades lógicas del ser humano; lo trasciende a su imaginación y emociones; ilumina la situación presente de tristeza, dolor, frustración, miedo (...), y lo proyecta a un mundo de esperanza. Eso indica que el libro está concebido en forma de inclusión, que es una técnica muy parecida a la de las muñecas rusas, donde cada una va contenida en otra. Así las cosas, en el Apocalipsis se reconoce una narración dinámica, pues su pretensión, como obra, es llevar al lector a una praxis cristiana de resistencia y de esperanza.

Apocalipsis 14, 6:

Luego vi otro Ángel que volaba por lo alto del cielo y tenía una buena nueva eterna que anunciar a los que están en la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo.

Schüssler-Fiorenza (2003) presenta una serie de visiones que traen una simbología en el juicio contra Babilonia; este juicio comienza y termina con palabras de salvación; el ángel que vuela en lo alto, su función es similar a la del águila de Apocalipsis 8, 13 que anuncia las tres *ayes*. Como complemento de las *ayes*, el mensaje de los tres ángeles anuncia “buenas nuevas”. El mensaje principal del libro consiste en un llamado a adorar al Creador; es una invitación a reconocer al Dios vivo como fuente última de toda la vida. El estudio refleja de Babilonia, una especie de nombre profético referido a Roma. Esta era la capital de Babilonia, y ambas ciudades se disputan el triunfo de la destrucción de Jerusalén y el templo. Juan emplea el nombre de Babilonia como un significado escriturístico.

Schüssler-Fiorenza (2003) muestra el castigo de la bestia y sus adoradores como si fuese su destino, pero es más bien una exhortación retórica formulada en lenguaje simbólico, que invita a los cristianos a no dejarse contaminar por la venganza; es un llamado para que permanezcan en resistencia y lealtad incommovibles; los mensajes de los ángeles

concluyen con una bienaventuranza pronunciada por una voz del cielo y la importancia de ponerla por escrito.

Así como Pablo resalta en las comunidades, que los muertos en Cristo resucitarán con Él (1 Tesalonicenses 4, 16), también en el Apocalipsis Juan afirma la salvación eterna a los cristianos, como producto de su esfuerzo como garantía del juicio final, (Apocalipsis 20, 12 s). Dios no olvidará la vida, obra y trabajo de los cristianos que han muerto, sino que serán recompensados.

La expresión *evangelio eterno* no se encuentra en ninguna otra parte, y significa el mensaje definitivo de la victoria; promulga la llegada del juicio que comunica a todos los habitantes de la tierra anunciada por el ángel en el mismo momento en que se cumple el fin del mundo.

La palabra evangelio no tiene el mensaje de salud como en Pablo, como tampoco un nuevo Evangelio más perfecto del anunciado por Cristo; más bien proclama la etapa final del plan de salvación (Wikenhauser, 1969).

Al mensaje del ángel se le llama el *evangelio eterno*, como muestra el versículo siguiente, de un llamamiento a temer, honrar, y adorar al Creador. Es *eterno* en tanto que plantea el infinito propósito de Dios para la Humanidad. Tiene relación con el juicio y con la salvación en la era eterna. La identidad de los que moran en la Tierra se especifica más, explicando que se trata de toda nación, tribu, lengua y pueblo (Mounce, 2007).

Reflexión del pasaje y del concepto de “pueblo” (*ethnos*) desde la teología de la resistencia y del concepto del multiculturalismo

El concepto de *ethnos* tiene una dificultad debido a que Israel no reconoce a los otros pueblos como creación de Dios. Esta inicia desde el momento en que rechaza el mensaje de Jesús, pues precisamente desde allí, los paganos obtienen igualdad de condiciones que ellos, y a partir de ese instante la salvación es para todos los pueblos *ethnos*.

Es evidente la importancia de la pluralidad y diversidad de los pueblos cuando se reconocen como diversos; los signos y símbolos del Apocalipsis toman relevancia para resistir a la opresión del Imperio debido a la negación de su pluralismo religioso y su nueva política judeocristiana.

La pluralidad del pueblo elegido se percibe como multiculturalidad religiosa desde que acepta al Mesías como su salvador; continúa con sus enseñanzas como también con un nuevo estilo de vida, que en consecuencia va a generar profundas divisiones ante los demás pueblos.

Esta multiculturalidad se encuentra en peligro. Debido a la persecución del Imperio romano, son considerados en estado de amenaza por sus procesos de rebeldía, y se ven limitados a ejercer el dominio. La multiculturalidad del pueblo de Israel se caracteriza por una lucha constante contra el poder imperial y por generar actos de resistencia para mantener la unidad con Dios su salvador.

Conclusiones

En la literatura apocalíptica, el concepto *pueblo de Dios* ejerce una función muy importante tanto para el judaísmo, como para el cristianismo; en el pueblo se percibe la elaboración de la fe en la comunidad de creyentes oprimidos por el poder Imperial; su fidelidad al Cordero degollado es fuente de esperanza y resistencia. Allí está plasmado el realismo de *laos* en singular como el pueblo elegido de Dios. En el lenguaje del antiguo Testamento, y en términos culturales y espirituales, esto los convierte en esperanza y cantos de liberación.

A su vez, Israel como pueblo elegido, tanto por su búsqueda de autoafirmación, como por su necesidad de establecer una identidad, hace parte de este *ethnos* reservado a las “naciones extranjeras”, ya que se opuso a la fe de Jesucristo que ahora une a judeo-cristianos y a étnico-cristianos, con lo que se establece que “el pueblo santo está ahora constituido por hombres “de todas las tribus, pueblos, naciones y lenguas”.

Este enfoque, que reúne el análisis de la teología de la resistencia con el socio-retórico, podría llevar a planteamientos posteriores, en los cuales se enfoque el potencial discursivo del *Apocalipsis de Juan* (y de otros apocalipsis judíos) desde el problema de la multiculturalidad.

Referencias

- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. *Revista Ciências Sociais Configurações*, 14(1), 11-24.
- Bianchi, E. (2009). *El Apocalipsis. Comentario exegético-espiritual*. Sígueme.
- Bietenhard, H. (1993). “Pueblo (*ethnos*)”, En: L. Coenen, E. Beyreuther, y H. Bietenhard (Eds.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. (Tomo 3, 438-442) 3ª ed. Sígueme.

- Collins, A. (2004). "El libro del Apocalipsis", En: R. Brown, J. Fitzmyer, y R. Murphy (Eds.). *Nuevo comentario bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento* (604-633) Cristiandad.
- Gaitán, T. y Jaillier, C. (2014). "Apocalipsis. Fe y resistencia", *Cuestiones Teológicas*, 95, 97-131.
- Grelot, P. (1966). "Pueblo", En: X. Léon-Dufour (Ed.). *Vocabulario de teología bíblica* (657-664). Herder.
- Hernández, J. (2017). " 'καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες...' (Ap 5, 9). Un canto de resistencia". *Cuestiones Teológicas*, 44(101), 163–176.
- Mounce, R. (2007). *Comentario al libro del Apocalipsis* (370-373). Clie.
- Portier-Young, A. (2016). *Apocalipsis contra el Imperio. Teologías de la resistencia en el judaísmo antiguo* (Ágora 39). Editorial Verbo Divino.
- Schüssler-Fiorenza, E. (2003). *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (Ágora 3) Estella: Editorial Verbo Divino.
- Walter, N. (2005). "ethnos", En: H. Balz y H. Schneider (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. 2 Vols.* (Tomo 1, 1158-1164) (BEB 90) 3. Editorial Sígueme.
- Wikenhauser, A. (1969). *El Apocalipsis de san Juan* (187-188). Editorial Herder.

ISSN: 2665-4369

Argumenta Biblica Theologica

Revista de Teología y Estudios Bíblicos



Editorial
Uniclaretiana