

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL

<i>Morthimer A. León</i>	2-3
--------------------------------	-----

ARTÍCULOS

Justificación en los evangelios

<i>Clinton Wahlen</i>	4-17
-----------------------------	------

Las relaciones del pueblo de Dios con el poder político y el religioso en el Nuevo Testamento

<i>Rubén D. Montero</i>	18-45
-------------------------------	-------

¿Cristianos o no? Reconsiderando la identidad de los discípulos de Éfeso en Hechos 19:1-8

<i>Jonathan Pacheco C.</i>	46-55
----------------------------------	-------

El concepto paulino de perfección: Un estudio exegético de τελειώ in Filipenses 3:12-16

<i>Bryan S. Cubas</i>	56-73
-----------------------------	-------

RECENSIONES

Cristo: Diccionario de la celestial academia de la lengua

<i>Ricardo F. Grados</i>	74-77
--------------------------------	-------

EDITORIAL

El Nuevo Testamento constituye el núcleo del mensaje cristiano. Este conjunto de textos literarios y teológicos, que incluye evangelios, cartas, hechos y visiones apocalípticas, no solo prosigue la historia del pueblo de Dios que comenzó en el Antiguo Testamento, sino que abre una nueva época de redención y esperanza universal. Este número de *Berit Olam* se enfoca en examinar el Nuevo Testamento desde diversas perspectivas teológicas y exegéticas, destacando su importancia actual y su íntima relación con la historia de la salvación.

El primer artículo fue escrito por Clinton Wahlen. El autor ofrece un estudio exegético y teológico del concepto de justificación en los Evangelios, especialmente mediante el análisis de la terminología griega asociada al verbo *δικαιώω* y sus cognados. De esta manera, sostiene que el concepto de justificación en los cuatro evangelios está relacionado de manera íntima con la proclamación del reino de Dios.

El segundo artículo, escrito por Ruben D. Montero, es una extracción y adaptación de su tesis doctoral. En este artículo, el autor busca examinar las relaciones entre la iglesia primitiva con la autoridad política y religiosa en el Nuevo Testamento.

El tercer artículo fue escrito por Jonathan Pacheco C. El autor realiza un análisis exegético del episodio de los discípulos de Éfeso con el fin de responder si estos hombres eran verdaderos cristianos antes de recibir el Espíritu Santo por medio del ministerio de Pablo.

El cuarto artículo, cuyo autor es Bryan S. Cubas, examina exegéticamente el texto de Filipenses 3:12–16, con el fin de entender el significado de “perfección” para el apóstol Pablo y cómo debe interpretarse en la vida cristiana.

Por último, esta entrega cuenta con una recensión de parte de Ricardo F. Grados que presenta el libro, *Cristo: Diccionario de la celestial academia de la lengua*.

Morthimer A. León
Editor general

RESUMEN

“La Justificación en los Evangelios” — El motivo de la justificación, a pesar de su centralidad en la teología cristiana, plantea un desafío exegético en los Evangelios, ya que el vocablo justificación (δικαίωσις) no se menciona explícitamente y su aparición en el Nuevo Testamento es escasa. Sin embargo, el concepto mismo de justificación expresado mediante el verbo δικαίω, sus cognados y otros términos afines, se encuentra con relativa frecuencia a lo largo de la narrativa de los Evangelios. A partir de esa base, esta investigación realiza un análisis léxico-teológico de los términos griegos relacionados con δικαίω y lexemas afines en cada Evangelio, evitando una lectura subordinada a la teología paulina.

Palabras claves: Evangelios, justificación, justo, justificar

ABSTRACT

“Justification in the Gospels” — The motif of justification, despite its centrality in Christian theology, poses an exegetical challenge in the Gospels, since the word justification (δικαίωσις) is not explicitly mentioned and its occurrence in the New Testament is rare. However, the very concept of justification expressed by the verb δικαίω, its cognates and other related terms, is found relatively frequently throughout the Gospel narrative. On that basis, this research performs a lexico-theological analysis of the Greek terms related to δικαίω and cognate lexemes in each Gospel, avoiding a subordinate reading to Pauline theology.

Keywords: Gospels, justification, justification, righteous, justify

LA JUSTIFICACIÓN EN LOS EVANGELIOS^{1*}

Clinton Wahlen

Introducción

Existen diversas formas de abordar el tema de la justificación en los Evangelios. Por un lado, el análisis podría ser muy breve, ya que la palabra *justificación* (δικαίωσις) no aparece en los evangelios y solo aparece dos veces en el resto del Nuevo Testamento (Ro 4:25; 5:18), un hecho que difiere de su gran importancia dentro de la teología cristiana. Por otra parte, el *concepto* de justificación, basado en el verbo δικαίωω, sus cognados² y términos afines,³ aparece con relativa frecuencia en los Evangelios y no es menos relevante.

Otra aproximación posible sería examinar diversas historias de personajes que, de algún modo, ilustran este concepto, como el paralítico (“tus pecados te son perdonados...”, Marcos 2:5), Zaqueo (“Hoy ha venido la salvación a esta casa...”, Lucas 19:9) y la mujer sorprendida en adulterio (“Ni yo te condeno[...]”, Juan 8:11).⁴

También podrían examinarse las parábolas que ilustran este concepto.⁵ El peligro inherente en un estudio de esta naturaleza es leer los Evangelios desde la perspectiva de Pablo o, por el contrario, no en-

1. *Este artículo fue publicado originalmente en el *Journal of the Adventist Theological Society*: Clinton Wahlen, “Justification in the Gospels,” *Journal of the Adventist Theological Society* 24, no. 1 (2013): 42–53. Disponible en: <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol24/iss1/4>. Agradezco a Maythen Durand por la traducción de este artículo del inglés al español. Las citas textuales también han sido traducidas con el propósito de facilitar una mejor comprensión para los lectores hispanohablantes.

2. Un total de 52 casos: δικαίος (33 veces), Mateo 1:19; 5:45; 9:13; 10:41^{ter}; 13:17, 43, 49; 20:4; 23:28–29, 35^{bis}; 25:37, 46; 27:19; Marcos 2:17; 6:20; Lucas 1:6, 17; 2:25; 5:32; 12:57; 14:14; 15:7; 18:9; 20:20; 23:47, 50; Juan 5:30; 7:24; 17:25; δικαιοσύνη (10 veces), Mateo 3:15; 5:6, 10, 20; 6:1, 33; 21:32; Lucas 1:75; Juan 16:8, 10; δικαίωω (7 veces), Mateo 11:19; 12:37; Lucas 7:29, 35; 10:29; 16:15; 18:14; δικαίωμα, Lucas 1:6; δικαίως, Lucas 23:41, NA28-T en Accordance 10.3.3.

3. En el enfoque clásico del Nuevo Testamento por Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956) explora importantes términos vinculados entre sí (redención, pacto, sangre, propiciación, reconciliación y justificación) que podrían servir como punto de partida.

4. A menos que se especifique lo contrario, todas las traducciones de la Biblia han sido tomadas de la RV60.

5. P. ej., la triada de parábolas en Lucas 15: la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo.

contrar ningún punto en común entre ambos.⁶ A pesar de la evidente atracción que representa un estudio más amplio del concepto de justificación, el enfoque adoptado aquí será más limitado, concentrándose en el uso del verbo *δικαιόω* y de términos relacionados en cada uno de los Evangelios.⁷

La justificación según Mateo

Mateo no se enfoca en el proceso de la justificación, sino en su resultado. Jesús es el rey justo, y quienes pertenecen a su reino deben poseer la justicia del reino, la cual se describe de manera más completa en el Sermón del Monte. Se trata de una justicia distinta a la de los escribas y fariseos (5:20).⁸ Este contraste resulta significativo, ya que más adelante Jesús describe a los fariseos como justos (9:13). No obstante, como deja claro Mateo, se trata de una justicia que incluso puede coexistir con la iniquidad (*ἀνομία*), ya que es meramente externa (23:25-28; cf. 6:1). La justicia del Reino, en contraste, interioriza la ley, tal como lo describen las antítesis, al eliminar la ira, la lujuria, prácticamente todo divorcio y los juramentos, e insistir en dar más de lo requerido y amar a los enemigos; en resumen, ejemplificar la perfección ética del cielo (5:21-48).⁹ Así, en 6:33 se hace referencia a buscar la justicia de Dios, la cual también se describe como hacer la voluntad del Padre (7:21). La justicia del Reino afecta la devoción religiosa, ya que la piedad exterior carece de sentido. La limosna, la oración y el ayuno deben hacerse en secreto,

6. Este fenómeno ha sido debidamente reconocido por Richard B. Gaffin, Jr., "Justification in Luke-Acts," en *Right with God: Justification in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Baker, 1992), 106-25. Sin embargo, Gaffin no consigue evitar del todo la "Paulinización" de Lucas.

7. Estoy agradecido por las útiles sugerencias hechas tras la presentación de este trabajo en la reunión anual de la Adventist Theological Society y la Evangelical Theological Society realizada en Atlanta, GA, el 18 de Noviembre de 2010.

8. Entendido de forma cualitativa más que cuantitativa: "Jesús no está hablando de vencer a los escribas y fariseos en su propio juego, sino de un nivel o concepto de justicia totalmente diferente" (R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 189; de forma similar en Norvald Yri, "Seek God's Righteousness: Righteousness in the Gospel of Matthew," en *Right with God*, 96-105; 98). Véase, Hans Dieter Betz, *Sermon on the Mount* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress, 1995), 191-92 para una discusión más detallada.

9. Gerhard Maier, *Matthaus-Evangelium*, 2 vols. (Bibel-Kommentar; Stuttgart: Hänssler, 1979-1980), 1:189. Esta justicia se sitúa bajo el estándar del Antiguo Testamento, donde la justicia se basa en Dios mismo y no en el desempeño humano (Lv 19:2; Dt 18:13).

porque la verdadera recompensa no está en la tierra, sino en el cielo, y se basa en la confianza en el Padre celestial (6:1-32).

Ningún estándar humano de justicia puede constituir jamás la base para entrar en el reino. En Mateo, Jesús “señala una exigencia que nos resulta imposible de alcanzar. Aunque nos sea imposible cumplirla, no deja por ello de ser requerida”.¹⁰ Dentro del Evangelio según Mateo, queda claro que esta justicia del reino no puede *alcanzarse*; solamente puede *recibirse*.¹¹

La obra de Jesús, al igual que la de Juan el Bautista, produce una división dentro de Israel entre creyentes e incrédulos. Los creyentes provienen, en su mayoría, de los marginados,¹² incluidos los proverbiales “pecadores” (recaudadores de impuestos y prostitutas), quienes consiguen entrar¹³ en el reino de Dios antes que los principales sacerdotes y ancianos, quienes no creyeron ni en Jesús ni en Juan (21:31-32). Esta fe está vinculada, en su contexto inmediato, con el arrepentimiento,¹⁴ el cual se demuestra mediante una vida piadosa, es decir, mediante “el camino de la justicia”.¹⁵

Por otro lado, las referencias en Mateo sobre la entrada al Reino se refieren con frecuencia a un evento futuro (5:20; 7:21; 18:3; 19:23-24). Además, varias parábolas exclusivas de Mateo sitúan la separación entre creyentes e incrédulos, justos e injustos, en el juicio final (13:24-30, 36-43, 47-50; 25:1-13, 31-46). Incluso hay una referencia a la justificación

10. Yri, 99.

11. Acerca de la justicia en Mateo, descrita como un don, véase p. ej., Gottlob Schrenk, “δικη, δικαίος, κτλ,” *TDNT*, 2:178-225 aquí 198-99; Yri, 105.

12. W. D. Davies y Dale C. Allison, *The Gospel According to Matthew*, 3 vols (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-1997), 3:172.

13. Asimismo lo señala Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew*, trad. David E. Green (Atlanta, GA: John Knox, 1975), 412. El tiempo presente empleado en v. 31b (προάγουσιν) es algo inusual en Mateo para indicar la entrada al reino (cf. tiempo indicativo futuro y aoristo en otros pasajes). No obstante, teniendo en cuenta el uso del tiempo presente aquí y en 23:13, así como las referencias al Reino como una realidad ya presente (p. ej., 4:17; 12:28; 13:38), no debe atenuarse su énfasis para interpretarse simplemente como “estar bien encaminados hacia el Reino en lugar de haber ingresado ya en él”, como sostiene John Nolland, *The Gospel of Matthew* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 863.

14. Aunque en la parábola y su aplicación (21:29, 32) se utiliza μεταμέλομαι en lugar de μετανοέω, es esta última aplicación la que debería determinar el sentido, más que la parábola en sí. Cf. France, 803, donde se indica que en este contexto se aproxima al significado de “arrepentirse”.

15. Como señala Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSM 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 95-96, el mensaje de Juan y su estilo de vida no pueden separarse.

en relación con este juicio: “Mas yo os digo que de toda palabra ociosa que hablen los hombres, de ella darán cuenta en el día del juicio. Porque por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado”. (12:36-37). Si bien esto concuerda con la comprensión judía típica de una justificación futura, su conexión en Mateo con una justificación presente se asemeja más al esquema de Pablo y, en general, a la escatología del Nuevo Testamento.¹⁶ Al mismo tiempo, no debe pasar desapercibido que el contexto inmediato vincula la aceptación de la proclamación del Reino hecho por Jesús con el arrepentimiento (12:41; cf. 11:20-21), en paralelo con el llamado al arrepentimiento proclamado por Juan el Bautista.¹⁷ En otras palabras, la justificación en Mateo guarda una estrecha relación tanto con los aspectos presentes como futuros del acceso al Reino de Dios, el cual se produce mediante la plena aceptación de la proclamación de Jesús.

La justificación según Marcos

En el evangelio de Marcos, además de la mención de la percepción de Herodes sobre Juan el Bautista como un hombre justo (Marcos 6:20), la única otra aparición de *δίκαιος* relevante para este estudio parece ser una referencia irónica a los escribas y fariseos, describiéndolos como justos.¹⁸ Ante la pregunta de por qué come con recaudadores de impuestos y pecadores, Jesús responde: “Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores” (2:17). Este pasaje es significativo porque caracteriza el ministerio de Jesús como una labor dirigida a restaurar a los marginados dentro de la comunión de Israel, ilustrando así el tema de esta novedad anunciada en Marcos 1:15 y desarrollada más ampliamente en Mr 2:18-22.¹⁹

16. Nosotros gozamos de los beneficios de la justificación en el presente (Ro 4:25; 5:1-5) mientras esperamos su consumación (5:18); cf. Schrenk, *TDNT* 2:208, 224.

17. Véase Clinton Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 128-29.

18. En oposición a la remota posibilidad de conceder a los detractores un grado de justicia que pudiera ser aprobado por Dios, véase William L. Lane, *The Gospel of Mark: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 105.

19. Las cinco historias en Marcos 2:1-3:6 forman una estructura concéntrica de tres controversias relacionadas con los alimentos y enmarcadas por dos milagros de sanidad: A (2:1-12); B (2:13-17); C (2:18-22); B' (2:23-28); A' (3:1-6). Véase Joanna Dewey, “The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2,1-3,6,” *JBL* 92 (1973): 394-401.

En la estructura de este capítulo, el perdón (2:1-12) precede a la comunión (2:13-17). El aforismo de Jesús refuerza esta idea, aludiendo a un proverbio conocido. Adoptando la premisa de sus acusadores para refutarlos, los “pecadores”, es decir, los enfermos, son quienes necesitan la “sanidad” del médico, es decir, el perdón. Este llamado o invitación de Jesús a los pecadores para entrar en el Reino “sugiere que la base de la comunión en la mesa era el *perdón mesiánico*, y la comida misma era una anticipación del banquete mesiánico”.²⁰ Por tanto, el vínculo implícito entre el perdón y la sanidad, en la primera historia, se hace aquí más explícito. La historia del paralítico es una interpretación de la invitación a los pecadores a la comunión, y viceversa. En otras palabras, los actos de sanidad realizados por Jesús comprendían no solo la restauración física, sino también “un retorno integral dentro de Israel y una señal de la redención ofrecida en la proclamación de su Reino”.²¹ Como sucede a menudo en Marcos, se emplea la ironía para transmitir un mensaje importante²²: los que *realmente son justos* responden al llamado de Jesús y, al hacerlo, reciben perdón, comunión y restauración plena dentro de la comunidad de fe.

La justificación según Lucas

En Lucas, Jesús llama a los pecadores “al arrepentimiento” (εἰς μετάνοιαν, 5:32), una aclaración aparentemente inocua hasta que se observa que, en el mensaje siguiente que anuncia el ministerio del “vino nuevo” de Jesús, sólo Lucas incluye la protesta de algunos tradicionalistas: “el vino añejo es mejor” (5:39, traducción del autor).²³ De entre los sinópticos, sólo Lucas identifica la “levadura de los fariseos” como hipocresía (12:1). También menciona que el intérprete de la ley, al preguntar “¿Quién es mi prójimo?”, buscaba “justificarse a sí mismo” (10:29), lo

20. Lane, 106.

21. Clinton Wahlen, “Healing,” *DJG*, ed. Joel B. Green et al., 2da ed. (Downers Grove: InterVarsity, 2013), 365.

22. Cf. para el uso de la intercalación como recurso para intensificar la ironía dramatizada, mediante el cual los lectores son confrontados con los conflictos narrativos planteados por las historias, véase Tom Shepherd, *Markan Sandwich Stories: Narration, Definition, Function* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 18; Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1993).

23. Sobre la traducción de *χρηστός* como comparativo, véase Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28-28A; New York: Doubleday, 1981-1985), 1:602, quien señala que Lucas a veces emplea el adjetivo en grado positivo como comparativo o incluso superlativo (9:48; 10:42), un uso que refleja la tendencia general del griego helenístico.

que da paso a la parábola del Buen Samaritano, en la que el sacerdote y el levita pasan de largo ante el hombre medio muerto para preservar su pureza ceremonial.²⁴ Asimismo, en la parábola de la oveja perdida, “habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento” (15:7); y la parábola del hijo pródigo también trata sobre el hermano mayor que cree ser autojustificado, y su respuesta al amor del padre queda abierta (15:31-32).²⁵

La piedad judía aparece de manera prominente desde el comienzo, con la intención de apelar especialmente a estos “hermanos mayores” en Israel, para que pudieran reconocer en Jesús el cumplimiento de sus esperanzas. Zacarías profetiza que, una vez liberado (ῥυθέντας) de sus enemigos, Israel podría servir a Dios sin temor ἐν δσιότητι καὶ δικαιοσύνη (1:74-75).²⁶ El ángel Gabriel, al anunciar el cumplimiento de Malaquías 4:5-6, indica que parte del propósito de Juan al preparar el camino para Jesús sería llamar a “los rebeldes a la prudencia de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto” (1:17). Simeón, descrito como “justo y piadoso” (δίκαιος καὶ εὐλαβής), pronuncia una profecía similar al tomar al niño Jesús en sus brazos para bendecirlo (2:25), afirmando que ese niño traería la salvación (2:30).²⁷

Uno de los llamamientos más conmovedores dirigido a los judíos fariseicos para que comprendieran el significado de la actitud de Jesús hacia aquellos con reputación pecadora es el relato de Lucas sobre la unción de Jesús en casa de Simón el fariseo. En respuesta a las dudas tácitas de Simón, Jesús defiende las acciones de la mujer (en contraste con la falta de hospitalidad del anfitrión hacia Él), afirmando que su gratitud por haber sido perdonada es lo que la lleva a actuar así. Su gran amor demuestra que ha sido perdonada en abundancia.²⁸ Es significa-

24. Véase también Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits*, 141-42 y la biografía citada allí.

25. Sobre este aspecto de la parábola, véase especialmente; Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 190-206: “El fariseo que escucha se ve presionado a verse a sí mismo en el hijo mayor y a responder aceptando la reconciliación” (206).

26. Tal era el propósito del éxodo de Egipto (Éx 7:16; Jn 24:14); cf. su único uso calificado en el NT respecto a los cristianos se encuentra en Ef 4:24 (ἐν δικαιοσύνη καὶ δσιότητι τῆς ἀληθείας).

27. Entre los cuatro evangelios, σωτηρία aparece principalmente en Lc (1:69, 71, 77; 19:9), pero también en Mr 16:8 y en Jn 4:22.

28. Tomar ὅτι como “porque” tiene poco sentido en el contexto donde un gran amor muestra un gran perdón, pero no lo causa[...]; mejor sería: ‘considerando que’.

tivo que la declaración que Jesús da con seguridad tanto a Simón como a la mujer sobre el perdón de sus pecados (ἀφέωνται), se encuentre en tiempo perfecto (vv. 47-48), lo cual indica un “estado de perdón que Jesús reconoce y declara [...] Jesús no niega que sus pecados hayan sido ‘muchos’, sino que ya no está bajo el peso de ellos”.²⁹ Esto se hace evidente en sus últimas palabras hacia ella: “Tu fe te ha salvado; ve en paz” (v. 50). Es apropiado que esta historia en Lucas sea introducida por la descripción de Jesús como “amigo de publicanos y pecadores” y por la afirmación de que “la sabiduría es justificada por todos sus hijos”³⁰ (7:34-35), lo que parece aludir a un grupo diferente representado por Simón y los que, como aquellos muchachos de la parábola del v. 32, permanecen indiferentes tanto al mensaje de Juan como al de Jesús. El significado de ἐδικαιώθη en el v. 35, al igual que ἐδικαίωσαν en el v. 29, es “mostrar o proferir que alguien es justo, declararlo o admitir como justo”.³¹

Otro pasaje, enfocado de manera más directa contra la autojustificación o justificación propia, es la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos (18:9-14). Según Lucas, Jesús “dijo esta parábola a algunos que confiaban en sí mismos como justos y menospreciaban a los demás” (v. 9, traducción del autor). El fariseo en la parábola se distingue por su actitud arrogante: “tomó una posición prominente”.³² (σταθείς πρὸς ἑαυτόν) para orar; agradece a Dios por no ser como el resto de la humanidad; luego se dedica a detallar cuán malos son los demás: “ladrones, injustos, adúlteros”; e incluso señala específicamente que no es “ni siquiera como ese recaudador de impuestos”. Después enumera sus actos de supererogación: ayuna dos veces por semana y da el diezmo de todo lo que adquiere (incluso de las hierbas más pequeñas, 11:42). En marcado contraste con este fariseo orgulloso se encuentra la actitud contrita y humilde del recaudador de impuestos: se mantenía a distancia, no se

(Max Zerwick, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, trad., rev. y adaptado por Mary Grosvenor, 3ra rev. ed. [Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988], 203).

29. Fitzmyer, 1:692.

30. Junto con el verbo, el uso de πᾶς coincide con el v. 29; cf. Mateo 11:19 “por sus obras” (cf. v. 2).

31. Alfred Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, 5th ed. (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1901), 208. Un significado similar se encuentra en 10:29, donde el intérprete de la ley deseaba justificarse a sí mismo.

32. Así Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 3ra ed. (London: SCM, 1972), 140; cf. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1957), 310: “stood by himself”.

atreví³³ ni siquiera a levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho (“o, más precisamente, el corazón, considerado el asiento del pecado”);³⁴ su oración es breve, sencilla y directa: “Dios, sé propicio a mí, pecador” (al igual que el fariseo, también se presenta como un caso singular, pero de manera muy distinta). Su oración es una súplica de propiciación y perdón (ἱλάσκομαι, término que solo vuelve a aparecer en Heb 2:17).³⁵

La declaración autoritativa de Jesús de que fue el recaudador, y no el fariseo,³⁶ quien fue justificado, es decir, “considerado justo y aceptado”,³⁷ resulta impactante, ya que Dios ha dicho: “yo no justificaré al impío”. (Éx 23:7 NET; cf. 1QH^a XXV.13). Sin embargo, este tipo de final sorpresivo es característico de las parábolas de Jesús, y no hay razón para dudar de su autenticidad. La combinación de δικαίω con ἱλάσκομαι se asemeja tanto al uso del mismo verbo con ἱλαστήριον en Romanos 3:24–25 que resulta inevitable comparar ambos contextos. La idea de que esta terminología sobre la justificación se comprenda, por influencia paulina, parecería plausible, si no fuera porque ya se encuentra un lenguaje similar con bastante frecuencia en el Qumrán, aunque con matices distintos.³⁸ Preguntar qué pecado había cometido el fariseo o qué reparaciones había hecho el recaudador para demostrar su arrepentimiento es perder de vista el punto central, ya que el enfoque aquí está en la actitud interior de los dos adoradores (como se evidencia en sus palabras, su lenguaje corporal y en el proverbio conclusivo del v. 14b).³⁹ El recaudador incluso cita las palabras iniciales del Salmo 51,⁴⁰ el cual reflexiona

33. Jeremías, 141.

34. *Ibid.*

35. Fitzmyer, 2:1188 señala el mismo sentido de ἱλάσκομαι en 2 R 5:18 LXX, donde traduce como *ἵλδ*: “perdonará”; el término implica apartar la ira y extender perdón (véase Morris, 125–60), así como su sustantivo afín ἱλαστήριον denota “un medio de propiciación” (*Ibid.*, 167–74, cf. 140–41).

36. Jeremías, 141–42.

37. Plummer, 419 (cursivas en el original).

38. Véase, p.ej., 1QS III.3; XI.2, 5, 10, 12, 14; 1QS^b IV.22; 1QH^a V.34; IX.8; XV.31; XVII.14; XXV.15; 1Q35 1 2; 4Q257 III.4; 4Q264 1 1; 4Q525 10 5; 11Q5 XXIV.7.

39. Cf. Lucas 14:11. Considerar la ubicación social de cada uno puede aportar claridad, pero esto por sí solo no explica el motivo de la justificación del recaudador de impuestos (c.f. Stephanie Harrison, “The Case of the Pharisee and the Tax Collector: Justification and Social Location in Luke’s Gospel,” *Currents in Theology and Mission* 32/2 (2005).

40. Jeremías, 144.

reiteradamente sobre la condición interior del penitente (vv. 6, 10, 17). Así, el sentido del participio perfecto pasivo refleja un estado transformador tanto en lo interior como en lo exterior: un cambio atribuible únicamente a la gracia de Dios, que constituye *Su* justicia justificadora.⁴¹ La justificación, en este sentido, no puede ser jamás meritatoria, sino que es siempre un don gratuito otorgado por Dios.

La justificación según Juan

Finalmente, en el evangelio de Juan, rara vez el Evangelio menciona la justicia o términos afines,⁴² pero cuando lo hace, casi siempre los vincula al juicio.⁴³ El pasaje más importante, aunque también el más oscuro y controversial, es Juan 16:8-11. La interpretación predominante de este pasaje se entiende en un sentido exclusivamente negativo, como una acusación judicial forense contra el mundo;⁴⁴ sin embargo, dicha interpretación pasa por alto las implicancias más amplias del Cuarto Evangelio, en particular su propósito de llevar a las personas a la fe en Jesús (20:31) mediante la obra de sus discípulos, cuya misión está alineada a la de Jesús (17:18, 20). Esta es también la labor del *Paráclito*, ya que él representa la presencia continua de Jesús en el mundo (14:16-18; 16:12-15).

Jesús es la Luz verdadera que alumbr a todo ser humano que viene

41. Cf. la formulación típicamente católica de la “interior justification” por Celsus Spicq, quien afirma que esta “es mucho más que un veredicto de absolución: Dios concede que este “pecador” se convierta en justo, lo hace justo” (*TLNT*, 1:340).

42. Este uso poco frecuente no debe considerarse un indicio de la falta de importancia del tema, como sugiere Andrew H. Trotter, Jr., “Justification in the Gospel of John”, en *Right with God*, 126-45 aquí 127: “The very paucity of references to the *dikaio*- word-group makes it all the more important to examine them thoroughly, and the passages in which they occur, if we are to understand John’s view of justification”.

43. Jn 5:30; 7:24; 16:8; también 16:10; 17:25—δικαιοσύνη aparece en 16:8 y 10, y δίκαιος en otros lugares.

44. Por ejemplo, D. A. Carson, “The Function of the Paraclete in John 16:7-11,” *JBL* 98 (1979): 547-566, seguido en términos generales por Trotter; John Aloisi, “The Paraclete’s Ministry of Conviction: Another Look at John 16:8-11,” *JETS* 47 (2004): 55-69. Esta interpretación subyace en la tendencia a leer el Evangelio en dos niveles: la experiencia de la llamada comunidad joánica se superpone y se lee a través de los acontecimientos históricos representados a nivel narrativo (véase J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* [Nashville, TN: Abingdon, 1968]). Se han presentado numerosas y serias objeciones a este enfoque de lectura especular, entre ellas la distorsión del mensaje evidente del libro, que sitúa la persecución de los discípulos en el futuro (p. ej., Jn 16:2-3).

al mundo (1:9).⁴⁵ Él no vino para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él (3:17). La luz conduce a todos a un punto de decisión: algunos aman las tinieblas porque sus obras son malas, mientras que otros se acercan a la luz (3:19-21). Dentro de este último grupo se incluyen a samaritanos que reconocen a Jesús como “el Salvador del mundo” (4:42), a judíos que lo identifican como ‘el Profeta’ (6:14), al ciego de nacimiento (9:17, 33, 38), aparentemente a algunos griegos (12:20-21), e incluso al ‘mundo’.⁴⁶ Por tanto, Jesús dijo: “Para juicio he venido a este mundo: para que los que no ven, vean, y los que ven, sean cegados” (9:39). Debido a que el *Paráclito* realizaría una obra similar a la que hizo Jesús en su momento, deberíamos esperar que la descripción de 16:8-11 presente resultados diversos por las distintas respuestas. Un análisis más detallado del pasaje respalda esta hipótesis.

El significado dominante del verbo ἐλέγχω es “convencer, reprender”,⁴⁷ “mostrar a alguien su pecado y llamarle al arrepentimiento”.⁴⁸ Este significado tiene antecedentes judíos, en los cuales Dios disciplina e instruye a los seres humanos mediante la convicción, la reprensión, la prueba y el juicio.⁴⁹ Si este es el sentido aquí, entonces el *Paráclito* convencerá al mundo: (1) de pecado, debido a su falta de fe (v. 9), y su necesidad de creer en el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1:29); (2) de justicia, porque, mediante el “Espíritu de verdad” (14:17; 15:26; 16:13), Jesús libera a las personas del pecado (8:31-36) y ha ascendido victorioso al Padre para interceder por ellos como su Abogado (20:17; 1 Juan 2:1);⁵⁰ (3) de juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido

45. El antecedente más cercano, ἄνθρωπον, es también el más natural desde el punto de vista sintáctico.

46. Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 2:871, lo califica como “una profecía no intencionada (cf. 11:51) sobre los gentiles que se vuelven a Jesús (12:20; cf. 11:48)”.

47. BDAG, 315.

48. Friedrich Büchsel, “ἐλέγχω, ἔλεγχις κτλ”, *TDNT*, vol. 2, 473-476, aquí, 474.

49. *Ibid.*, 473-474. Véase LXX Gn 31:42; 2 S 7:14; 1 Cr 12:18; Sal 6:2; 37:2; Pr 3:11 (citado en Heb 12:5); Sabiduría 12:2; Eclesiástico 18:3; Isaías 2:4; 11:3-4, etc. En Qumrán, el uso del término הוֹכִיחַ con Dios como sujeto a menudo significa “reprensión”, no simplemente en el sentido de probar que alguien está equivocado, sino para persuadirlo a cambiar de actitud. Véase A. R. C. Leane, “The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls,” en *John and Qumran*, ed. James H. Charlesworth (Londres: Geoffrey Chapman, 1972), 38-61.

50. No exactamente “en el sentido forense de justificación o absolución”, como

condenado y expulsado mediante el juicio en la cruz, por medio del cual Jesús atraerá a todos hacia sí (12:31–32).⁵¹

Esta interpretación cobra mayor sentido a la luz de la “oración sumo sacerdotal” de Juan 17, donde Jesús intercede ante el “Padre santo” para que “guarde” y “santifique” a los discípulos (vv. 11, 15, 17), así como a aquellos que creerán en él por la palabra de ellos (v. 20). En este contexto, Jesús también se refiere al Padre como “justo” y declara que Él ha dado a conocer su nombre a fin de que (ἵνα) “el amor con que me has amado esté en ellos, y yo en ellos” (vv. 25–26). Esta expresión remite a la obra de Jesús en Juan 5:30, cuya justicia en el juicio radica en que no actúa según su propia voluntad, sino según la del Padre (cf. 7:24).

Que la obra de convicción del Espíritu no se entienda como exclusivamente negativa, sino también positiva según la respuesta de las personas, se observa asimismo en las palabras de Jesús a Nicodemo sobre el nuevo nacimiento “del Espíritu” para entrar en el reino de Dios (3:3, 5). Por el desarrollo posterior del relato, parece claro que Nicodemo finalmente aceptó esta enseñanza, creyó en Jesús y experimentó este nacimiento “de lo alto” (ἄνωθεν; cf. 7:50–51; 19:39), mientras que otros de los dirigentes judíos también creyeron, pero ocultaron su fe porque “amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios” (12:43).

Conclusión

El concepto de justificación, considerado en términos generales en relación con δικαίω y sus cognados, está presente, en mayor o menor grado, en los cuatro evangelios canónicos. En Mateo, la justificación se relaciona con la justicia del reino, la única suficiente para poder entrar en él. Esta justicia, proclamada por Jesús, implica una interiorización de la ley. Dado que se trata de la justicia de *Dios*, no puede alcanzarse mediante el *esfuerzo* humano ni por una escrupulosa observancia. Solo puede *recibirse* a través de una relación íntima con el Padre —como an-

lo plantea William H. P. Hatch, “The Meaning of John XVI, 8–11”, *Harvard Theological Review* 14 (1921): 103–105, aquí 104. La palabra δικαιοσύνη, que solo aparece aquí en el Evangelio de Juan, siempre se presenta en las epístolas joánicas junto a ποιέω en un sentido ético (1 Juan 2:29; 3:7, 10; cf. Apocalipsis 19:11; 22:11), idea también presente en el Evangelio una vez se reconoce su conexión con la luz como opuesto correspondiente al pecado y la oscuridad (3:19–21; cf. 5:14; 8:11).

51. Para una interpretación similar de Juan 16:8–11, véase Jon Paulien, *John: Jesus Gives Life to a New Generation* (The Abundant Life Bible Amplifier; Boise, ID: Pacific Press, 1995), 240–241.

tipicación y garantía de la vindicación en el juicio final. La justificación en Marcos incluye el perdón ofrecido a los pecadores que responden a la invitación mesiánica, a la comunión del reino y a la restauración plena dentro de Israel. Lucas se acerca más que los otros evangelios al concepto paulino de justificación, al destacar el peligro de la autojustificación y la necesidad del arrepentimiento para recibir perdón, absolución y paz interior. También implica una transformación interna que se manifiesta exteriormente en humildad, gratitud y amor a Dios por este don gratuito. El Evangelio de Juan contempla la justificación, así como su aspecto negativo de condena, en términos de la cruz—esta, junto con la obra de convicción del Espíritu intercesor que actúa por medio de los discípulos, lleva a las personas a un punto decisivo. Ser santificado mediante la Palabra y el Espíritu de verdad implica un cambio tan radical que se describe como un nuevo nacimiento, el cual constituye el medio de entrada en el reino de Dios y la experiencia de unidad con el Padre y el Hijo.

En los cuatro Evangelios, la justificación está estrechamente vinculada a la proclamación del reino de Dios, y quizás sea por esta razón que se presentan tanto aspectos presentes como futuros de la justificación. En el evangelio de Mateo, ambos aspectos están relativamente equilibrados. El aspecto presente predomina en el evangelio de Marcos y Lucas, mientras que en Juan parece dominar un elemento “perfectivo”, donde la victoria decisiva alcanzada en la cruz se hace realidad mediante el Espíritu, quien produce convicción, fe y transformación. palabras alegóricas, sino palabras completamente adecuadas, sencillas, creíbles y claras”.⁵²

Clinton Wahlen
Biblical Research Institute
Silver Spring, Maryland, EE. UU.

52. Andrés San Martín Arrizaga, ed. *El Libro de Concordia: El Libro de las Confesiones de la Iglesia Luterana* (Temuco: Escritura y Verdad, 2010), 384-6 (“Formula of Concord, Solid Declaration”, art. 7.50).

RESUMEN

“Las relaciones del pueblo de Dios con el poder político y el religioso en el Nuevo Testamento” — El presente estudio examina la relación de la iglesia primitiva con las autoridades políticas y religiosas según el Nuevo Testamento. Se contextualiza la situación de Judea bajo dominio romano y se describe la estructura del liderazgo judío. Se analiza la actitud de Jesús ante el poder, especialmente en su juicio, y la misión de los apóstoles en medio de la persecución. Romanos 13 se presenta como base del sometimiento cristiano a las autoridades instituidas por Dios. El artículo concluye destacando principios de obediencia consciente, oración, cooperación prudente y testimonio transformador como guía para la iglesia ante el poder humano.

Palabras clave: Nuevo Testamento, poder político, poder religioso, iglesia.

ABSTRACT

“The relationship of the people of God to political and religious power in the New Testament” — This study examines the relationship of the early church to the political and religious authorities according to the New Testament. The situation in Judea under Roman rule is contextualized and the structure of Jewish leadership is described. Jesus' attitude to power, especially in his trial, and the mission of the apostles in the midst of persecution are analyzed. Romans 13 is presented as the basis for Christian submission to the authorities instituted by God. The article concludes by highlighting principles of conscious obedience, prayer, prudent cooperation and transforming witness as a guide for the church in the face of human power.

Keywords: New Testament, political power, religious power, church.

LAS RELACIONES DEL PUEBLO DE DIOS CON EL PODER POLÍTICO Y EL RELIGIOSO EN EL NUEVO TESTAMENTO¹

Rubén D. Montero

Introducción

La relación entre la Iglesia y el Estado ha sido, desde el comienzo del cristianismo, de reflexión para los pensadores cristianos.² Si bien, en el A.T, Israel nace y se desarrolla como un estado gobernado por Dios a través de reyes ungidos; en el N.T la situación es diferente, ya que Jesús establece su iglesia y le encomienda una misión: llevar el evangelio a todo el mundo, la iglesia se convirtió en un movimiento misionero de alcance mundial y, como en cada rincón del mundo existen gobernadores seculares, es inevitable la interacción de los cristianos con gobernantes y con variadas formas de gobierno y legislación. En este capítulo, se presenta la relación del poder político y religioso en el Nuevo Testamento, empezando por una descripción de los poderes políticos y religiosos imperantes en la época, y cómo Jesús, los apóstoles y la naciente iglesia cristiana enfrentaron el desafío de preservar los principios bíblicos en medio de una sociedad mayormente hostil al evangelio.

El poder político en tiempos del Nuevo Testamento

Después del exilio, Jerusalén se mantuvo como centro cultural del judaísmo antiguo durante más de seis siglos. Sin embargo, entre los años 142 y 63 a. C., tuvo el estatus de un reino independiente.³

Durante este breve periodo, gobernó la dinastía asmonea que promovió un tipo de judaísmo, enfatizaba las prácticas públicas que ayudaban a cohesionar la identidad nacional de los judíos, lo que llevó a

1. Agradezco a Addeel Villarreta por la extracción y adaptación del presente artículo basado en la tesis doctoral de Rubén D. Montero, *Principios bíblicos que guían la relación del pueblo de Dios con el poder político y religioso, y sus implicancias en el cumplimiento de la misión* (Tesis Doctoral, Universidad Peruana Unión, 2023).

2. Robert Charles Sproul, ¿Cuál es la relación entre la Iglesia y el Estado? (Sandford, FL: Reformation Trust Publishing, 2015), 13.

3. "Historia de Israel: Cronología", Embajada de Israel en España, <https://embassies.gov.il/madrid/AboutIsrael/history/Pages/HISTORIA-Cronologia.aspx> (consultado: 12 de febrero, 2020).

una creciente importancia de la ciudad de Jerusalén. También surgen movimientos alternativos al judaísmo oficial, como los saduceos, fariseos, esenios y muchos más. Las diferencias eran grandes, los saduceos limitaban la autoridad a la Torá, los fariseos añadían una tradición interpretativa oral, los sectarios de Qumrán añadían libros con una concepción del mundo distinta a los anteriores. Esther Miquel Pericás asegura que durante ese periodo no se puede hablar de una religión unitaria identificable.⁴

En el 63 a. C., Jerusalén es conquistada por los romanos, dirigidos por Pompeyo.⁵ Palestina pasa a ser de los romanos. Roma tenía como política conservar las costumbres y tradiciones de los pueblos que conquistaba, y se centra en controlar la moneda y los caminos, exige un tributo elevado, para lo cual se sirve de hombres leales a Roma.

Son tres los aspectos claves del cualquier sistema social: privilegio, riqueza y poder. En la Roma imperial, estos aspectos promovieron una clara polarización en dos grupos sociales, que han sido denominados grupos superiores e inferiores.⁶ El privilegio establecía una diferencia entre los ciudadanos romanos y quienes no lo eran. La riqueza tenía dos connotaciones, como valor en sí misma y como valor vinculado con la honra y otras virtudes cívicas y el poder político era la consecuencia de pertenecer a alguno de los niveles anteriores y estaba restringido a los que tenían el privilegio y la riqueza.

Con la subordinación del Estado judío a Roma, hay una doble reacción en Judea:⁷ surgen movimientos nacionalistas defendiendo la independencia política como objetivo prioritario. Gran parte de la élite de Jerusalén parece optar por la dependencia política del Imperio romano, enfatizando el derecho de los judíos a practicar con libertad su religión, centralizada en el culto del Templo de Jerusalén.⁸

Cesar Augusto, tomando lecciones de los anteriores gobernantes, organizó el imperio generando una simbiosis entre la permanencia de las instituciones republicanas y de las antiguas magistraturas, y el férreo control de aquellas funciones que le aseguren el poder absoluto, en el

4. Esther Miquel Pericás, "El contexto histórico y sociocultural", en *Así empezó el cristianismo*, ed. Rafael Aguirre (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 52.

5. Gonzalo Bravo, *Historia de la Roma Antigua, Historia y Geografía* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 58.

6. *Ibíd.*, 83.

7. Miquel, 52.

8. Adolfo D. Roitman, *Del Tabernáculo al Templo: Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016), 158.

terreno político, militar, económico y religioso.⁹ Con ese propósito, organizó el territorio conquistado nombrando procónsules, que dependen de él en las provincias con legiones establecidas; y prefectos o procuradores dependientes del legado más próximo para los territorios con algún problema específico, que es el caso de Judea desde el año 6 d. C.¹⁰

Los romanos promulgaron varios decretos alineados con la idiosincrasia judía: se les exime del servicio militar por la observancia del sábado, les garantiza el culto en el Templo de Jerusalén, se encarga de velar que los paganos no violen la prohibición de entrar en los lugares reservados a los judíos en su Templo, además de permitir el cobro del tributo al Templo.¹¹ Sin embargo, un elemento fundamental de la dominación romana no era pasado por alto: el cobro de los impuestos.¹² Judea debe aportar seiscientos talentos anuales.¹³ Se cobra impuesto por la tierra, por las rentas mobiliarias, sobre las ventas y por derechos aduaneros.¹⁴ En torno a estos impuestos se desarrollaron redes de soborno que terminaron oprimiendo al ciudadano común.¹⁵

Para la recaudación de impuestos, Roma estableció una estructura muy eficaz.¹⁶ El encargado es el procurador o el legado imperial, quien hace responsables a los *dekaprotai*,¹⁷ a quienes elige de entre los ancianos, y quienes son los que garantizan el pago con sus propios bienes. En el caso de los judíos, no serán ellos los que cobren directamente el tributo, sino que son los publicanos quienes, organizados en sociedad, se encar-

9. Carlos Bravo Gallardo, "El pueblo en tiempos de Jesús. La no-historia del pueblo (o el reverso de la historia)", *Revista Latinoamericana de Teología* 2, no. 6 (1985): 274.

10. *Ibíd.*, 275.

11. El Imperio romano conquistó extensos territorios, y tenían como práctica habitual el respeto a la idiosincrasia de los pueblos conquistados, por lo que estos decretos no eran una excepción, sino una política general de los romanos. Hubo, en los primeros siglos de la era cristiana, una Galia romana, una España romana, una Grecia romana, etc. Esos dos vocablos indican la conservación de la identidad básica de esos pueblos y al mismo tiempo el poder romano como factor unificador. Henry Acuña Barrantes, "La historia de la economía desde Roma hasta los cristianos", *Revista Logos: Ciencia & Tecnología* 6, no. 1 (2014), 100.

12. Peter Temin, "La economía del alto Imperio Romano", *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política* 6, no. 2 (2009), 285.

13. Bravo Gallardo, 275.

14. Jan Herca, "Los impuestos en los tiempos de Jesús", *Jesús de Nazaret*, 3 de noviembre, 2013, bajo "Impuestos imperiales", <https://buscandoajesus.wordpress.com/articulos/los-impuestos-en-tiempos-de-jesus/> (consultado: 18 de febrero, 2020).

15. *Ibíd.*

16. Bravo Gallardo, 275.

17. *Ibíd.*

gan de esa tarea.¹⁸ El oficio de publicano era despreciado por el pueblo, se ganan la mala reputación de ser agentes de una potencia extranjera en contra del pueblo judío.¹⁹ Alteraban las tasas de recaudación sin que nadie reclame. Otra fuente de opresión económica era el cambio de moneda romana y judía para el pago del diezmo y del tributo al Templo.²⁰

En el aspecto económico promovían el enriquecimiento de Roma, la corte judía y los intermediarios, mientras que eran una fuente de empobrecimiento del pueblo. En la política, significaban una consolidación del dominio y explotación en contra del pueblo.²¹ En lo religioso, los sacerdotes se ven obligados a configurar un discurso de legitimación del sistema para que el pueblo pague, a pesar de que está contra el dominio exclusivo de Jehová.²²

Los emperadores romanos contemporáneos a Jesús fueron Octavio Augusto (27 a. C. – 14 d. C.) y Tiberio (14– 27 d. C.), y aunque ninguno de ellos pisó Palestina, su poder se hacía presente a través del rey Herodes y del gobernador romano de Judea.²³ En el caso de Herodes, su autoridad estaba limitada a la política interior y comprendía la administración plena del derecho civil y penal público y privado, la administración de la hacienda pública y de las finanzas y el derecho a mantener un ejército.²⁴

En tiempos de Tiberio, Poncio Pilato fue nombrado prefecto de Judea.²⁵ En el caso de Poncio Pilato, un detalle que llama la atención es que no se preocupó en nombrar un sumo sacerdote, mantuvo al que había sido nombrado anteriormente. Caifás y Pilato mantuvieron sus cargos hasta que los perdieron el año 36 d. C.²⁶

El poder religioso en el Nuevo Testamento

Las autoridades religiosas del tiempo de Jesús estaban sólidamente constituidas. Jerusalén era el único lugar en el que se podía ofrecer sa-

18. Herca, “Los impuestos en los tiempos de Jesús”.

19. Bravo Gallardo, 275.

20. *Ibíd.*

21. Bravo Gallardo, 277.

22. Félix Moracho, *Lo que Jesús hacía y decía* (Bogotá: Ediciones San Pablo, 1996), 62.

23. Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia* (Barcelona: Herder Editorial, 1993), 46.

24. *Ibíd.*, 47.

25. *Ibíd.*, 56.

26. *Ibíd.*, 58.

crificios válidos a Jehová, el Dios de Israel.²⁷ Este reconocimiento del templo apuntalaba la autoridad del sacerdocio y la importancia de la ciudad.²⁸ En el templo se ofrecían sacrificios diarios, en la mañana y en la tarde, y entre ambos había tiempos de oración.

El Sanedrín

El Sanedrín era la instancia más elevada de la ley. Tenía la misión de administrar justicia en base a la Torah, tanto oral como escrita.²⁹ Representaba al pueblo judío delante de la autoridad romana.³⁰ Ejercían sus funciones judiciales en procesos civiles y penales dentro del territorio de Judea.³¹

Eran tiempos en que las relaciones con las autoridades romanas eran fluidas, de acuerdo con la política romana de darle relativa autonomía a los territorios conquistados.³² Aunque el Sanedrín tenía poderes amplios, tenía restricciones, no podía condenar a muerte a ninguna persona. Además, los romanos se reservaron el derecho de intervenir en todo momento por propia iniciativa.³³

El Sumo Sacerdote

Era el miembro más noble del pueblo. La supremacía del sumo sacerdote era debido a su cargo, la santidad de su función como representante de Dios.³⁴ Por otro lado, era el que escogía primero en la distribución de las cosas sagradas del templo.³⁵ Cuando el sumo sacerdote en funciones no podía officiar en la ceremonia del día de la expiación, le sustituía otro sacerdote.³⁶ Este sacerdote sustituto era incluido en la lista oficial de los sumos sacerdotes aun cuando haya oficiado solo unas horas como sustituto.

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

29. Francisco Varo, “¿Qué era el Sanedrín?”, *Textos elaborados por un equipo de profesores de Teología de la Universidad de Navarra*, abril, 2006, s.v. “38”, <https://multimedia.opusdei.org/pdf/es/preguntas/38.pdf> (consultado: 19 de febrero, 2020).

30. *Ibíd.*

31. *Ibíd.*

32. Henry Acuña Barrantes, 100.

33. Gnllka, 62.

34. Marta Alesso, “El Sumo Sacerdote en Filón y la lectura de Clemente Alejandrino”, *Circe*, no. 16 (2012): 30.

35. *Ibíd.*, 168.

36. Jeremías, 168.

En la época herodiana el ungimiento prescrito en la Ley (Ex 30:22-33) ya no se realizaba, se hacía por investidura,³⁷ lo que derivaba en una pérdida de prestigio, debido a las razones políticas que estaban detrás del nombramiento. Herodes, por ejemplo, eligió a Aristóbulo como sacerdote, cuando este tenía diecisiete años, siendo que la edad para el sacerdocio era normalmente a los veinte años.³⁸ Flavio Josefo registra que Herodes, el hermano del rey Agripa, pidió al emperador Claudio que los judíos dispongan libremente del templo y la elección de los pontífices, consolidando así su propio poder.³⁹ Las consecuencias de estos actos de intromisión fueron la subordinación total de los sumos sacerdotes a los líderes políticos, la proliferación de los casos de simonía y una profunda rivalidad entre los principales sacerdotes.⁴⁰

En Juan 11:50 Caifás afirma: “nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca”. Es significativo el hecho que, en un entorno de presiones políticas de los romanos, y a pesar de que el puesto era rotativo y cada año era nombrado un sacerdote por el gobernador romano,⁴¹ Caifás mantuvo su puesto por diecinueve años (del 18 al 37) y pareció llevarse muy bien con Pilato, el gobernador romano, y que solo perdió su puesto de sumo sacerdote cuando depusieron a Pilato.⁴²

En el N.T no se contempla la existencia del sacerdote ungido para la guerra, por lo que después del sumo sacerdote, quien tenía el rango más elevado era el jefe supremo del templo.⁴³ El jefe del templo frecuentemente sustituía al sumo sacerdote el día de la expiación, tenía a su cargo la constante supervisión del culto y de los sacerdotes que servían en el templo. Al jefe del templo le seguían en rango los 24 jefes de secciones semanales y los 156 jefes de los turnos diarios.⁴⁴ Con relación al lugar de residencia de estos sacerdotes, Edersheim señala⁴⁵:

37. *Ibíd.*, 178.

38. Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, ed. Alfonso Ropero Berzosa (Barcelona: CLIE, 2013), XV:39.

39. *Ibíd.*, XIX; 297, XX:15.

40. Jeremías, 178.

41. Signa María Adames Núñez, “Sobre la necesaria transformación de las relaciones de poder para la construcción de otro mundo posible”, *Pasos*, no. 133 (2007): 40.

42. Xavier Alegre, “Los responsables de la muerte de Jesús”, *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 41 (1997): 139-172.

43. *Ibíd.*, 180.

44. *Ibíd.*, 185.

45. Alfred Edersheim, *El Templo: Su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*,

La mitad de cada uno de las 24 órdenes en que había sido dividido el sacerdocio eran residentes en Jerusalén; el resto estaba disperso por la tierra. Se añade que alrededor de una mitad de estos últimos se habían establecido en Jericó, y que tenían la costumbre de dar la ayuda necesaria a sus hermanos mientras oficiaban en Jerusalén.

Durante la semana que les correspondía estar de servicio, los jefes de las secciones semanales realizaban funciones en el culto diario, los familiares tenían prohibido beber vino, excepto durante la noche, ya que cualquier miembro de la familia podía ser llamado a reemplazar a uno de los sacerdotes en el templo.⁴⁶

En la mayoría de los pasajes del Nuevo Testamento en que se habla de los “principales sacerdotes”,⁴⁷ se alude a los miembros del Sanedrín, al lado de los escribas y los ancianos (Mt 16:21; Mc 8:31; Mc 11:27; Lc 9:22).⁴⁸ Los principales sacerdotes, como miembros del Sanedrín, participan en el proceso a Jesús (Lc 23:13) y en su condena (Lc 24:20), también en el proceso de los apóstoles (Hch 5:24) y en el interrogatorio a Pablo (Hch 22:30).

Los ancianos

Eran personas influyentes de la sociedad judía, dueños de grandes propiedades y que tenían una buena relación con Roma.⁴⁹ Joachin Jeremías afirma que “el partido de los saduceos está formado por sacerdotes jefes y ancianos, nobleza sacerdotal y nobleza laica”,⁵⁰ estableciendo que los ancianos serían un grupo de notables judíos que no pertenecían a las familias sacerdotales, es decir que serían laicos de gran renombre y con una posición económica privilegiada.

En Hechos se registra un incidente que arroja luces sobre la identidad de los ancianos. El capítulo 23 describe a Pablo ante el Sanedrín, provocando una discusión entre los saduceos y los fariseos. En una movida estratégica, Pablo se identifica como fariseo y afirma que su juicio tenía que ver con una de las diferencias doctrinales más importantes que

Colección Historia (Barcelona: Editorial Clie, 2015), 63.

46. Alfred Edersheim, *El Templo: Su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, 67.

47. En la Reina Valera 1960, la frase “principales sacerdotes” aparece sesenta y seis veces, de las cuales una está en el Antiguo Testamento (2 Crónicas 36:14) y el resto en el Nuevo Testamento.

48. Los textos mencionados son en los que aparecen los “principales sacerdotes” junto a escribas y ancianos. Además de esos textos, existen muchos otros donde los “principales sacerdotes” aparecen solos o junto a los fariseos y los escribas.

49. Jeremías, 247.

50. *Ibíd.*

tenían saduceos y fariseos: la resurrección de los muertos (Hch 23:6). Inmediatamente los fariseos se colocan de su parte, mientras que los saduceos se posicionan en la orilla opuesta. Al día siguiente, un grupo organiza una conjura contra Pablo (Hch 23:12, 13), y se menciona que fueron a “los principales sacerdotes y a los ancianos” (Hch 23:14), y les pidieron que les ayuden en la estrategia que tenían para eliminar a Pablo (Hch 13:15). Siendo que los fariseos estaban con Pablo, el grupo mencionado como los “principales sacerdotes y los ancianos” solo puede referirse a los saduceos, lo que nos lleva a concluir que, sobre la base de este texto, el Sanedrín estaba compuesto mayoritariamente por escribas y fariseos de un lado (Hch 23:9), y ancianos y saduceos del otro.⁵¹

Los escribas

En la Biblia, los escribas aparecen 67 veces, 4 están en el A.T y 63 en el N.T.⁵² Los escribas eran esencialmente intelectuales con un amplio conocimiento de la Ley, y en la sociedad eran de primer orden.⁵³ Había escribas cuyo origen era muy humilde. Se esperaba que fuera un guía espiritual y un maestro del pueblo. Siendo que una parte muy importante de las responsabilidades del Sanedrín era de naturaleza judicial, se convertían en personajes indispensables para resolver los casos de difícil interpretación de la Ley.

Todos los fariseos eran escribas, pero no todos los escribas eran fariseos.⁵⁴ Había escribas entre los saduceos y otros tenían una posición independiente, pero ambos grupos eran minoritarios. A los escribas se los tenía en alta estima por ser seguros y profundos en el aspecto doctrinal.

Los levitas

Los levitas eran todos los descendientes de Leví, dentro de ellos, quienes eran descendientes de Aarón constituían una clase privilegiada entre todos los levitas. Si, además de ser descendientes de Aarón también descendían de Sadoc, constituían una clase privilegiada dentro del sacerdocio. Por tanto, los levitas tenían un rango menor al de los sacerdotes. Entre sus responsabilidades, se encargaban de la música y algunos

51. *Ibíd.*

52. *Concordancia Reina Valera 1960* (n. p., n. d.) <http://www.miconcordancia.com/?s=escriba&st=simple> (consultado: 19 de enero, 2020), ver “escriba”.

53. Carlos Augusto Rodríguez Garcés, “Una aproximación a la ciencia y al arte: La sociedad judía del siglo I”, *Actualizaciones en enfermería* 15, no. 3 (2012): 36.

54. Herca, “Los impuestos en los tiempos de Jesús”.

otros servicios considerados inferiores en el templo A continuación, se presenta un diagrama que permitirá entender mejor la relación de levitas y sacerdotes teniendo en cuenta a la descendencia de quien pertenecían.

Los fariseos

Los fariseos tenían una gran influencia sobre el pueblo en los tiempos en que Jesús empezó su ministerio, especialmente entre las mujeres.⁵⁵ La razón de esta admiración, posiblemente era también por la vehemencia con que denunciaban los excesos de las autoridades.⁵⁶ La convivencia entre Herodes y sus descendientes con el Imperio romano, les permitió a los fariseos asumir un rol de enfrentamiento a ambos poderes.

Los fariseos constituían la más importante de las “sectas”⁵⁷ judías. A pesar de las constantes pugnas con Jesús, varios fariseos se unieron al grupo de cristianos en Jerusalén, ya que los judíos convertidos al cristianismo continuaban guardando muchas de sus costumbres.⁵⁸

Una de las diferencias fundamentales con los saduceos, era la importancia que los fariseos le otorgaban a la Torá Oral. La Torá que los fariseos enseñan al pueblo, desde antes del N.T, era la Torá escrita, y no solo esa, sino que incluían la Torá oral.⁵⁹ Esta Torá ha sido recibida de Dios, y no se reduce a los dichos de la boca, sino que abarca toda la experiencia de vida. Los fariseos tenían la convicción que la tradición expresa una auténtica continuidad desde el momento en que la palabra de Dios fue recibida.⁶⁰

Relación entre iglesia y autoridades en el NT

El cristianismo original nunca constituyó un movimiento con pretensiones políticas, al contrario, Jesús manifestó claramente: “mi reino no es de este mundo” (Jn 18:32). El impacto en las multitudes de la figura y el mensaje de Cristo lo llevaría a confrontarse con los poderes

55. Alfred Edersheim, *El templo: Su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, 369.

56. Werner Keller, *Historia del pueblo judío* (Barcelona: Ediciones Omega, 1987), 40.

57. A pesar del uso extendido de la palabra secta para designar a los fariseos, en rigor, no se los puede considerar secta, debido a que formaban parte de la comunidad y de la clase dirigente, no eran separatistas. Más adecuado sería nombrarlos el “partido” de los fariseos, un grupo con tendencia conservadora en la aplicación estricta de la Ley.

58. Kenneth Scott Latourette, *Historia del cristianismo, Tomo I* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1983), 103.

59. Pierre Lenhardt y Matthieu Collin, *La Torá oral de los fariseos: Textos de la tradición de Israel* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1991), 7.

60. *Ibíd.*, 7.

que dominaban en su tiempo. El estudio de cómo la iglesia cristiana interactuó con los poderes seculares de su tiempo, puede ser dividido de esta manera: 1) Jesús y las autoridades civiles y religiosas, 2) las autoridades judías y la iglesia, 3) Las autoridades romanas y la iglesia.

Jesús y las autoridades

Jesús se manifestó en un tiempo, un espacio geográfico y una cultura específicos, por lo que el abordaje de su relación con las autoridades de su tiempo implica un análisis de la situación social en que vivió. En los evangelios, se tiene al Imperio romano como potencia dominante y como marco referencial en decisiones políticas y religiosas del pueblo judío. El poder romano proporcionaba estabilidad externa, pero tenía un implacable poder militar que permeaba las relaciones entre los diferentes estamentos de la sociedad. El Imperio no era solo una estructura política, sino que constituía un entramado social que estaba entretejido con la sociedad, y todos los hilos del poder llegaban, finalmente, al emperador romano. Por eso, aunque el poder religioso poseía cierta autonomía, dependía del emperador, y su subsistencia dependía de su lealtad a ese poder.

Autoridades judías. Los judíos gozaban de una situación peculiar dentro del Imperio romano. El Templo de Jerusalén era la principal institución, y la élite dirigente se ramificaba en hombres de leyes, sacerdotes y levitas. Se trataba de una estructura teocrática cuyo poder se legitimaba con la percepción que tenían los judíos de ser el pueblo elegido.⁶¹

La confrontación de Jesús con las autoridades judías tiene una firme base histórica en los relatos de los evangelistas. Un elemento aparece como fundamental para esta confrontación, y es la autoridad de Jesús.⁶² El pueblo percibe en Él una autoridad fuera de lo común que lo atrae hacia Él.⁶³

61. Rafael Aguirre, "La mirada de Jesús sobre el poder", *Teología y vida* 55, no. 1 (2014): 83-104.

62. Miquel, 86.

63. Hay varias referencias en los evangelios de los continuos ataques que las autoridades judías hacían contra Jesús. Decían que actuaba por "el poder de Beelzebú" (Mt 12:24), o aludían ladinamente a su origen, al decir que ellos no "eran hijos de fornicación" (Jn 8:41); y enviaban espías continuamente para encontrar alguna cosa de qué acusarle (Mt 22:15). La animadversión de varios miembros de la élite era evidente, como también la admiración que algunos tenían hacia Jesús, como es el caso de Nicodemo (Jn 3).

Autoridades romanas. Desde el año 63 a. C., Palestina había caído en poder de los romanos. Fue durante el tiempo de Pompeyo que fue declarada provincia romana junto con Siria y bajo el mando de un legado.⁶⁴ Los judíos fueron sometidos militarmente, pero una gran mayoría de ellos no aceptaban la dominación romana, que era patente a través del pago de impuestos recaudados por los publicanos.⁶⁵ Esa resistencia llevaría finalmente a la guerra contra Roma que conduciría al desastre final de la nación el año 70 d. C.

La expectativa judía, de un mesías que los liberaría de la opresión política, coincide con la aparición de Jesús, cuyo mensaje más emblemático era sobre el establecimiento del reino de los cielos.⁶⁶ Las características de su mensaje le abrían frentes entre los judíos que esperaban un líder político que los liberaría de la opresión romana, y hacía tambalear el sistema religioso liderado por saduceos y fariseos que en la práctica se sentían muy favorecidos por el status quo establecido por el Imperio romano.⁶⁷

Autoridades romanas en el juicio a Jesús. Los romanos daban amplia potestad a las autoridades locales para dirimir asuntos judiciales de acuerdo con sus propias leyes, pero se reservaban aquellos casos en los que se debía aplicar la pena de muerte (Mt 27:1, 2; Jn 18:31).⁶⁸ A diferencia de lo que sucedió con las autoridades judías, en que el centro de las acusaciones eran asuntos de interés del poder religioso judío, y en

64. Alejandro Días Fernández, “La creación del sistema provincial romano y su aplicación durante la república”, en *Administración de las provincias en el Imperio Romano* (Madrid: Editorial DYKINSON, 2013), 34.

65. Alfredo Edersheim, *Usos y costumbres de los judíos en los tiempos de Cristo* (Editorial CLIE, Barcelona España, 2008), 80.

66. *Ibíd.*, 90.

67. E. Macarena García García, “¿Judaísmo o judaísmos? La diversidad en el periodo del II Templo”, *El Olivo* 37, no. 70 (2013): 9.

68. Algunos estudiosos han cuestionado la historicidad del relato bíblico afirmando que los judíos no tenían necesidad de acudir a la autoridad romana para administrar la pena de muerte. Para apoyar esta afirmación se presentan algunos ejemplos, entre ellos el derecho que tenían los judíos de ajusticiar a cualquier gentil que abandonara el Atrio de los Gentiles y entrase en las estancias interiores, el caso de Esteban y también el caso de Jacobo el justo. Stein refuta estos argumentos sosteniendo que, en el primer caso, se trata de una excepción que confirma la regla; en el segundo caso, se trató de un linchamiento al margen del derecho judío; y en el caso de Jacobo el justo, se produce en el periodo en el que no había gobernador romano en ejercicio, puesto que el anterior había muerto y el nuevo no había llegado. Afirma además que Roma protegía con celo su prerrogativa de administrar la pena de muerte. Robert Harry Stein, *Un estudio de la vida de Cristo* (Barcelona: Editorial CLIE, 2006), 391.

el que se acusa a Jesús de blasfemia (Mt 26:65); frente al gobernador romano, las acusaciones cambian, pues los líderes judíos pretenden que Jesús no sea visto como un peligro únicamente para los judíos, sino que se le presenta a los romanos como alguien que pretende ser el rey de los judíos y se opone al poder imperante, el Imperio romano.⁶⁹ La acusación es sintetizada así: “A este hemos hallado que pervierte a la nación, y que prohíbe dar tributo a César, diciendo que él mismo es el Cristo, un rey” (Lc 23:2).⁷⁰

El evangelio de Juan da mayores detalles del interrogatorio al que Pilato sometió a Jesús. Pilato le dice: “¿Soy yo acaso judío? Tu nación, y los principales sacerdotes, te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?” (Jn 18:35). Jesús le responde: “Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí” (Jn 18:36). Con esta declaración, Jesús no solo establece una distinción entre la naturaleza de su reino y los reinos e imperios temporales. Pilato le pregunta: “Luego, ¿eres tú rey?”, a lo que Jesús responde que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, y que todo aquel que es de la verdad, oíría su voz (Jn 18:37). Lo que queda claro, es que Pilato no tiene convicción absoluta sobre la validez de las acusaciones contra Jesús, y luego aprovecha la mención de Galilea de parte de los acusadores para enviar a Jesús delante de Herodes, que es un rey vasallo de los romanos a cargo de la región de Galilea y que estaba en Jerusalén en aquellos días (Lc 23:6, 7).

En el nuevo escenario, Jesús estuvo en ante Herodes, quien mostró interés en que Jesús mostrase alguna señal para él (Lc 23:8, 9). Después de un interrogatorio en los que Jesús persistió en su silencio, Herodes se burló de Jesús junto con sus soldados, le colocó una ropa espléndida como parodia de la supuesta pretensión real de Jesús, y lo mandó a Pilato (Lc 23:10), a pesar de que los principales sacerdotes y los escribas acusaban vehementemente a Jesús (Lc 23:10), no halló culpa en él (Lc 23:15,16).

69. Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret: Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Madrid: Editorial Encuentro, 2011), 215.

70. Ratzinger hace un comentario con respecto a quiénes son los acusadores: “Según Juan, son simplemente ‘los judíos’. Pero esta expresión no indica en modo alguno el pueblo de Israel como tal, y mucho menos aún comporta un tono ‘racista’. A fin de cuentas, Juan mismo pertenecía al pueblo israelita, como Jesús y todos los suyos. La comunidad cristiana primitiva estaba formada enteramente por judíos. Esta expresión tiene en Juan un significado bien preciso y rigurosamente delimitado; con ella designa la aristocracia del templo. *Ibíd.*, 217.

Posición de Jesús sobre el Estado y la Iglesia

En los evangelios, Jesús no se refiere directamente a la relación entre la Iglesia y el Estado, sus enseñanzas y acciones sugieren una postura distinta al modelo de una iglesia institucionalizada con poder político. Por otro lado, Jesús también enseñó la importancia de servir a los demás y la aceptación de la autoridad establecida. Él criticó a los líderes religiosos y políticos de su tiempo por su hipocresía y opresión, y llamó a sus seguidores a amar a sus semejantes, por encima de las diferencias raciales, culturales y de otra índole.

Los apóstoles y las autoridades

Después de la ascensión de Cristo, la iglesia sufre permanente hostilización de parte de la casta religiosa a través de la burla (Hch 2:13), el hostigamiento público (Hch 8:1), la persecución judicial (Hch 4:1-3) y el intento de exterminio (Hch 9:1, 2). El aspecto relevante para este estudio es que las autoridades religiosas recurren al poder civil para que se use la fuerza del estado en las autoridades civiles y estas actúen para complacer al poder religioso, y lo hacen porque asumen que los representantes del poder religioso tienen una poderosa influencia sobre el pueblo, por lo que, al apoyar sus objetivos, también están consolidando su autoridad frente a la población.

Un patrón que parece recurrente al examinar la relación de la iglesia primitiva con las autoridades religiosas y civiles puede ser descrito de la siguiente manera:⁷¹

1. La iglesia *cumple con la gran comisión* de predicar el evangelio.
2. *Reacción contra la predicación* por parte de los sectores influyentes en la religión y en la sociedad que se ven amenazados por la predicación del cristianismo.

71. Daniel Marguerat presenta un “esquema repetitivo” que liga las escenas descritas en la narración de Lucas: a) predicación misionera (por lo general en las sinagogas), 2) resultado: éxito parcial y oposición, 3) violencia creciente contra los enviados, d) cambio de lugar. En la presente tesis, debido al enfoque que resalta la relación entre los poderes religiosos y civiles con la iglesia, se ha diseñado un patrón levemente diferente, pero que coincide en sus trazos fundamentales con el de Marguerat. Lo que es conveniente señalar, es que los cuatro pasos propuestos fueron elaborados de manera independiente al presentado por Marguerat. Daniel Marguerat, *Los Hechos de los Apóstoles: Hch 13-28* (Salamanca: Sígueme, 2020), 4.

3. La oposición que enfrenta, le abre a la iglesia *nuevas oportunidades de testificar de Cristo*, incluso delante de las autoridades civiles y religiosas.

4. Los resultados de la fidelidad a la misión en medio de la persecución son mayores oportunidades de testificación y muchas veces un mayor número de conversos, lo que le da impulso al cumplimiento de la *gran comisión*.

A continuación, se examinan algunos de los principales hechos históricos presentados en la Biblia donde ese patrón se puede identificar.

La predicación de Pedro y Juan. La predicación de los apóstoles se realiza primero en la ciudad de Jerusalén, que había sido el escenario del juicio, la condena y la muerte de Cristo. Después del descenso del Espíritu Santo en el pentecostés (Hch 2:1), los apóstoles lideraron con un movimiento de predicación que produjo un rápido crecimiento de la iglesia (Hch 2:46, 47). En la narrativa de Lucas, Pedro y Juan destacan como predicadores en este periodo (Hch 3:1-10).

Lucas presenta a Pedro y Juan dirigiéndose al templo para orar (Hch 3:1). En ese trayecto se encuentran con un hombre que desde su nacimiento era lisiado. Al verlo, Pedro le ordena que se levante invocando el nombre de Jesús (Hch 3:6), se produce el milagro y el hombre entra con ellos al templo “saltando y alabando a Dios” (Hch 3:8). Todos los presentes reconocen que este hombre era aquel que había sido cojo desde su nacimiento y Pedro encuentra la oportunidad de proclamar el evangelio. Este discurso tiene algunos elementos en común con la predicación del día del Pentecostés (Hch 2), en el que Pedro señala que los judíos y sus autoridades mataron a Jesús (Hch 2:36), pero que Dios lo resucitó y que era necesario arrepentirse y bautizarse para recibir el cumplimiento de las promesas de Dios (Hch 2:38, 39).

En este sermón, Pedro señala que Dios ha sanado al cojo y que es el mismo Dios que ha glorificado a Jesús. Las palabras de Pedro contienen una acusación directa: “Mas vosotros negasteis al Santo y al Justo, y pedisteis que se os diese un homicida, y matasteis al Autor de la vida, a quien Dios ha resucitado de los muertos, de lo cual nosotros somos testigos (Hch 3:14, 15). Asimismo, el mensaje contiene una invitación: “Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados; para que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio y él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado” (Hch 3:19, 20).

La reacción contra la predicación de Pedro no se hizo esperar. El relato de Lucas sostiene que “mientras ellos hablaban al pueblo, vinieron sobre ellos los sacerdotes con el jefe de la guardia del Templo y los saduceos, resentidos que enseñaran al pueblo y anunciaran en Jesús la

resurrección de entre los muertos” (Hch 4:1, 2). Es entendible que una predicación directa y que contenía acusaciones explícitas sobre la muerte de Cristo, tendría un efecto inmediato entre aquellos que lo llevaron a la cruz.

La reacción de las autoridades no se limita a silenciar a los discípulos, sino que se realiza una convocatoria al Concilio (Hch 4:5, 6), en donde se les conmina a los apóstoles a que respondan “¿Con qué potestad, o en qué nombre habéis hecho vosotros esto?” (Hch 8:7). Estas acciones nos muestran cuánto temor causaba entre las autoridades la predicación del evangelio por parte de hombres simples, pero ungidos con el poder del Espíritu Santo y con la fuerza de la verdad histórica y teológica de su parte.

La respuesta de las autoridades y su hostilidad a la predicación de la iglesia originó una oportunidad para testificar que no habría sido posible de otra manera. El valor con que los apóstoles enfrentaron su selecto auditorio es notable. Predicaron con el mismo énfasis que lo hicieron delante del pueblo: “sea notorio a todos vosotros, y a todo el pueblo de Israel que, en el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de los muertos, por él este hombre está en vuestra presencia sano” (Hch 4:10). Además, proclamaron a Cristo como salvador, afirmando que “en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos” (Hch 4:12).

La predicación de los apóstoles originó desconcierto entre los miembros del concilio (Hch 4:13-17). Al final, decidieron amenazarlos para que no sigan predicando, y solo obtuvieron como respuesta: “Juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios” (Hch 4:19).

Producto de este episodio con las más altas autoridades del pueblo judío, la iglesia experimentó un reavivamiento espiritual (Hch 4:31), una mayor unidad (Hch 4:32), un renovado énfasis en la predicación y el testimonio cristiano (Hch 4:33), y una mayor preocupación por las necesidades de cada cristiano (Hch 4:34, 37). Sin embargo, esto no la libró de la infiltración de la mentira y el robo entre sus miembros (Hch 5:1-11), pero incluso la aparición de estos problemas no detuvo a la iglesia en el cumplimiento de su misión (Hch 5:12-16), ni en su crecimiento en el número de conversos (Hch 5:14).

Pablo en Filipos. Comienza entre los judíos, un elemento típico de su estrategia misionera (Hch 16:12, 13). Pablo, Silas, Lucas y Timoteo

se hallaban en una ciudad extraña de un país extranjero.⁷² Después de unos días en la ciudad, era natural que buscaran la compañía de otros judíos para rendir culto a Dios y para compartirles el evangelio (Hch 16:13). Siendo que en la ciudad no había sinagoga,⁷³ salieron de ella, quizá enterados de que los judíos se reunían fuera de la ciudad junto al río para orar.⁷⁴

La narración bíblica señala que las reuniones fueron realizadas con mujeres judías. Entre ellas estaba Lidia, quien ya adoraba a Dios y “el Señor abrió el corazón de ella para que estuviese atenta a lo que Pablo decía” (Hech 16:14). Lucas la describe como “una muchacha que tenía espíritu de adivinación” y que “daba gran ganancia a sus amos, adivinando” (Hch 16:16). El mensaje que esta muchacha gritaba detrás de ellos era una verdad irreprochable: “Estos hombres son siervos del Dios Altísimo, quienes os anuncian el camino de salvación” (Hch 16:17), sin embargo, la mensajera era completamente inadecuada, lo que destruía la reputación de los predicadores del evangelio.⁷⁵ Pablo se dirige al espíritu que la gobernaba y le dice: “Te mando en el nombre de Jesucristo, que salgas de ella”, y en el acto el espíritu la abandonó (Hch 16:18).

La muchacha con espíritu de adivinación daba grandes ganancias a sus amos y su liberación era un golpe contra sus intereses crematísticos. En defensa de esos intereses, ellos prendieron a Pablo y Silas y los trajeron delante de las autoridades civiles (Hch 16:19, 20). La acusación que presentaron era que, siendo judíos, alborotaban la ciudad porque enseñaban “costumbres que no nos es lícito recibir ni hacer, pues somos romanos” (Hch 16:20, 21).

Lucas describe una movilización general. Menciona que el pueblo se agolpó contra ellos y que los magistrados los hicieron azotar y los mandaron a la cárcel (Hch 16:22, 23). Elena de White hace hincapié en que muchos en la ciudad tenían intereses económicos relacionados con engaños satánicos, por lo que un milagro como el que había sido obrado por medio de Pablo les alertó sobre la posibilidad de grandes pérdidas.⁷⁶

72. “Un día de reposo”, *CBA*, 6:326.

73. *Ibíd.*

74. *Ibíd.*

75. Elena de White comenta: “Las palabras de recomendación pronunciadas por esta mujer eran un perjuicio para la causa de la verdad, pues distraían la mente de la gente de las enseñanzas de los apóstoles. Deshonraban el Evangelio; y por ellas muchos eran inducidos a creer que los hombres que hablaban con el Espíritu y poder de Dios estaban movidos por el mismo espíritu que esa emisaria de Satanás”. White, *Hechos de los Apóstoles*, 173.

76. *Ibíd.*, 150.

El desarrollo de los acontecimientos, tal como es presentado por Lucas, no muestra que Pablo y Silas hayan tenido oportunidad de testificar delante de los magistrados y de la turba enardecida que quería acabar con él (Hch 16:20-24). Sin embargo, su estadía en la cárcel y el terremoto que se produjo esa noche, les permitieron testificar de Cristo al carcelero y a su familia (Hch 16:29-34).

La conversión del carcelero y de su familia fue un resultado directo de la persecución y el padecimiento experimentados por Pablo y Silas. El encadenamiento específico de las circunstancias permitió que el evangelio alcance al carcelero: la liberación de la muchacha, la oposición radical de los amos, la presión popular, la debilidad de los magistrados, el encarcelamiento de Pablo y Silas, el terremoto,⁷⁷ el hecho que no huyeran los presos. Todos fueron acontecimientos que trajeron la oportunidad de testificar delante del carcelero; si alguno de estos no hubiese sucedido, no hubiese sido posible la evangelización de esa familia.

Pablo en Tesalónica. Acompañado de Sila y Timoteo, Pablo llegó a Tesalónica desde Filipos en su segundo viaje misionero.⁷⁸ Sin dar mayores detalles, Lucas señala que se detuvieron en Anfípolis y Apolonia antes de llegar a Tesalónica (Hch 17:1). Pablo predicó por tres semanas en la sinagoga de la ciudad que era la principal de la región (Hch 17:2).

En Tesalónica, Pablo fue a la sinagoga de los judíos y discutió con ellos por tres sábados (Hch 17:2). Su mensaje se centra en Cristo, argumentando que era necesario que padeciese y resucitara de los muertos y que todo eso se había cumplido en Jesús, por lo tanto, que Jesús era el Cristo (Hch 17:3).⁷⁹ Los primeros resultados fueron alentadores: creyeron algunos judíos que se juntaron con Pablo y Silas, y se menciona que creyeron un gran número de los griegos y no pocas mujeres nobles (Hch 17:4).

La reacción de los judíos a la predicación de Pablo y Silas no se hizo esperar. Reunieron a algunos personajes de mala reputación y organizaron una turba que asaltó la casa de Jasón, pero no encontraron a los

77. El Comentario Bíblico Adventista señala que “el terremoto demostró la intervención divina, porque los ángeles vinieron a libertar a los fieles siervos de Dios (Hap175)”. “Gran terremoto”, *CBA*, 6:330.

78. Luís Gabriel Espíndola García, “El Apóstol Pablo en Tesalónica”, *Cuadernos de Teología* 29, (2010): 2.

79. En relación con los vínculos entre el ceremonial del Antiguo Testamento y el mensaje de los apóstoles, Elena de White comenta que “Pablo mostró cuán estrechamente había ligado Dios el servicio de los sacrificios con las profecías relativas a Aquel que iba a ser llevado como cordero al matadero”. White, *Hechos de los Apóstoles*, 184.

apóstoles, por lo que llevaron a Jasón y otros hermanos delante de las autoridades (Hch 17:5). La acusación era de trastornar el mundo y se los señalaba como desobedientes a los decretos del César y que proclaman a otro rey, Jesús (Hch 17:7).

El relato de este incidente nos muestra una restricción para la predicación del evangelio. Sin embargo, las autoridades escucharon por primera vez un mensaje en el que se proclama la existencia de otro rey, Jesús, que fue la acusación de los opositores al evangelio (Hch 17:7). No hay manera de saber el impacto de ese mensaje, dado por los acusadores, sobre las personas que lo escucharon. Sin embargo, es posible conjeturar que ningún oyente sería indiferente frente al mensaje cristiano desde ese momento en adelante.

Pablo, muy a su pesar, permanece pocos meses en Tesalónica,⁸⁰ un tiempo demasiado breve como para poder organizar convenientemente a la iglesia (Hch 17:10). Algún tiempo después, Pablo envía a Timoteo para visitar a la iglesia, y las noticias que recibe son muy alentadoras (1 Ts 3:6-9): la nueva comunidad de creyentes se ha consolidado, tiene un buen testimonio y está cumpliendo la misión.⁸¹ Tiene problemas típicos de una congregación joven,⁸² pero su avance es innegable y esto se revela en la primera carta de Pablo a los tesalonicenses, en que Pablo pone en relieve la fidelidad de la iglesia (1 Ts 1:3), su influencia sobre las iglesias de la región (1 Ts 1:7), y su talante misionero que la ha llevado a evangelizar en diferentes lugares (1 Ts 1:8).

Relación entre el cristiano y las autoridades civiles en las epístolas

El Imperio romano tenía una red de autoridades que alcanzaba a todos los ciudadanos en todas las provincias,⁸³ que incluía las propias élites provinciales asimiladas a las clases dirigentes romanas, lo que demuestra el carácter abierto e integrador del Imperio.⁸⁴ El emperador

80. Espíndola, 12.

81. Willi Hugo Pérez, "La iglesia de Tesalónica", *La iglesia que impacta: Transforma la nación*, agosto 2010, 2.

82. Algunas de las circunstancias que la iglesia debe enfrentar son: 1) persecución y sufrimiento por su fidelidad al evangelio (1 Ts 1:6, 3:1-10; 5:15), 2) algunos problemas éticos junto al constante riesgo de caer en antiguos hábitos (1 Ts 4:6-8), 3) la actitud desordenada de algunos miembros (1 Ts 4:9-12; 5:14), 4) dudas respecto a la resurrección y sobre el estado de los muertos (1 Ts 4:13-18) y 5) algunos conflictos de liderazgo y otros vinculados a los dones espirituales (1 Ts 5:12-22). *Ibíd.*, 3.

83. David Álvarez Cineira, *Pablo y el Imperio Romano* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 23.

84. Fernández Ubiña, 76.

romano compartía el poder con el senado, y lo hacía en un marco de continua inestabilidad en sus relaciones.⁸⁵ En ese contexto, a pesar de sus características religiosas y culturales, los judíos lograron minimizar el conflicto con el culto imperial debido a que la mayoría de los emperadores no les exigieron el culto a su persona y fueron tolerantes para que vivan conforme a sus tradiciones y costumbres ancestrales.⁸⁶ Sin embargo, la conservación de esos privilegios dependía de mantener buenas relaciones con las autoridades imperiales, provinciales y locales, debido a la inexistencia de una legislación oficial que definiera formalmente la situación jurídica de los judíos en la diáspora, razón por la que los judíos tuvieron continuas luchas para hacer valer sus tradiciones.⁸⁷

La expansión del cristianismo en el territorio del Imperio romano fue, en cierta medida, debido a beneficios proporcionados por el judaísmo, entre ellos la tolerancia del poder romano a la religión judía.⁸⁸ En los tiempos de Pablo, la situación legal de los judíos fue cambiante de acuerdo a lugares, tipos de gobernantes y otras circunstancias, habiendo periodos de tolerancia y oposición.⁸⁹ Como sucedía también con otros grupos, los romanos eran tolerantes mientras los judíos no constituyesen una amenaza contra la paz del imperio.

Es comprensible que las comunidades judías estuviesen interesadas en evitar actividades que atrajeran las medidas represivas de las autori-

85. En relación con la inestabilidad del Imperio romano en el ejercicio del poder, Ernesto Ballesteros comenta: “Pues bien, al disolverse la legitimidad republicana en el precipitado religioso del siglo II y I a. J. C., se borra la idea del Derecho público. Nadie tiene “derecho” a mandar de una forma categórica y absoluta. Por eso cualquiera puede coger el mando, aunque no tenga preparación, por una casualidad. La mayoría de los emperadores son “casuales”. Llegan al poder por la guardia pretoriana, el ejército, el Senado o intrigas familiares. Como nadie tiene “derecho” a mandar, como no hay mando legítimo, en el que toda la colectividad crea, importa poco quién se haga con el poder, y menos aún la forma de deshacerse de uno y proclamar otro”. Ernesto Ballesteros Arranz, *El Imperio Romano*, vol. 10 de *Historia universal del arte y la cultura*, 4ta. ed. (Madrid: HIARES, 2013), 16.

86. Álvarez, *Pablo y el Imperio Romano*, 31.

87. *Ibíd.*, 33.

88. La expansión del cristianismo en el territorio del Imperio romano está íntimamente ligada a su origen judío. Según Pulido, el cristianismo tomó dos grandes ventajas del judaísmo: “por una parte, le ofrece una comunidad judía en diáspora con elementos comunitarios establecidos en diversos puntos importantes del Imperio romano. Por otra parte, la vinculación al judaísmo le preserva en muchas ocasiones, en cierta manera, de una feroz persecución, pues el judaísmo era una religión tolerada por las autoridades romanas”. Manuel Lázaro Pulido, “La religión cristiana durante la época romana: razones del ‘éxito’”, *Teocomunicação* 39, no. 3 (2009): 278.

89. Álvarez, *Pablo y el Imperio Romano*, 33.

dades, así como desmarcarse de todo movimiento que podría ser calificado de subversivo por los romanos.⁹⁰ En sentido práctico, ser identificados como judíos por los romanos, proporcionaba a los cristianos cierta seguridad para mantener su libertad religiosa, lo que, al inicio, les permitía la predicación del evangelio en un marco de relativa tolerancia. Este es el escenario en que los apóstoles, especialmente Pablo y Pedro, presentan los lineamientos principales de la relación que el cristiano debe tener con las autoridades civiles.

Romanos 13:1-7: “Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos. Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle sujetos, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia. Pues por esto pagáis también los tributos, porque son servidores de Dios que atienden continuamente a esto mismo. Pagad a todos lo que debéis: al que tributo, tributo; al que, impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra”.⁹¹

En Romanos 13, el apóstol trata la relación del cristiano con las autoridades. El contexto inmediato presenta una serie de consejos prácticos para vivir en armonía con el prójimo (Ro 12:17-20), incluyendo aquellos que son causa de daño y sufrimiento personal (Ro 12:20). Hay varios puntos que remarcar en este pasaje:

Dice el apóstol “Sométase toda persona” (Hch 13:1). Esta es una declaración universal, no se restringe a ninguna persona, ni autoridad.⁹² La sociedad humana tiene niveles de autoridad, y es deber someterse a

90. *Ibid.*, 35.

91. Ro 13:1-7.

92. La palabra griega *exousía*, que en todo este pasaje se ha traducido como “autoridades” y “autoridad”, también significa “poder”; pero debe entenderse en el sentido de facultad para gobernar y no como *dýnamis*, vocablo griego que a menudo también se traduce como poder (Ro 1:16, 20; 1 Co 1:18), y que significa “energía”, “fuerza”, “poder o capacidad para hacer algo”. “Las autoridades”, *CBA*, 6:622.

las autoridades.⁹³ Con este principio, nadie debe sustraerse al imperio de la ley y la autoridad en el ámbito que a esta le corresponde. Se condena tácitamente que haya personas que destruyan la legalidad queriendo anteponerse a la ley por razones de riqueza, cultura, posición, etc.

Pablo menciona “las autoridades superiores” (Hch 13:1), se trata de una superioridad jerárquica que permite la convivencia pacífica en la sociedad. Este sometimiento a autoridades superiores es válido para todos los estamentos de la sociedad: el matrimonio, la familia, la iglesia, la comunidad, la ciudad, el país, etc. Por supuesto, la corrupción de las autoridades romanas no era desconocida para Pablo. Incluso el emperador, estaba rodeado de inmoralidad extrema, que se diseminaba a todos los ámbitos del tejido administrativo.

La razón más poderosa para que los ciudadanos, incluyendo a los cristianos, se sometan a las autoridades superiores es que el sistema de autoridad y las autoridades que existen hayan sido establecidas por Dios. La frase paulina es clara: “no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas” (Hch 13:1). Es decir, el sometimiento a las autoridades del gobierno forma parte del plan de Dios.

El respeto a la autoridad que presenta Pablo es congruente con las palabras de Cristo frente a Poncio Pilato, cuando este le dijo: “¿No sabes que tengo autoridad para crucificarte, y que tengo autoridad para soltarte?” (Jn 19:10). La respuesta de Jesús corrobora la posición paulina de Dios como origen de la autoridad: “Ninguna autoridad tendrías contra mí, si no te fuese dada de arriba” (Jn 19:11).

Respecto a las autoridades establecidas, Pablo asegura que quienes la “resisten, acarrearán condenación para sí mismos” (Hch 13:2). A condenación se refiere a las consecuencias que la propia ley establece para todo el que la incumple.⁹⁴ Pablo clarifica este concepto explicando que “los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo” (Hch 13:3). Así, la autoridad ha sido instituida para garantizar la convivencia pacífica y debe actuar en contra de quien atenta contra ella.

Pablo lleva su argumentación al punto más elevado: quien ejerce la autoridad es un servidor de Dios que trabaja para el bienestar del ciudadano. Deja claramente establecido que una persona en posición de

93. Somoza comenta: “No se tiene en consideración a los gobernantes de turno, que pueden ser buenos o malos, sino lo que significa la autoridad como una institución superior establecida por Dios y que debe, por lo tanto, ser respetada”. Jorge S. Somoza, *Romanos*, de *Comentario Bíblico del Continente Nuevo* (Miami, FL:UNILIT, 1997), 221.

94. “Condenación”, *CBA*, 6:622.

autoridad “es servidor de Dios para tu bien” (Hch 13:4).⁹⁵ Incluso el uso legítimo de la fuerza para cumplir sus funciones forma parte del servicio que hacen para Dios y el bien de la sociedad: “no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios” (Hch 13:4). Pablo también es claro en señalar que, el uso de la fuerza “la espada”, es para castigar al que hace lo malo: “vengador para castigar al que hace lo malo” (Hch 13:4).

El apóstol menciona dos razones para estar sujetos a las autoridades: “Es necesario estarle sujetos, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia” (Hch 13:5). Un cristiano, no actúa en función del temor al castigo, sino que se sujeta a la autoridad por convicción de hacer lo bueno. Pablo está dirigiendo su mensaje a un auditorio cristiano, por lo que cuando habla de la conciencia, se está refiriendo a los valores morales expresados en la palabra de Dios.

Siendo que el trabajo que realizan las autoridades es necesario y ha sido establecido para el bienestar de los ciudadanos, es justo el pago de impuestos para sustentarlo: “Pues por esto pagáis también los tributos, porque son servidores de Dios que atienden continuamente a esto mismo” (Rm 13:6). Pablo presenta dos razones para pagar tributos, primero porque son servidores de Dios y trabajan a tiempo completo, es decir “continuamente”, en beneficio de la sociedad; y segundo porque pagar por un beneficio recibido es justo, por lo que es responsabilidad del ciudadano y,⁹⁶ por supuesto, del cristiano.

La Iglesia y el Estado en el Apocalipsis

El poder político persigue a la iglesia. El libro de Apocalipsis describe episodios que muestran la persecución del Imperio romano contra los cristianos. La propia situación de Juan en Patmos es el resultado de la hostilidad romana contra los líderes cristianos.

Juan escribe en Patmos, una isla de la ciudad de Éfeso, colonia penal del Imperio romano.⁹⁷ La razón de su estancia, la explica del siguiente

95. La verdadera razón de la existencia del gobierno civil, como “servidor” y representante de Dios, es promover el bien. “Condenación”, *CBA*, 6:622.

96. Somoza comenta: “Sin embargo, la enseñanza de este capítulo nos lleva a considerar el impuesto como el pago de un servicio general que recibimos como integrantes de la comunidad. Este impuesto constituye una contrapartida al privilegio de vivir bajo un régimen de organización y orden, con gobernantes, jueces, legisladores, administración de justicia, educación, salud; servicios públicos de policía, bomberos, limpieza, iluminación, conservación de caminos, etc.”. Jorge S. Somoza, 223.

97. Mario Veloso, *Apocalipsis y el fin del mundo: fe para enfrentar la crisis final* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1999), 11.

modo: “Yo Juan, vuestro hermano, y copartícipe vuestro en la tribulación, en el reino y en la paciencia de Jesucristo, estaba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo” (Ap 1:9).

Juan manifiesta que está en Patmos por ser predicador del evangelio de Cristo. Roma perseguía a los cristianos porque reconocían a Jesucristo como Señor, y Juan había sido desterrado como líder de las iglesias en la parte occidental de Asia Menor.⁹⁸ Eusebio señala que después de quince años del reinado de Domiciano le sucedió Nerva, y se votó en el Senado romano que los desterrados injustamente regresen a sus posesiones, y en ese contexto, el apóstol Juan salió de Patmos y fue a vivir en Éfeso.⁹⁹

La hostilidad del Imperio romano al cristianismo también se pone de manifiesto en la carta a la iglesia de Pérgamo, que contiene una referencia a Antipas, llamándolo “mi testigo fiel”. Se trata de un elogio que se da a la iglesia de Pérgamo porque a pesar de estar en un contexto idolátrico, al punto de declarar que se trata de un lugar donde “mora Satanás”, no negó su fe en Jesucristo. Se cree que Antipas fue pastor en la iglesia de Pérgamo. Una antigua leyenda cuenta que, durante el gobierno de Domiciano, Antipas fue colocado dentro de un becerro de bronce candente y murió orando y alabando a Dios.¹⁰⁰

Ataques de tipo religioso a la iglesia. El Apocalipsis presenta también ataques de naturaleza doctrinal a la iglesia cristiana. Muchos de esos ataques surgen al interior de la propia comunidad, aunque también hay ataques de poderes religiosos que engañan a las naciones.

Esta iglesia de Pérgamo se había mantenido fiel en medio de la persecución, sin embargo, no tenía celo suficiente para identificar doctrinas extrañas en su seno. Balaam, es el profeta del A.T que estuvo dispuesto a maldecir al pueblo de Dios a cambio de una recompensa económica; al no lograr su cometido, sugirió a Balac que ponga tropiezo a los hijos de Israel a través de alimentos sacrificados a los ídolos y la fornicación (Nm 22-24).

En Pérgamo se retenía también la doctrina de los nicolaítas, la misma que era aborrecida por la iglesia de Éfeso (Ap 2:6). Aunque no se puede identificar con total certidumbre a los nicolaítas, algunas decla-

98. *Ibíd.*, 106.

99. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 3, XX, 8, 9.

100. Kittim Silva, *Apocalipsis: Revelación de Jesucristo* (Barcelona: Editorial CLIE, 2014), 24.

raciones de los llamados padres de la iglesia los vinculan con Nicolás, uno de los siete diáconos (Hch 6), otras con un falso creyente que llegó a ser un apóstata pero que retuvo su influencia en la iglesia debido a sus credenciales.¹⁰¹ En cualquier caso, se trata de una doctrina que condujo a las personas a la inmoralidad y la maldad.

El mensaje a Tiatira contiene una reprensión: “Pero tengo unas pocas cosas contra ti: que toleras que esa mujer Jezabel, que se dice profetisa, enseñe y seduzca a mis siervos a fornicar y a comer cosas sacrificadas a los ídolos” (Ap 2:20). Esta referencia a Jezabel es simbólica, alude a la mujer que se casó con el rey Acab y que adoradora de Baal (1 Reyes 16:31). Jezabel promovió el culto a Baal con la tolerancia de su esposo, por lo que reunió el poder político que detentaba por su posición de reina con el poder religioso, siendo la principal impulsora de la idolatría en el seno de Israel.

En el mensaje a Tiatira, Jezabel representa una vertiente que promueve la inmoralidad y el alimento que Dios ha prohibido de manera explícita (Ap 2:20). Además, no muestra el menor arrepentimiento por sus actos, por lo que la sanción es ser arrojada “en cama y en gran tribulación a los que con ella adulteran” (Ap 2:21). También contiene una exhortación a quienes cayeron en la seducción de Jezabel a arrepentirse (Ap 2:21), y una promesa a quienes se mantienen fieles de no recibir una carga adicional (Ap 2:24).

En el mensaje a las iglesias de Esmirna y Filadelfia se menciona a la sinagoga de Satanás (Ap 2:9; 3:9). Una expresión simbólica que originalmente hacía referencia a un grupo de judíos que eran considerados “falsos judíos” por haber desatado la persecución contra los cristianos, que se identifican a sí mismos como los verdaderos descendientes de Abraham (Gá 3:7). Esta sinagoga de Satanás constituye uno de los adversarios de los que un cristiano se debe apartar,¹⁰² debido a que, después de la destrucción del templo en el año 70 d. C., estuvieron entre los primeros en acusar a los cristianos ante los romanos de reconocer a Jesús como Señor y no al César.¹⁰³

101. John MacArthur, *Apocalipsis*, Comentario MacArthur del Nuevo Testamento (Grand Rapids, MI; Editorial Portavoz, 2010), 70.

102. Valtair A. Miranda, “Ascetismo e sectarismo no Apocalipse de João”, *Reflexus – Revista de Teologia e Ciências das Religiões* 8, (2012): 1.

103. Simon J. Kistemaker, *Comentario al Nuevo Testamento*, (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2004), 143.

Conclusiones

En base al estudio realizado, se presentan los siguientes asuntos relevantes de la relación entre la Iglesia y el Estado extraídos del N.T, en vista a establecer los principios bíblicos en el capítulo pertinente:

1. Jesús y los apóstoles se someten a las autoridades del Imperio romano. No realizan cuestionamientos sobre su origen, naturaleza ni autoridad. Jesús, sin embargo, frente a Pilato, deja bien establecido que Dios es el origen final de la autoridad, y a él darán cuenta.

2. La opinión pública suele ser un poderoso factor de presión para atentar contra los cristianos yendo incluso en contra de la legislación que los protege. Es lo que sucedió en el caso de Jesús frente a Pilato, quien había concluido que Jesús no era culpable de los cargos que existían contra él. Esto nos muestra que la injusticia gana terreno cuando la autoridad establecida no toma partido por la justicia y la verdad, sino actúa para complacer a grupos de poder opositores a Jesús.

3. La predicación del evangelio debe hacerse incluso cuando las leyes no garanticen la seguridad de los predicadores. El entorno hostil, tanto entre los judíos como entre los gentiles, no fue un obstáculo para que los apóstoles predicaran el evangelio.

4. Las nuevas oportunidades creadas por la persecución y la hostilidad de los poderes civiles contra la iglesia ayudan al crecimiento en el número de conversos. Se produce un círculo virtuoso de crecimiento: cuanto más grande es la persecución, mayor es el crecimiento de la iglesia.

5. La iglesia debe orar por las autoridades y colaborar en todo lo que sea posible para el cumplimiento de los fines de la autoridad: el mantenimiento de la paz y el trabajo del bien común.

6. La mayor contribución que pueden hacer los cristianos para la sociedad es ser buenos cristianos, cumplidores de las leyes de Dios, lo que inevitablemente los llevará a ser buenos ciudadanos y benefactores de la sociedad.

7. En el cumplimiento de su misión, la iglesia tiene a su disposición el poder del Espíritu Santo, y no debe depositar su confianza en los poderes civiles o en las autoridades, por más encumbradas que sean. Sin embargo, no debe dejar de lado que el propio Espíritu Santo puede actuar a través de las autoridades para ayudar en la predicación del evangelio.

El estudio de las relaciones entre el pueblo de Dios en el N.T y el poder político y el religioso nos presenta el testimonio fiel de los primeros

creyentes cristianos en un entorno absolutamente hostil. La hostilidad era notoria entre las autoridades religiosas del pueblo judío debido a que veían a Jesús y a sus seguidores como un peligro para la hegemonía del poder religioso que ellos detentaban. En el caso de las autoridades del Imperio romano, se pasó de una relativa indiferencia a intentos por preservar la paz social debido al malestar generado por las autoridades judías en su intento de destruir el cristianismo.

En la relación de la iglesia cristiana primitiva con los poderes políticos y religiosos, se visualiza los siguientes sucesos: 1) La iglesia cumple con la gran comisión de predicar el evangelio, 2) se produce una reacción contra la predicación por parte de los sectores que se ven amenazados por la expansión del cristianismo, 3) surgen nuevas oportunidades de testificar de Cristo, incluso delante de las autoridades civiles y religiosas, y 4) aparecen nuevas y mejores oportunidades de testificación, así como un mayor número de conversos, lo que le da impulso renovado al cumplimiento de la gran comisión.

La misión de la iglesia también incluye el testimonio vivo del amor de Dios en el mundo, mediante el ejemplo de una vida transformada por la gracia de Dios. Los cristianos son llamados a ser sal y luz en el mundo, como se menciona en Mateo 5:13-16, mostrando el amor, la compasión y la justicia de Dios en sus acciones y palabras. En síntesis, la misión de la iglesia en el N.T es llevar el mensaje del evangelio a todas las naciones, hacer discípulos, servir a los necesitados, y ser un testimonio vivo del amor de Dios en el mundo.

Ruben Montero
rubenmontero@teologa.edu.pe
Facultad de Teología
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

RESUMEN

“¿Cristianos o no? Reconsiderando la identidad de los discípulos de Éfeso en Hechos 19:1-8” — Este artículo examina la identidad de los discípulos en Hechos 19:1-7, con la finalidad de determinar si eran cristianos antes de su encuentro con Pablo. Desde un enfoque exegético, teológico y lingüístico, se evalúan las principales posturas académicas sobre el pasaje. Se destaca la relación entre la recepción del Espíritu Santo y la identidad cristiana en Pablo y Lucas. El estudio del término “discípulos”, del verbo εἰμί y de la respuesta de los doce varones efesios indica que no habían experimentado una conversión auténtica. Su desconocimiento del Espíritu Santo y de Jesús los ubica fuera de la fe cristiana hasta recibir el bautismo en su nombre. El artículo ofrece una lectura crítica sobre el proceso de incorporación a la comunidad cristiana en Hechos.

Palabras clave: Hechos 19:1-7, discípulos, Éfeso, Espíritu Santo, conversión, identidad cristiana.

ABSTRACT

“Christian or not? Reconsidering the identity of the disciples at Ephesus in Acts 19:1-8” — This article examines the identity of the disciples in Acts 19:1-7, with the aim of determining whether they were Christians before their encounter with Paul. From an exegetical, theological and linguistic approach, the main scholarly positions on the passage are evaluated. The relationship between the reception of the Holy Spirit and Christian identity in Paul and Luke is highlighted. The study of the term “disciples,” the verb εἰμί and the response of the twelve Ephesian males indicates that they had not experienced authentic conversion. Their ignorance of the Holy Spirit and Jesus places them outside the Christian faith until they receive baptism in his name. The article offers a critical reading of the process of incorporation into the Christian community in Acts.

Keywords: Acts 19:1-7, disciples, Ephesus, Holy Spirit, conversion, Christian identity.

¿CRISTIANOS O NO? RECONSIDERANDO LA IDENTIDAD DE LOS DISCÍPULOS DE ÉFESO EN HECHOS 19:1-8

Jonathan Pacheco C.

Introducción

Uno de los pasajes del Nuevo Testamento que ha generado mucha atención académica es Hechos 19:1-7. La interrogante gira en torno a la verdadera identidad de los discípulos mencionados en el versículo 1: ¿eran cristianos antes del encuentro con Pablo o no lo eran? Este debate no solo ha despertado interpretaciones divergentes, sino que ha llevado a algunos a cuestionar la coherencia del pasaje. Mientras que ciertos estudiosos consideran que Lucas reconfiguró la historia,¹ otros defienden su fiabilidad narrativa, aunque reconocen las complejidades exegéticas que presenta.²

El propósito de este artículo es analizar críticamente las principales posturas en torno a la identidad de estos discípulos de Éfeso, evaluando los argumentos a favor y en contra de su condición cristiana antes de su encuentro con Pablo. El artículo se enfoca únicamente en este episodio, sin pretender establecer una tipología general para otros casos similares en el Nuevo Testamento.

En cuanto a su estructura, el artículo se organiza en cuatro partes: (1) una introducción al problema y los elementos que lo componen; (2) una exposición detallada de la postura que considera a estos discípulos como cristianos; (3) una evaluación crítica de la postura que niega su identidad cristiana previa; y (4) una conclusión argumentativa que integra la evidencia analizada y plantea una propuesta exegética sustentada. Esta estructura tiene como objetivo guiar al lector en un recorrido progresivo hacia una comprensión más clara y matizada de la identidad de estos discípulos en el contexto del libro de los Hechos.

1. En su opinión, cree que Lucas matizó la historia porque no quería reconocer que existía un grupo de seguidores y discípulos de Juan el bautista. Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, trad. W. J. Montague (London: SCM, 1964), 141.

2. Rudolf Knopf, "Die Apostelgeschichte", *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* (1906), 2:105.

La identidad de los discípulos en Éfeso

Descubrir la identidad de estos doce hombres,³ ha hecho que los eruditos se dividan en dos grandes grupos: aquellos que creen que estos hombres eran cristianos antes del encuentro con Pablo⁴ y aquellos que no creen que fueran cristianos.⁵

Los discípulos eran cristianos

Algunos de los que están a favor de este primer grupo sostienen que estos hombres de Éfeso eran discípulos de Apolos. El argumento es que la historia de Hechos 18:24-25 y Hechos 19:1-3 están conectadas debido a las referencias idénticas en ellas, como: Éfeso (18:24; 19:1), Apolos (18:24; 19:1), el bautismo de Juan (18:25; 19:3) y el Espíritu Santo (18:25; 19:2,6).⁶ Teniendo en cuenta ello, es inevitable pensar que estos hombres que se encontraron con Pablo no hayan tenido un previo

3. El versículo 7 indica que el número de discípulos con los que se encontró Pablo era doce, pero algunos como Neil y Johnson han sostenido que el número “doce” tiene un significado simbólico. Sin embargo, la semántica griega dice todo lo contrario, debido a que ὡσεὶ (“como”, “aproximadamente”) es una conjunción que indica un grado de aproximación o comparación a algo real. La lectura sería: “Los hombres en total eran unos doce”. Véase William Neil, *The Acts of the Apostles*, New Century Bible (London: Oliphants, 1973), 203, Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina (Collegeville: Liturgical, 2006), 5:338 y Johannes P. Louw y Eugene Albert Nida, *Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (NY: United Bible Societies, 1996), 690.

4. F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 363; Ernst Haenchen, *Acts of the Apostles: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster, 1971), 556; Richard I. Pervo, *Acts: A Commentary on the Book of Acts*, Hermeneia (Minneapolis, MN: Fortress, 2009), 468; James B. Shelton, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1971), 134 y Stanley E. Porter, *Paul in Acts* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2001), 85.

5. I. Howard Marshall, *Acts: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1980), 5:323-324; David G. Peterson, *The Acts of the Apostles*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 530; John B. Polhill, *Acts*, The New American Commentary 26 (Nashville: Broadman & Holman, 1992), 398-399; Eckhard J. Schnabel, *Acts*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012), 788 y Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 570.

6. C. K. Barrett, “Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus”, *The New Testament Age*, ed. W. C. Weinrich (Mercer, GA: Mercer University Press, 1984), 29-39.

contacto con Apolos.⁷ Por lo tanto, lo que se puede inferir es que estos “ciertos discípulos” fueron ganados al cristianismo por la predicación poderosa de Apolos⁸, antes que este fuese instruido por Priscila y Aquila. Además, es importante señalar que cuando Pablo interroga a estos hombres por el bautismo que habían recibido, estos le dicen que fueron bautizados “en el bautismo de Juan” (19:3) al igual que Apolos, ya que era el único bautismo que él conocía (18:25) y que por ende, le suministró a estos hombres. Finalmente, cabe mencionar que antes de la llegada de Apolos a Éfeso no es posible señalar que existiese una comunidad cristiana⁹ por lo que se presume que aquellos “ciertos discípulos” fueron los primeros en ser ganados por Apolos en Éfeso.

No obstante, el argumento anterior parece no encajar muy bien con la descripción bíblica ya que si estos doce hombres fueron discípulos directos de Apolos no es posible que no hayan conocido nada del Espíritu Santo ya que Apolos es descrito como alguien que tiene un “espíritu fervoroso” (Hch 8:25).¹⁰ Esta frase es una clara referencia que Apolos tenía el Espíritu Santo ya que la única manera para que alguien hable y enseñe diligentemente como lo hacía él era gracias al poder Espíritu Santo (Hch 4:31). Aunque dicha frase ha generado cierto tipo de tensión en su interpretación¹¹ el contexto de Hechos 18:25 apoya a una referencia directa al Espíritu Santo.¹² Por esa razón, se puede concluir que es improbable que estos doce hombres hayan sido discípulos de Apolos por el grado de ignorancia con respecto al Espíritu Santo.

Existen otros que argumentan que el término “discípulos” que utiliza Lucas para referirse a los doce hombres significa que estos eran discípulos cristianos.¹³ Una evidencia de lo anterior es que la palabra

7. Michael Wolter, “Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Acts 18:24-19:7)”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987): 60-61.

8. James D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, Christianity in the Making (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 2:760.

9. Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 75.

10. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Filadelfia, PA: Westminster, 1970), 88.

11. Ervin señala que la palabra “espíritu” de Hechos 18:25 al estar en minúscula se refiere a “espíritu humano” y no al Espíritu Santo. Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: An engaging critique of James D. G. Dunn's Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, MA: Hendrickson, 1984), 61.

12. Käsemann, 143; Barrett, “Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus”, 29-30 y Taylor, *The Immerser*, 75.

13. Käsemann, 136 y Peterson, *The Acts of the Apostles*, 529.

“discípulos” significa “discípulos de Jesús durante su ministerio terrenal o después de su resurrección.”¹⁴ Otro detalle relevante es que en los pasajes donde aparece la palabra μαθητής (discípulos) se puede notar que va precedido por un artículo definido, en este caso: οἱ (los). Esto es importante porque οἱ μαθητής en el libro de Hechos se usa para describir a una comunidad cristiana de un determinado lugar o para referirse a los discípulos en su totalidad de cierta iglesia o congregación.¹⁵ Sin embargo, el caso de Hechos 19:1 es particular porque la palabra “discípulos” no está precedida por el artículo definido “los” y en su lugar tiene el adjetivo τινες (ciertos). Por lo tanto, esto ha generado que algunos vean a los “ciertos discípulos” como un grupo de no cristianos¹⁶. No obstante, la frase “cierto discípulo” o “ciertos discípulos” no necesariamente señala a alguien que no es cristiano ya que, en otros pasajes como en Hechos 9:10, 36 y 16:1 aparece la misma frase para referirse a un cristiano seguidor de Jesús,¹⁷ tal como el caso de Ananías, Tabita y Timoteo.

Pareciera que a primera vista los argumentos mostrados anteriormente serían suficientes para dejar en claro que la identidad de los “ciertos discípulos de Éfeso” serían la de cristianos seguidores de Jesús. Sin embargo, dichos argumentos no son tan sólidos ya que la frase “los discípulos” no solo señalan a discípulos de Jesús sino que también pueden aplicarse a los discípulos de los fariseos (Lc 5:33), de Pablo (Hch 9:25) y de Juan el bautista (Lc 5:33; 7:18; 11:1). Por lo tanto, no se puede asegurar de manera contundente que “los discípulos” o “ciertos discípulos” sea un uso exclusivo de discípulos cristianos de Jesús. Además, si estos hombres hubiesen sido discípulos directos o indirectos de Jesús no hay ninguna razón para que no supiesen acerca del Espíritu Santo.

14. Para discípulos durante el ministerio terrenal de Jesús: Lucas 9:16, 18; 10:23; 16:1; 17:22; 18:15; 19:29, 37; 20:45; 22:39, 45 y para discípulos después de la resurrección de Jesús: Hechos 6:1-2, 7; 9:19, 26, 38; 11:26, 29; 13:52; 14:20, 22, 28; 15:10; 18:23, 27; 19:9, 30; 20:1, 30; 21:4, 16. Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary - Acts 15:1 - 23:35* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), 610.

15. Por ejemplo: “los discípulos en Jerusalén” (6:7); “los discípulos de Damasco” (9:19); “los discípulos en Jope” (9:38); “los discípulos de Cesarea” (21:16). Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 84.

16. Dunn es categórico al indicar que ante la ausencia del artículo “los” delante de “discípulos” es suficiente para indicar que dicho grupo de Éfeso eran no cristianos. Dunn, 83-6.

17. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*, 59 y Robert P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series (Sheffield: JSOT, 1991), 273-4.

Los discípulos no eran cristianos

En el otro lado de la discusión, los que creen que estos “ciertos discípulos” no son cristianos en lo absoluto, hay un grupo que asevera que estos hombres eran seguidores y discípulos de Juan el Bautista.¹⁸ Este argumento encuentra su apoyo bíblico en el hecho que estos discípulos solo conocían el “bautismo de Juan” (v. 3), lo cual indica una fuerte conexión entre Juan el Bautista y ellos de manera directa o indirecta.

Es importante tener en cuenta que los doce discípulos de Éfeso al haber recibido “el bautismo de Juan” no necesariamente significa que fueron bautizados por Juan. Schnabel dice que estos discípulos pudieron ser “bautizados por el propio Juan en el río Jordán veinticinco años antes, o por uno de sus discípulos en un momento posterior”.¹⁹ Esto último parece tener más sentido para Murphy-O'Connor ya que él ve en la frase “el bautismo de Juan” un término para referirse al tipo de bautismo que Juan realizaba y no a un bautismo realizado por el propio Juan.²⁰

No obstante, hasta este punto queda aún una duda por responder: ¿Si estos doce hombres eran discípulos de Juan, por qué no sabían nada del Espíritu Santo? Es inevitable pensar que Juan el Bautista no haya hablado de la venida del Espíritu Santo (Mt 3:11; Lc 3:16),²¹ como también es inevitable pensar que Juan no haya enseñado esta verdad a sus seguidores o discípulos directos o indirectos. Para ahondar un poco más en la cuestión de por qué estos discípulos no sabían nada del Espíritu Santo si es que eran discípulos de Juan, es importante centrarnos en dos puntos claves. Primero, la palabra *μαθητής* (discípulos) no solo muestra la imagen de un maestro y alumno, como era habitual en el siglo I, sino que a veces puede señalar a un grupo mayor de seguidores u oyentes (Lc 19:37; Jn 9:28),²² es decir, cualquier persona que escuchaba el mensaje de Juan y lo aceptaba se convertía en un discípulo suyo,

18. Käsemann, 141; Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1987), 159, Robert Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 62 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 69 y Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, International Critical Commentary (Edimburgo: T&T Clark, 2004), 893.

19. Schnabel, *Acts*, 787.

20. Jerome Murphy-O'Connor, “John the Baptist and Jesus: History and Hypothesis”, *New Testament Studies* 36 (1990): 367.

21. Ernst Best, “Spirit-Baptism”, *Novum Testament* 4 (1960): 236-43.

22. P. Nepper-Christensen, “*μαθητής*”, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Horst Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990-1993), 372.

aunque no necesariamente esta persona mantenía un contacto directo o personal con él. Obviamente esto no significa que Juan no haya tenido un círculo más íntimo de discípulos pues la Biblia indica todo lo contrario (Mt 9:14; 11:2; 14:12; Mr 2:18; Lc 3:12; 11:1; Jn 3:26).²³ Dicho esto, es muy probable que los discípulos de Éfeso aprendieran de las enseñanzas de Juan por algún seguidor de él y no directamente del propio Juan. Además, este seguidor pudo haber transmitido una enseñanza incompleta o defectuosa lo cual se entendería por qué razón los discípulos de Éfeso no sabían nada del Espíritu Santo.²⁴ Asimismo, Fitzmyer no solo apoya esta idea sino que agrega que estos discípulos pudieron ser seguidores gentiles de Juan y por eso tampoco conocían sobre el Espíritu Santo.²⁵ Segundo, Hechos 19:2 no solo dice que no habían recibido sino que tampoco oyeron que hubiera un Espíritu Santo, es decir, estos discípulos, de acuerdo a sus respuestas, no sabían en lo absoluto sobre la creencia cristiana del Espíritu Santo. Para apoyar esto último, la clave está en la palabra “hubiera” (εἶμι) ya que, en el idioma original significa “ser” o “existir”. Por esa razón, la lectura más clara del texto sería: “no hemos oído que exista un Espíritu Santo”. Por lo tanto, con los análisis breves de las palabras “μαθητής” y “εἶμι” se llega una vez más a la conclusión que dichos hombres efectivamente no sabían nada acerca del Espíritu Santo a pesar de ser discípulos de Juan el Bautista.

Sin embargo, hay un detalle que no se puede dejar pasar por alto y es que, como diría Webb: “semánticamente es posible, pero culturalmente es imposible”²⁶ que dichos discípulos no supieran sobre el Espíritu Santo ya que por más gentiles que fueran, por lo menos, de manera rudimentaria o pobre tuvieron que tener algún contacto sobre las enseñanzas del Espíritu Santo. Además, “existir” no es el único significado del verbo εἶμι ya que, también puede traducirse como la ocurrencia de un fenómeno o acontecimiento.²⁷ Esto último podría tener un mejor sentido por lo que

23. A este círculo pertenecían aquellos que sí mantenían una relación de maestro-alumno. Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, trad. James Greig (NY: Crossroad, 1981), 35-7.

24. Martin Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991), 56.

25. Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 31 (New Haven: Yale University Press, 2008), 643.

26. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, 273.

27. William F. Arndt et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 285 y Henry George Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*

la frase se traduciría: “ni siquiera hemos oído que el Espíritu Santo *ha venido*”, es decir, estos discípulos no se habían enterado que la recepción del Espíritu Santo estaba ocurriendo. Por lo tanto, se puede deducir, por todo lo anterior, que estos discípulos después de ser bautizados por alguna razón “desaparecieron” sin dejar ningún rastro de su existencia –ya que no sabían que el Espíritu Santo había descendido en el Pentecostés– hasta el momento en que se encontraron con Pablo en Éfeso.

Continuando con el grupo de los que creen que estos discípulos no fueron cristianos están aquellos que aseguran que Lucas escribió desde la perspectiva de Pablo, es decir, a Pablo le parecía que estos doce hombres eran “ciertos discípulos” cristianos.²⁸ Aunque Pablo da por sentado que eran cristianos²⁹ parece que algo lo hizo dudar sobre su condición de cristianos y por esa razón procede a realizarles algunas preguntas cuyas respuestas dejaron en evidencia que dichos hombres no eran en lo absoluto cristianos.³⁰ No obstante, este argumento sostenido por algunos carece de solidez, ya que Lucas escribe el relato desde su propia perspectiva y no del punto de vista de Pablo; además, debido a que la palabra “discípulo”, como lo vimos anteriormente, no necesariamente significa “discípulo cristiano de Jesús” ya que puede señalar a los seguidores de Juan el Bautista o de otros. Por lo tanto, decir que la historia fue escrita desde la perspectiva de Pablo por el hecho de pensar que los discípulos eran cristianos seguidores de Jesús carece de base exegética.

Por último, la mayoría de los académicos considera que el argumento más sólido para no considerar cristianos a este grupo de efesios es que no habían recibido el Espíritu Santo,³¹ ya que para Pablo, ser cristiano y haber recibido el Espíritu Santo constituyen un mismo acontecimiento inseparable.³² La recepción del Espíritu no es un fenómeno secundario o posterior a la conversión, sino el sello definitivo de pertenencia al pueblo de Dios (cf. Ro 8:9; Ef 1:13). En este sentido, la ausencia del

(Oxford: Clarendon, 1996), 448.

28. Klaus Haacker, “Einige Fälle von ‘Erlebter Rede’ im Neuen Testament”, *Novum Testamentum* 12 (1970): 70-77, Marshall, *Acts*, 305-6 y Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 128-29.

29. Rick Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, Beihefte Zur Zeitschrift Für die Neutestamentliche Wissensch 80 (Berlín: De Gruyter, 1996), 238.

30. William J. Larkin Jr., *Acts*, The IVP New Testament Commentary Series 5 (Westmont, IL: IVP Academic, 1995), 272.

31. Keener, *Acts*, 1198.

32. Comparar con Hechos 11:17; Romanos 8:9; 1 Corintios 12:3; Gálatas 3:2-3; 1 Tesalonisenses 1:5-6; Tito 3:5; 1 Pedro 1:2. Véase Schnabel, 788.

Espíritu en estos discípulos no es un detalle menor, sino una evidencia determinante de que aún no habían sido incorporados a la comunidad cristiana.

Además, estos discípulos no solo carecían de conocimiento acerca de la venida del Espíritu, sino también de un entendimiento básico sobre la persona y obra de Jesús, el Cristo (Hch 19:5).³³ Esta doble carencia —ignorancia sobre el Espíritu y desconocimiento cristológico— implica una condición previa a la fe salvífica, es decir, un estado de incompletitud teológica y espiritual incompatible con la experiencia cristiana neotestamentaria. La ausencia del Espíritu Santo en sus vidas revela su falta de fe genuina en Jesús, ya que, según el testimonio del NT, Él concede su Espíritu únicamente a quienes creen verdaderamente en Él (cf. Jn 7:39; Gá 3:2).³⁴

Tanto para Lucas como para Pablo, es inconcebible que alguien sea considerado cristiano sin haber recibido el Espíritu Santo, pues este es el don escatológico que marca la nueva era inaugurada por Cristo. En efecto, el Espíritu no solo autentica la fe, sino que también constituye la dinámica interna por la cual el creyente participa de la vida en Cristo.³⁵ Su desconocimiento fundamental sobre Jesús (19:5) —quien es el centro del mensaje apostólico y el mediador del Espíritu— refuerza aún más la conclusión de que estos hombres, aunque devotos, todavía no habían experimentado una conversión cristiana auténtica. Así, el episodio de Hechos 19:1-7 representa no una corrección de doctrina secundaria, sino una transformación radical: un paso desde una preparación incompleta hacia la experiencia plena de la fe cristiana.

Conclusión

Se puede concluir, que los doce discípulos encontrados por Pablo en Éfeso no pueden ser considerados cristianos antes de su encuentro con él. Si bien algunos han propuesto su afiliación previa al cristianismo por el uso del término “discípulos” o por su posible relación con Apolos, estas interpretaciones se revelan insuficientes frente a la evidencia interna del texto.

La ignorancia absoluta de estos hombres respecto al Espíritu Santo —ya no solo en cuanto a su recepción, sino incluso respecto a su exis-

33. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, 242.

34. Lucas 24:49; Hechos 1:4-5; 2:16-36; 11:15-16; 13:25; 15:8. Véase Schnabel, 789.

35. Witherington III, *The Acts of the Apostles*, 570 y Dunn, 86.

tencia o manifestación— se presenta como un dato teológicamente decisivo. Según el pensamiento paulino y lucano, la recepción del Espíritu constituye la marca inequívoca de la fe cristiana auténtica y el ingreso efectivo al nuevo pueblo de Dios. A esto se suma su carencia de una comprensión básica sobre la persona y obra de Jesús, lo cual refuerza aún más su desconexión con el núcleo del mensaje apostólico.

Por tanto, lejos de tratarse de cristianos que requerían una corrección doctrinal o una renovación espiritual, estos hombres representaban a un grupo que, aunque devoto, permanecía en una etapa preparatoria e incompleta en su experiencia de fe. Su bautismo posterior en el nombre de Jesús y la recepción del Espíritu Santo marcan su verdadera incorporación a la comunidad cristiana. En consecuencia, puede afirmarse con fundamentos exegéticos, teológicos y lingüísticos que estos discípulos no eran cristianos antes de su encuentro con Pablo, sino que llegaron a serlo a partir de dicha experiencia transformadora.

Jonathan Pacheco C.
andrespacheco@upeu.edu.pe
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

RESUMEN

“El concepto paulino de perfección: Un estudio exegético de τελειόω en Filipenses 3:12-16 — Este estudio sostiene que en Fil 3:12-16, Pablo no define la perfección como impecabilidad moral, sino más bien como una madurez integral en proceso, que prepara al creyente moralmente y espiritualmente. En este sentido, el objetivo es descubrir cuál es el concepto de perfección paulina y resolver la aparente contradicción de si somos o no perfectos. A través de un análisis exegético-teológico del término griego τελειόω, se concluye que la perfección es un proceso continuo hacia la plenitud en Cristo; asociado con la justificación, santificación y glorificación del proceso de salvación.

Palabras Clave: Perfección, impecabilidad, moral, espiritual, paulina

ABSTRACT

“The Pauline concept of perfection: an exegetical study of τελειόω in Philippians 3:12-16” — This study argues that in Phil 3:12-16, Paul does not define perfection as moral impeccability, but rather as an integral maturity in process, which prepares the believer morally and spiritually. In this sense, the objective is to discover what is the concept of Pauline perfection and to resolve the apparent contradiction of whether or not we are perfect. Through an exegetical-theological analysis of the Greek term τελειόω, it is concluded that perfection is a continuous process towards fullness in Christ; associated with justification, sanctification and glorification of the salvation process.

Keywords: Perfection, impeccability, moral, spiritual, pauline

EL CONCEPTO PAULINO DE PERFECCIÓN: UN ESTUDIO EXÉGETICO DE *τελειώ* EN FILIPENSES 3:12-16

Bryan S. Cubas

Introducción

La epístola a los Filipenses representa una de las epístolas más personales y teológicamente ricas que se pudieron haber escrito. Dentro de su desarrollo, Pablo presenta una exhortación a la iglesia de Filipos, abordando temas como: la unidad de la iglesia, la fidelidad al evangelio y la perseverancia en medio del sufrimiento. Sin embargo, en medio de esta exhortación general, sale a relucir una sección específica del texto que habla respecto a la perspectiva paulina de perfección (Fil 3:12-16).

Entender esta sección es particularmente esencial en el ámbito teológico contemporáneo, ya que desafía muchos de los conceptos previos que se tienen respecto a “perfección”. Por ejemplo, algunos teólogos como, Finney,¹ Steele² y Simons³ creen que ser perfecto significa haber conseguido impecabilidad moral o ser extremadamente intachables en esta tierra. Por otro lado, teólogos como, Wesley,⁴ Gorman,⁵ Wright⁶

1. Charles G. Finney, *Lectures on Systematic Theology* (Oberlin, OH: James M. Fitch, 1847), 456–459. Fue un evangelista del Segundo Gran Despertar, que también predicó una doctrina de perfección moral práctica, afirmando que el cristiano podía alcanzar una obediencia completa a la ley moral.

2. Daniel Steele, *Love Enthroned: Essays on Evangelical Perfection* (Boston: Willard Tract Repository, 1875), 102–106. Teólogo del metodismo de santidad, afirmaba que el alma podía ser “completamente santificada” en esta vida, sin más inclinación al pecado.

3. Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons*, trad. Leonard Verduin (Scottsdale, PA: Herald Press, 1956), 174–178. Líder del movimiento anabaptista, entendía la perfección como obediencia completa a Cristo y rechazaba la idea de pecado voluntario entre los verdaderos creyentes.

4. John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (Kansas City, MO: Beacon Hill Press, 1966), 50–51. Consideraba que la perfección cristiana consistía en amar a Dios y a los demás, y que se lograba a través de la fe.

5. Michael J. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 352–356. Sugiere que esta perfección es expresión de la vida cruciforme, donde el creyente participa activamente en el proceso de justificación, santificación y glorificación.

6. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, vol. 2 (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1020–5. Vincula esta perfección con la restauración escatológica de la imagen de Dios en el ser humano.

y demás creen que la perfección aquí mencionada, no se refiere a una impecabilidad moral, sino a una madurez o completación espiritual centrada en la obra cristocéntrica.

Asimismo, surge otra dificultad dentro del mismo texto; en el verso 12, Pablo afirma que aún no es perfecto, pero en el verso 15, Pablo exhorta a los “perfectos” a compartir su misma actitud. Esta aparente contradicción ha causado diversas interpretaciones doctrinales en la teología cristiana. Ante esta problemática, surgen las siguientes preguntas: ¿Cuál es el concepto de perfección para Pablo? ¿Se refiere Pablo a una impecabilidad moral absoluta o a una perfecta madurez espiritual? Estas son algunas preguntas que se resolverán en el desarrollo de esta investigación.

Por lo tanto, a través del método exegético-teológico se analizará Filipenses 3:12-16, centrándose en el significado y función del término griego *τελειώω* dentro de su contexto inmediato. La estructura se desarrollará en cuatro secciones principales: (1) análisis cultural; (2) análisis literario; (3) análisis verbal; (4) análisis teológico. Esta secuencia permitirá al lector tener una comprensión completa y teológicamente fundamentada del concepto de perfección para el apóstol Pablo.

Análisis Cultural

Identidad nacional

En Hechos 21:39; 22:2,28, se menciona que Pablo era ciudadano romano nacido en Tarso.⁷ Al tener ciudadanía romana, Pablo gozó de algunos privilegios que empleó en su papel misionero en Roma, tales como librarse en varias ocasiones de ir preso, ser azotado y ser sentenciado a pena de muerte.⁸ Asimismo, Pablo menciona que también es judío, criado en Jerusalén e instruido por Gamaliel, uno de los más grandes rabinos de los fariseos.⁹ También se llama a sí mismo “hebreo de hebreos” (Fil 3:5), enfatizando su orientación lingüística, cultural y teológica judía.¹⁰ Entonces, se puede afirmar que el apóstol Pablo tenía una doble nacionalidad, romana y judía.

7. William M. Ramsay, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought* (London, LDN: Hodder & Stoughton, 1907), 85-244

8. D.A. Carson y Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 355.

9. W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* (London, LDN: Epworth, 1962), 55-61.

10. Carson y Moo, 356.

Por otro lado, la identidad nacional de la audiencia se refleja en el propio nombre con el que se los denomina: filipenses, el gentilicio utilizado para identificar a los habitantes de Filipos, una antigua ciudad ubicada en la región de Macedonia. Aunque Filipos era originalmente una colonia griega (gentiles), su estatus como colonia romana le otorgaba una fuerte influencia cultural y política del Imperio. En este contexto, los cristianos enfrentaban diversas tensiones socioculturales significativas.¹¹

Ubicación geográfica

La ciudad de Filipos fue fundada originalmente por colonos griegos de la isla de Tasos por el año 360 a.C., bajo el nombre de Crénides, que significa fuente-cillas.¹² Crénides estaba ubicada en el final del mar Egeo, cerca de la costa norte,¹³ teniendo como principales recursos, sus fuentes naturales de agua, suelos fértiles, minas de oro y plata ubicadas en los alrededores de la ciudad. Además, se situaba geográficamente en la Vía Egnatia, la gran carretera de Europa y Asia, lo que volvió la colonia un lugar atractivo para los gobernantes de aquel tiempo.¹⁴

Por este motivo, el rey Filipo II de Macedonia, interesado en los recursos que se encontraban en esta zona, decide conquistarla, convirtiendo así la pequeña colonia, en un lugar fortificado contra los enemigos y en una base estratégica para el control de las minas de oro cercanas. Al conquistarla, el rey decide cambiar el nombre de la colonia, pasando de llamarse Crénides a Filipos, en honor a su propio nombre y legado.¹⁵ Finalmente, Filipos se convierte en una ciudad muy importante de la época, que muchas personas de otros lugares llegaban a visitar. Sabiendo de la relevancia geográfica estratégica, Pablo es atraído en su proyecto de evangelización en Europa para fundar la primera iglesia cristiana en territorio europeo.¹⁶

11. D. Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses*, trads. Ismael Lopez y Dorcas González (Viladecavalls, BCN: Editorial Clie, 2004), 29.

12. Fee, 61.

13. Jordi S. Bosch, *Introducción al Estudio de la Biblia: Escritos Paulinos* (Estella, NAV: Editorial Verbo Divino, 2007), 366.

14. J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers Inc., 1999), 47-48.

15. F. F. Bruce, *New Testament History* (London: Thomas Nelson, 1972), 254-256.

16. Moisés Silva, *Philippians: Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 175-179.

Situación política

En el año 42 a.C. se llevó a cabo la Batalla de Filipos, teniendo por un lado como protagonistas a Bruto y Casio, y por el otro a los triunviros Antonio y Octavio, mismos que salieron ganadores de la batalla.¹⁷ Tras esta victoria, Filipos volvió a ser cimentada como una colonia que pertenecía a Roma, conocida como *Colonia Augusta Julia Philippensis*. Esta colonia finalmente se convirtió en una extensión directa del imperio romano en la región de Macedonia, donde los nuevos colonos recibían ciudadanía, tierras y privilegios legales.¹⁸

Todos estos acontecimientos influyeron profundamente en la identidad de Filipos, tanto en su composición demográfica como en su cultura, política e idioma. Al punto que no dependían directamente del gobernador provincial de Macedonia, sino que era políticamente gobernada como una pequeña Roma.¹⁹ Filipos tenía una población variada; allí vivían romanos, griegos, macedonios y tracios. Esto creó un contexto desafiante para el establecimiento de la iglesia cristiana en sus principios, ya que muchos tenían distintas perspectivas sobre la vida y la sociedad. Sin embargo, Pablo supo contextualizar su mensaje usando imágenes y conceptos propios del sistema político romano;²⁰ logrando transformar teológicamente sus ideas, al señalar que la verdadera ciudadanía y soberanía no pertenecen a Roma, sino a Cristo.

Análisis Literario

Autoría de la epístola

La epístola a los Filipenses comienza mencionando a Pablo y Timoteo como los autores (1:1). Sin embargo, Pablo se establece como la voz principal en el desarrollo de la epístola al hablar en primera persona singular (1:3-4), otorgándose protagonismo autoral. Y aunque Timoteo también es mencionado, no se encuentra explícitamente en el texto

17. Adrian Goldsworthy, *Augustus: First Emperor of Rome* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 138-142.

18. Peter Pilhofer, *Philippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 30-40.

19. *Ibid.*, 38.

20. Ben Witherington, *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994), 20-23.

una declaración propia como coautor.²¹ Por tal motivo, se puede afirmar correctamente que Pablo es el autor de la epístola.

En cuanto al lugar de redacción, se han propuesto diversas ubicaciones posibles, entre ellas Cesarea, Corinto, Éfeso y Roma.²² Pablo deja entrever que escribió la carta mientras estaba en prisión (1:7, 13-14, 17); no obstante, no se cuenta con evidencia literaria que respalde una encarcelación en Corinto o Éfeso, a diferencia de Cesarea (Hch 23:23; 27:1) y Roma (Hch 28:16-31), que sí son mencionadas en la Biblia. Witherington menciona que, Pablo parece indicar la posibilidad de su ejecución en Fil 1:21-23; por ello, Roma sería el lugar más probable para que un ciudadano romano como él fuese ejecutado.²³ Entonces, se puede considerar que Filipenses fue escrita por Pablo durante su encarcelamiento en Roma, entre los años 60-62 d.C.²⁴

La audiencia a la cual Pablo se dirige, se menciona en el mismo texto (Fil 1:1), “los santos en Cristo Jesús que están en Filipos”.²⁵ Por lo tanto, todo aquél que era miembro de la iglesia cristiana en Filipos (feligreses, obispos y ministros) forma parte de la audiencia de la epístola de los Filipenses.²⁶ Además, también se dirige de manera personal a algunos habitantes locales que son mencionados en el texto: (1) Lidia y su familia, personas que Pablo convirtió durante su estancia misionera (Hch 16:13-15); y (2) Evodia y Síntique, colaboradoras de Pablo en la misión, pero que necesitaban ayuda para resolver un malentendido entre ellas (Fil 4:2).²⁷

Género literario del texto

El género literario del texto es epistolar, ya que forma parte de las cartas o epístolas paulinas del Nuevo Testamento.²⁸ Este tipo de género literario es utilizado por el autor para transmitir enseñanzas, hacer exhortaciones, clarificar asuntos teológicos y

21. John P. Heil, *Philippians: Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010), 4.

22. Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1991), 19-26.

23. Witherington, *Friendship and Finances in Philippi*, 24-26.

24. *Ibid.*.

25. En adelante, todos los textos bíblicos serán en base a la versión RVR1995.

26. Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001), 1-54.

27. Heil, 5.

28. Jürgen Becker, *El Apóstol Pablo: Vida, Obra y Teología*, trad. Irineu J. Ra-buske (Santo André, SP: Editora Academia Cristá Ltda., 2007), 480.

éticos en las iglesias cristianas a las cuales iba dirigido.²⁹ En este caso en particular, la epístola a los Filipenses refleja todas las características de una carta de amistad, combinadas con las características de una exhortación moral.³⁰

Ubicación del texto en la epístola

Para saber en qué sección del libro se encuentra la perícopa, se tiene que realizar una microestructura del texto. De esta manera se observará la forma en la que está dividida la epístola, misma que está dividida en 7 secciones:³¹

1. La forma de tratamiento y saludo [1:1-2]
2. Oración por los receptores [1:3-11]
3. Noticias tranquilizadoras del autor («mis asuntos»)[1:12-26]
4. Solicitud de noticias sobre los receptores («vuestros asuntos»)
[1:27-2:18; 3:1-21; 4:1-20]
5. Información sobre los movimientos de intermediarios[2:19-30]
6. Intercambio de saludos con terceras partes [4:21-22]
7. Deseo final de salud [4:23]

La perícopa de Fil 3:12-16 se encuentra dentro de la cuarta sección principal de la epístola, “solicitud de noticias sobre los receptores”, donde Pablo exhorta a los filipenses a avanzar hacia la madurez cristiana mediante un esfuerzo constante en la vida de fe.³² Esta unidad literaria cumple una función clave dentro de la estructura y el mensaje teológico de la epístola, ya que actúa como puente entre la reflexión personal del apóstol y la exhortación colectiva.³³ Este pasaje forma parte de la estrategia argumentativa paulina, utilizando su propio ejemplo como paradigma de vida cristiana, modelando así el camino a seguir para los creyentes.

En el capítulo 3:4-11, Pablo narra su transformación de un fariseo celoso a un discípulo de Cristo que considera todo como pérdida por el evangelio. En el capítulo 3:12-20, el apóstol pasa de describir su propia experiencia, a exhortar a los filipenses a adoptar una actitud similar a la

29. Carson y Moo, 403.

30. Fee, 34.

31. Esta propuesta de estructura fue extraída de, Fee, 36.

32. O'Brien, 249-252.

33. Gerald F. Hawthorne, *Philippians* (Waco, TX: Word Books, 1983), 197-199.

suya en su vida espiritual.³⁴ Por lo tanto, Filipenses 3:12-16 encaja dentro de la epístola como un puente entre la experiencia personal de Pablo y la exhortación a los creyentes.³⁵

Temática abordada en la epístola

La temática central de la epístola a los Filipenses es la fidelidad en Cristo y la unidad en la fe, incluso en medio del sufrimiento. Pablo desea que los hermanos de la iglesia de Filipos comprendieran la importancia de vivir en armonía y fidelidad al evangelio al cual habían sido llamados. Y aunque esto no sea mencionado de manera explícita en un texto, se puede intuir esta idea del texto 1:27, donde Pablo exhorta a los filipenses a que se comporten como es digno del evangelio, manteniéndose firmes y unidos combatiendo por la fe del evangelio.³⁶

Algunos comentadores han afirmado que esta epístola puede ser analizada como una parénesis paulina, es decir, como una exhortación ética y teológica que busca fortalecer la identidad cristiana de los destinatarios.³⁷ Otros señalan que Filipenses presenta un desarrollo progresivo de ideas paulinas, introduciendo la justificación por la fe y la esperanza escatológica. Esto refuerza la idea paulina de que la vida cristiana es un camino de transformación continua, con la meta de alcanzar la perfección en Cristo.³⁸

Análisis Verbal

Palabras que más se repiten en el texto y su relación

Las palabras que más se repiten en la perícopa son: τελειόω-completar (2 veces), διώκω-perseguir (2 veces), φρονέω-pensar así (2 veces), καταλαμβάνω-ganar (3 veces).³⁹ Conocer estas palabras y comprender su significado es fundamental para el desarrollo del mensaje en la perícopa, ya que establecen una relación clave en el argumento de Pablo. Indicando a los lectores el énfasis del llamado a un crecimiento

34. John Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 360-364.

35. Gorman, 323-325.

36. Ben Witherington III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 198-200.

37. Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1986), 69, 96.

38. Silva, 165-169.

39. Véase "Fil 3:12-16" en NA 28. Kurt Aland et al., *Novum Testamentum Graece*, 28th Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Flp 3:12.

continuo en la fe, subrayando que la vida cristiana es un proceso dinámico de transformación hasta la plena comunión con Cristo.⁴⁰

Semántica de las palabras relevantes

διώκω —Esta palabra aparece en el Nuevo Testamento un total de 45 veces, de las cuales 21 ocurren en las epístolas paulinas. Su significado básico es “perseguir” o “esforzarse por hacer algo”.⁴¹ En sus apariciones en las cartas de Pablo se emplea este término para referirse a: **(1)** Búsqueda activa por alcanzar virtudes o metas espirituales, **(2)** persecución por causa de la fe. Respecto a la primera alusión (Rom 9:30, 31; 12:13; 14:19; 1 Co 14:1; Fil 3:12, 14; 1Ts 5:15; 1 Ti 6:11; 2 Ti 2:22), se presenta como una exhortación a los creyentes a seguir con diligencia las virtudes cristianas. En la segunda alusión (Rom 12:14; 1 Co 4:12; 15:9; 2 Co 4:9; Gal 1:13, 23; 4:29; 5:11; 6:12; Fil 3:6; 2 Ti 3:12), se utiliza para describir el sufrimiento y persecución que enfrentaron los cristianos por causa de su fe. En conclusión, la repetición y diversidad de contextos, demuestran que “διώκω – *perseguir*” no implica un esfuerzo parcial para lograr algo, sino que revela un esfuerzo completo y sacrificado para lograr alcanzar la meta o propósito.⁴²

φρονέω — Esta palabra aparece en el Nuevo Testamento un total de 26 veces, de las cuales 23 ocurren en las epístolas paulinas. Su sentido básico es “pensar” o “tener una actitud”.⁴³ En sus apariciones en las cartas de Pablo, se emplea este término para referirse a: **(1)** Mentalidad carnal o terrenal, **(2)** Disposición o actitud espiritual del creyente. Respecto a la primera alusión (Ro 8:5; 11:20; 1 Co 13:11; Fil 3:19), se refiere a una mentalidad carnal o enfocada en los deseos terrenales, en contraste con la mente guiada por el Espíritu Santo. En la segunda alusión (Ro 12:3, 16; 14:6; 15:5; 2 Co 13:11; Gá 5:10; Fil 1:7; 2:2, 5; 3:15; 4:2, 10; Col 3:2), el término enfatiza una actitud armoniosa, humilde, y centrada en Cristo y en el bienestar de la comunidad. En conclusión, “φρονέω – *pensar*” revela que para Pablo, el verdadero conocimiento cris-

40. Markus Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians: Black's New Testament Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 1998), 185-190.

41. Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, trad. James D. Ernest (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 1:366-368.

42. S. T. Bloomfield, *A Greek and English Lexicon to the New Testament* (London: Longman, Orme, Brown, Green, & Longmans, 1840), 93.

43. Gerhard Dellling, “τελειόω”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 8 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 73-76.

tiano implica una transformación que se refleja en una actitud conforme a Cristo.

καταλαμβάνω — Esta palabra aparece en el Nuevo Testamento un total de 26 veces, de las cuales 6 ocurren en las epístolas paulinas. Su sentido básico es “asir” o “alcanzar”.⁴⁴ En sus apariciones en las cartas de Pablo, se emplea este término para referirse a: **(1)** La apropiación de la meta espiritual. Respecto a la única alusión (Ro 9:30; 1 Co 9:24; Ef 3:18; Fil 3:12, 13; 1 Ts 5:4), se describe el deseo de alcanzar la meta por la cual fueron llamados por Cristo. En conclusión, “*καταλαμβάνω* – *alcanzar*” en Pablo implica más que una comprensión intelectual; señala una apropiación experiencial y espiritual de las realidades divinas, tanto a nivel individual como comunitario.

Análisis de la palabra *τελειόω*

La palabra “*τελειόω*” es una de las palabras que presenta una complicación en el texto, ya que su uso puede ser interpretado refiriéndose a una impecabilidad moral que el hombre debe experimentar. Conocer cómo es presentada esta palabra en el texto es de principal importancia, ya que nos permitirá identificar a qué se quería referir el apóstol. Véase a continuación el análisis sintáctico y semántico de la palabra.

Análisis gramatical y sintáctico

a) Forma léxica: *τελειόω* es un verbo que significa “perfeccionar” o “completar”. En Filipenses 3:12, aparece en la forma *τετελείωμαι* (perfecto pasivo, primera persona singular), indicando una acción en la que el sujeto recibe y cuyos efectos siguen presentes.⁴⁵

b) Función sintáctica: *τετελείωμαι* funciona como verbo principal de la segunda oración coordinada disyuntiva, expresando un estado que Pablo niega estar experimentando. La construcción negativa “*οὐχ*” seguida del perfecto pasivo indica que, Pablo no considera haber ya alcanzado completamente la perfección.⁴⁶

44. Rick Brannan, ed., *Léxico Lexham del Nuevo Testamento Griego* (Bellingham, WA: Lexham Press, 2020).

45. James Swanson, *Diccionario de idiomas bíblicos: Griego, Nuevo testamento* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997). s.v. “*τελειόω*”.

46. Johannes P. Louw y Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1 (New York: United Bible Societies, 1988), 68.11.

c) Relación con el sujeto: El sujeto gramatical de *τετελείωμαι* es el pronombre implícito en la forma verbal de primera persona singular: *ἐγώ* (yo). Así, el apóstol Pablo se coloca a sí mismo como el objeto pasivo de la acción divina de perfección, aunque aclara que aún no ha sido completado.⁴⁷

d) Relación con otros verbos: *τελείω* se encuentra en estrecha relación semántica y estructural con los verbos *καταλαμβάνω* (alcanzar) y *διώκω* (perseguir). Este marco sintáctico y semántico evidencian una comprensión procesual y escatológica de la perfección cristiana.⁴⁸

Análisis semántico

τελείω — Esta palabra aparece en el Nuevo Testamento un total de 23 veces; en su sentido básico, se refiere a “completar” o “perfeccionar”.⁴⁹ En todas sus apariciones se emplea este término para referirse a: **(1)** Consumación de una obra o propósito, **(2)** Madurez o perfección espiritual, **(3)** Función ritual o sacerdotal, **(4)** Perfección del amor. Respecto a la primera alusión (Lc 2:43; 13:32; Jn 4:34; 5:36; 17:4; 19:28; Hch 20:4), se utiliza para referirse al cumplimiento o culminación de una obra o de la misión de Cristo. En la segunda alusión (Jn 17:23; Fil 3:12; Stg 2:22), se vincula al proceso del creyente de alcanzar la plenitud o madurez a través del sufrimiento y la obediencia. En la tercera alusión (Heb 2:10; 5:9; 7:19, 28; 9:9; 10:1, 14; 11:40; 12:23), se describe la incapacidad de la ley ceremonial para perfeccionar al creyente, contrastándola con la obra perfecta de Cristo como sumo sacerdote. Por último, en la cuarta alusión (1 Jn 2:5; 4:12, 17, 18), se emplea para describir la perfección del amor divino en el creyente, señalando una relación íntima y obediente con Dios. En conclusión, la repetición de “*τελείω* – perfecto” demuestra que, el término no se refiere a una impecabilidad moral, que es la condición de estar libre de cualquier defecto moral, error o pecado. Sino más bien, el uso del término apunta a una perfección espiritual, que es el resultado de la obra divina en el ser humano: madurez espiritual, plenitud o completación del carácter en relación con la voluntad de Dios.⁵⁰

47. Friedrich Büchsel, “*τελείω*”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 8 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972).

48. G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians, Pillar New Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 257–260.

49. Büchsel, “*τελείω*”, en *Theological Dictionary of the New Testament*.

50. Frederick W. Danker, ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000),

Significado de la palabra τελειώω en el texto

Luego de analizar con detenimiento el uso de la palabra “τελειώω”, se puede afirmar que Pablo no está hablando de una perfección moral sin pecado, sino de una completa madurez espiritual en desarrollo.⁵¹ Este verbo es un perfecto-pasivo-indicativo (τετελείωμαι), una forma gramatical que, lejos de indicar algo ya alcanzado o obtenido, señala un proceso inconcluso que depende por completo de una acción externa.⁵² Por tanto, cuando Pablo usa “τελειώω”, lo hace desde una experiencia profundamente personal, invitando a los lectores de la epístola a vivir con esa misma mentalidad: experimentar un estado de madurez espiritual consciente, donde el creyente busca ser “completo/perfecto” en el cumplimiento del propósito eterno en Cristo.⁵³

Análisis Teológico

Relevancia teológica del texto

En Fil 3:12-16 se presenta una aparente complicación teológica respecto a la palabra “τελειώω”. En primer lugar, Pablo se presenta a sí mismo como alguien que no es perfecto (v. 12); sin embargo, posteriormente menciona que *sí* es perfecto (v. 15). Esto puede causar confusión en muchos, ya que algunos argumentan que aquí el texto se refiere a que el hombre jamás podrá alcanzar la perfección y que su salvación no depende de esto; por otro lado, otros argumentan que el hombre debe alcanzar la perfección impecable para poder ser salvo. Ante esta problemática, es necesario darse la tarea de analizar lo que realmente quiere decir esta perícopa y así tener clara la teología que presenta el texto. Por lo que, surgen las siguientes preguntas a responder: ¿qué significa la perfección para Pablo?, ¿realmente el hombre puede ser perfecto?, ¿qué dice la Biblia sobre este tema?, ¿qué relevancia tiene este concepto en nuestra salvación? A continuación se desarrollará el análisis teológico de este tema.

Concepto paulino de perfección

Para conocer el concepto paulino de perfección, se debe analizar Filipenses 3:12-16, donde Pablo desarrolla, mediante un lenguaje figurativo

996. Esta conclusión es dada en base solo al análisis semántico de la palabra; para entender su implicancia teológica, revisar la sección “Análisis Teológico” en el artículo.

51. Ibid..

52. Delling, “τελειώω,” en *Theological Dictionary of the New Testament*, 73–76.

53. O’Brien, 430–433.

de una carrera, su perspectiva respecto a la perfección y su relación con el creyente.⁵⁴ Misma que también puede estar relacionada con el concepto teológico del “ya pero todavía no”.⁵⁵ La centralidad de la perícopa se encuentra en las palabras griegas “τετελείωμαι (v. 12) y τέλειοι (v. 15)”, que etimológicamente muestran el concepto de “perfecto”. Por ello, Pablo utiliza estas palabras para desarrollar su argumento sobre la perfección en la vida cristiana.

En el versículo 12 se menciona enfáticamente: “No que lo haya alcanzado ya, ni que ya sea perfecto-τετελείωμαι”, siendo la raíz de esta palabra el perfecto-pasivo-indicativo de τελειόω, que indica un estado completo o consumado de perfección.⁵⁶ Pablo menciona que *él* mismo no pretende ya haber alcanzado la τετελείωμαι. Esto es muy significativo porque, a pesar de que Pablo era un hombre de Dios y entregado a su obra evangelística, revela que cualquier noción humana autónoma y pretenciosa de atribuirse impecabilidad absoluta es incorrecta mientras el hombre siga en esta tierra.⁵⁷

Sin embargo, paradójicamente en el verso 15 se menciona: “Así que, todos los que somos perfectos-τέλειοι”. Bajo esta premisa, ¿el hombre es o no es perfecto?, ¿a que se esta refiriendo Pablo en esta declaración? Lo primero que se tiene que tener en cuenta es la raíz, en este caso es: τέλειοι, y aunque no sea el mismo término del verso 12, no significa que los conceptos sean distintos, sino más bien están muy relacionados, puesto que gramaticalmente pertenecen a la misma familia y comparten muchas similitudes entre sí.⁵⁸ Esta palabra etimológicamente significa completar, lograr o consumir.⁵⁹ Entonces, bajo el contexto en el que Pablo habla, se puede afirmar que, se refiere a un estado de madurez/completación espiritual, misma que esta relacionada con los otros textos paulinos que usan este término para describir cierto grado de discernimiento, sabiduría y firmeza en la fe (1 Cor 2:6; Col 1:28).⁶⁰

Entonces, al unir estas dos ideas, Pablo redefine la perfección desde una perspectiva cristocéntrica, mencionando que los creyentes *sí* pue-

54. Fee, 333-336.

55. Gorman, 352.

56. William D. Mounce, *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006), 525.

57. Silva, 193-195.

58. O'Brien, 430-431.

59. Louw y Nida, 744.

60. Fee, 336-338.

den ser perfectos en Cristo.⁶¹ Solo que, en su percepción esto no indica exclusivamente una ausencia de pecado, sino un estado de perfección como realización del propósito divino en la vida del creyente.⁶² Apuntando a lo que podríamos denominar como una perfección espiritual, que refiere a la madurez cristiana: una vida enfocada en Dios, misma que ha sido moldeada por la obra del Espíritu Santo, caracterizándolos por su fidelidad y obediencia a la Biblia, crecimiento y consagración espiritual.⁶³

En ese sentido, según el enfoque de Pablo en Fil 3:12-16, el hombre perfecto para Dios no es aquel que ha dejado de luchar porque alcanzó la impecabilidad en base a sus propios actos, sino él que humildemente avanza continuamente en la comunión con Cristo y la obediencia fiel a su Ley y su Palabra, hasta lograr una madurez y dependencia completa de Dios.⁶⁴ Así que, la perfección en el concepto paulino: **(1)** no es estática, sino una meta dinámica; **(2)** no es individualista, sino cristocéntrica; **(3)** no justifica el pecado, sino promueve la obediencia a Dios; **(4)** no es absoluta en esta vida, sino soteriológica.

En resumen, la perfección no consiste en alcanzar un estado de impecabilidad en esta tierra, sino en vivir una vida de madurez espiritual que se refleje en el amor y la completa obediencia a Dios y su Palabra. Esta perfección puede ser una realidad presente en el creyente que mantiene una relación de comunión con Dios, pero al mismo tiempo es una meta por alcanzar cuando Cristo venga por segunda vez.⁶⁵ Para Pablo, el que es perfecto, es paradójicamente quien más reconoce que aún no ha terminado la carrera; por eso se esfuerza en proseguir hacia la meta con los ojos puestos en Jesús.

Correlación del texto en la Biblia

Existe una correlación bíblica de Filipenses 3:12-16 en torno al concepto de perfección; por tanto, se analizará dicha correlación, abordando tanto los antecedentes veterotestamentarios como neotestamentarios. En el Antiguo Testamento, el término griego τέλειος (perfecto/maduro) tiene su antecedente teológico en la palabra hebrea תָּמִים (tamim), que

61. "Así que, todos los que somos perfectos, esto mismo sentimos..." Fil 3:15.

62. "Perfectos" [Fil 3:15], Comentario bíblico adventista, ed. Francis D. Nichol, trad. Victor Ampuero Matta (Boise: Publicaciones Interamericanas, 1978), 7:176.

63. Fee, 448-450.

64. Gorman, 352-356.

65. Wright, 1020-1025.

aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento para describir integridad o plenitud delante de Dios.⁶⁶

[1] Yo soy el Dios Todopoderoso; anda delante de mí y sé perfecto-tamim (Gn 17:1): Esta solicitud realizada a Abraham establece la perfección como una lealtad completa y obediencia al pacto. Por eso, Pablo adapta este concepto al hablar de la carrera hacia la meta de fidelidad al llamamiento pactual divino.⁶⁷

[2] Perfecto-tamim serás delante de Jehová tu Dios (Dt 18:13): Este es un llamado de Dios a la integridad total, que se vincula con la fidelidad en la adoración y en la obediencia. Esto es similar a lo que Pablo señala como el objetivo de la carrera espiritual.⁶⁸

[3] El que anda en integridad-tamim (Sal 15:2): Este término es usado como el ideal del creyente, ser íntegro y constante en su búsqueda de Dios. Esto es similar al compromiso de Pablo de proseguir hacia la meta.⁶⁹ Entonces, todos estos antecedentes demuestran que Pablo no introduce un nuevo concepto dentro de su teología, sino que hereda y reformula el ideal veterotestamentario de integridad/perfección espiritual.

En las epístolas del Nuevo Testamento, aparte de Filipenses. Tanto Pablo como otros escritores continúan desarrollando y refinando el tema de la perfección cristiana como madurez en Cristo y esperanza futura.

[1] Para presentar perfecto-τέλειον en Cristo Jesús a todo hombre (Col 1:28): Aquí, Pablo emplea el mismo término clave para describir su meta ministerial: llevar a los creyentes a la madurez plena en Cristo.⁷⁰

[2] Vamos adelante a la perfección-τελειότης (Heb 6:1): Esta exhortación refleja el mismo impulso paulino hacia la madurez teológica y espiritual, confirmando que la perfección es vista como un proceso dinámico.⁷¹ En todos los casos, la perfección nunca es autocomplaciente ni autosuficiente, sino una respuesta continua a la gracia de Dios en Cristo y una carrera hacia la plenitud de la gloria futura.

66. Ernst Jenni y Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 3, trad. Mark E. Biddle (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 1390–1393.

67. Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17, The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 473–475.

68. Bruce K. Waltke y Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 145–146.

69. Tremper Longman III y Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006), 114–116.

70. Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon, The Pillar New Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 160–162.

71. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews, The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 142–144.

La relación de perfección en la soteriología

La perfección mencionada en Fil 3:12-16 también puede relacionarse con la soteriología (doctrina de la salvación). En esta perícopa, la perfección es entendida como una realidad en proceso y no como una condición estática o culminada, lo que implica que esta afirmación puede entenderse a la luz del “ya, pero todavía no”.⁷² Desde esta manera, la perfección podría entenderse también en función de los tres ejes de la soteriología: justificación, santificación y glorificación.

En primer lugar, aunque Pablo reconoce que aún no ha alcanzado la perfección, en cierto sentido los creyentes ya eran considerados justos ante Dios. Esto se puede lograr mediante la justificación, que es el acto divino por el cual Dios, a través de Cristo, se declara justo y se considera perfecto al pecador arrepentido que deposita su fe en Él (Ro 5:1), revisitiéndolo de justicia (2 Co 5:21). Por lo tanto, la perfección vista desde la justificación es una realidad en la vida del creyente, más no por mérito propio alguno, sino por la imputación de la gracia y justicia de Cristo en la vida del pecador.⁷³

En segundo lugar, la perfección se vincula estrechamente con la santificación, que es la obra progresiva del Espíritu Santo que transforma al creyente conforme a la imagen de Cristo. En ese sentido, Pablo considera que el creyente está en una carrera (τρέχω) hacia una meta (σκοπός), lo cual implica participación activa en el proceso de transformación (Fil 3:14).⁷⁴ La santificación, entonces, no es simplemente un resultado automático de la justificación, sino un esfuerzo mutuo del creyente con la gracia divina en dirección hacia la perfección (espiritualmente maduros/completos).⁷⁵

Sin embargo, Pablo enfatiza que esta madurez, a pesar de eso, aún es incompleta. Por lo tanto, en tercer lugar, la perfección final será recibida solo en el momento de la glorificación. Que según la Biblia, es cuando el cuerpo corruptible sea transformado en un cuerpo glorioso como el de Cristo en la segunda venida de Cristo (Fil 3:21). La glorificación es el final del proceso de la perfección cristiana, es allí cuando el hombre alcanzará la perfección en todo sentido.⁷⁶

72. Gorman, 352.

73. Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton, IL: Crossway, 2006), 45-47.

74. Silva, 193.

75. Frank Thielman, *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 373.

76. O'Brien, 420.

Desde esta perspectiva, la perfección es un concepto teológico dinámico y relacional. Esta unión no solo es fundamento de la justificación, sino que también es la fuente de poder para la santificación y garantía de la futura glorificación.⁷⁷ Entonces, la perfección, no es un ideal humano alcanzable por esfuerzo propio, sino el fruto de estar “asido por Cristo Jesús” (Fil 3:12).⁷⁸

Algunos comentadores que coinciden con el concepto postulado en esta investigación, son Markus Barth señala que la perfección en Pablo se refiere a una relación íntegra con Dios y no a un estado de sin pecado.⁷⁹ Asimismo, Gordon Fee afirma que la perfección es el resultado escatológico de un proceso cristocéntrico, no una cualidad intrínseca del creyente en esta vida.⁸⁰ Por otro lado, N. T. Wright argumenta que la perfección paulina debe leerse a la luz del proyecto escatológico de Dios de restaurar su imagen en el ser humano por medio de la resurrección.⁸¹

Conclusión

La exégesis realizada de Filipenses 3:12-16 en esta investigación, permite comprender que el concepto paulino de perfección, no está relacionado con la idea de una impecabilidad moral absoluta, sino con una madurez espiritual en constante desarrollo. En primer lugar, se afirmó que el término τελειόω (v. 12) es empleado por Pablo para negar que haya alcanzado una perfección consumada; y el término τέλειοι (v. 15) es usado por Pablo para referirse a los creyentes maduros que han adoptado la actitud de constante crecimiento espiritual y moral. Esta aparente paradoja se resuelve al considerar que Pablo concibe el “ser perfectos” como una meta progresiva no limitada al presente, sino que empieza en el presente y se extiende hacia la esperanza de restauración futura en Cristo.

Asimismo, el análisis teológico reveló que este tema está relacionado con la doctrina de la salvación (soteriología). Bajo el concepto teológico del “ya, pero todavía no”, la perfección paulina se establece como el eje articulador del proceso de salvación: la justificación, la santificación y la

77. Michael Gorman, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 145.

78. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 448.

79. Markus Barth, *The Letter to the Philippians* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 398.

80. Fee, 340-342.

81. Wright, 1051.

glorificación. Estos aspectos relacionados con la soteriología dan forma a la vida cristiana, presentando a la perfección espiritual y moral como una vocación que se persigue y no como un estado que ya se posee.

En conclusión, Filipenses 3:12-16 redefine la perfección como un llamado continuo hacia la obediencia y plenitud en Cristo, y no como una condición estática o requisito legalista. Esta verdad es también una invitación para el cristianismo en la actualidad, a vivir una vida centrada en la gracia de Cristo, guiada por la obediencia a la Biblia y orientada hacia la esperanza eterna.

Bryan S. Cubas
bryan.cubas@upeu.edu.pe
Facultad de Teología
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

RECENSIONES

Armenteros, Víctor. *Cristo: Diccionario de la celestial academia de la lengua*. Florida Oeste, Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2023. Pp. 120.

DOI:<https://doi.org/10.17162/rbo.v21i1.2131>

Víctor Armenteros, de nacionalidad española, es un reconocido profesor, escritor y pastor de la Iglesia Adventista. Tiene doctorados en Filología Semítica, por la Universidad de Granada (España), y Teología del Antiguo Testamento, por la Universidad Adventista del Plata (Argentina). Hasta la fecha, es decano en la Facultad Adventista de Sagunto (España) y también es profesor de Hebreo y Antiguo Testamento. Escribió libros como *Amor se escribe sin h* y *Palpitando la eternidad*, entre otros.

Esta breve obra consta de una introducción, siete capítulos y una conclusión. El libro no está organizado en capítulos numerados de manera tradicional, sino que cada capítulo o sección corresponde a seis palabras: Caricia, Redención, Intimidación, Servicio, Tiempo y Ojalá. Al juntar las mayúsculas de estas palabras aparece la palabra principal de este libro, Cristo. De esta manera, no solo se proporciona una estructura literaria atractiva, sino que también se pueden observar diversos aspectos de la vida cristiana, presentados de una manera clara y significativa. El propósito del autor es tratar de buscar la sencillez en la vida cristiana y asuntos espirituales, dejando de lado las complicadas tradiciones religiosas que existen. El autor define la sencillez como “el arte de eliminar lo innecesario sin abandonar nada de lo realmente relevante” (p.9).

Antes del desarrollo de los capítulos, en la introducción, titulada “La Palabra de Dios”, el autor indica que un buen comienzo tiene un buen final. Argumenta que la Biblia habla desde el principio, porque “Dios anhela que tengamos claros los referentes” (p. 12), y que Dios crea tanto el mundo como pactos con la humanidad. También afirma que a Dios le encanta comunicarse con nosotros, por lo tanto, envió a Jesús, quien fue el diálogo hecho carne y es la clave del éxito, y afirma que hay personas que necesitan de la Palabra de Dios para una vida con verdadero significado.

En la primera sección, “Caricia”, se puede ver una cualidad muy importante que se resalta de Dios con su creación y que es un símbolo del amor tierno y cercano de Dios hacia la humanidad. En medio de tanta

violencia que hay en el mundo, dolor, miedo e incluso infidelidad de nuestra parte, el autor presenta a Dios como alguien que acaricia y nos da muestras de su amor. Se enfatiza el experimentar y compartir ese amor en la vida cotidiana y a dejarse querer por el Señor, ya que solo él sabe amar.

En “Redención”, Armenteros enfatiza que esa palabra clave es el resumen de nuestra historia, ya que el pecado nos hizo caer estando libres y Jesús nos redimió a través de su sacrificio. Él busca al perdido por los caminos de perdición y nos libera de esa condición. El autor pone de ejemplo al Síndrome de Estocolmo e indica que lo que parece bueno, en realidad es malo y dañino, comparándolo con el pecado. Además, se presenta la visión DRON (Dios-Revela-Ofrece-Nombra): ver con los ojos de Dios, conocerlo a través de las Escrituras, ser conscientes del sacrificio de Jesús y ver nuestra recompensa en el cielo, cambiando a una naturaleza de plenitud.

La sección “Intimidad” trata sobre nuestra relación con Dios y utiliza como ejemplo Génesis 3, cuando Adán y Eva, al verse desnudos, se hicieron delantales. Estos representan “algo que cubre lo que se ve cuando vemos que alguien nos mira” (p. 51). El autor, a base de ejemplos, menciona cuatro delantales. La primera es baby (típica bata escolar), y eso indica que es una relación con Dios que no asume su realidad, algo infantil. Segundo, es pichi (una prenda típica usada por maestras en España, similar a un delantal escolar) cuando creemos que lo sabemos todo y que tenemos la razón. Tercero, chef, es cuando hay seres humanos que confunden sus funciones con sus personas y se colocan ante Dios con algún privilegio por las funciones que tenemos. Por último, es toga, cuando nos enfocamos solo en nuestros logros y no agradecemos a Cristo. El autor sostiene, finalizando la sección, que Jesús puede cubrirnos de todo pecado y, en compañía del Espíritu Santo, él quita esos delantales mencionados y nos viste con vestiduras blancas.

En el cuarto capítulo, “Servicio”, el autor indica que podemos ser útiles y “dejar este mundo mucho mejor que cuando lo encontramos” (p. 63) y aportar algo para mejorar el mundo. Propone, a su vez, que el ser humano es semejante a Dios e implica tener responsabilidades y capacidades. También resalta las características de la forma de servir de Jesús: generosidad, compromiso, alegría, empatía, contextualización y entrega; y los dones que Dios nos dio: administración, liderazgo, enseñanza, pastoreo, evangelización, servicio/ayuda y hospitalidad.

En “Tiempo”, Armenteros afirma que vivimos en un mundo esclavizado por el tiempo, por lo tanto, manifiesta que “es la época de liberarse

de esta esclavitud” (p. 77). Propone al lector que, mientras lee el capítulo, se olvide de las notificaciones y pueda reflexionar. Los divide en el ayer, aquellos que no saben salir de ese bucle y les impide seguir adelante, y en el hoy, aquellos que consideran la brevedad de la vida y no ven más allá del presente. Al finalizar, el autor sugiere ideas para un tiempo de calidad y perspectiva de un cristiano.

En la sexta palabra “Ojalá”, el autor recalca la voluntad de Dios, ser salvos, y que se deben modificar nuestros deseos, los “ojalá” por un “Dios quiera”, para que nuestros deseos adquieran sentido. Habla también acerca de la voluntad de Dios, que es lo que a él le agrada: guardar su Ley. El autor argumenta que la voluntad de Dios “se mueve entre el amor y la Ley[...]son ambos” (p. 99), siendo esta una manera más fácil de comprender lo que agrada a Dios. El autor finaliza esta sección deseando que nuestros deseos coincidan con los de Dios y poder comprender esos deseos divinos a través de sus mandamientos.

Por último, el autor menciona que “si tomamos la Caricia, la Redención, la Intimidación, el Servicio, el Tiempo y los Ojalá de nuestra vida, el resultado es CRISTO” (p. 105), de quien se habla en esta última sección. El autor, nuevamente, toma las letras mayúsculas para describir las características de Cristo: Cariñoso, Redentor, Íntimo, Servicial, Trascendente y la Oportunidad, asociándose cada una de ellas con los capítulos mencionados. Para finalizar, el autor desafía al lector a orar de todo corazón por una vida cristiana, una vida en Cristo.

En la conclusión, titulada “Las palabras de las personas”, el autor afirma que somos personas muy importantes porque somos de Cristo. Expresa sus deseos con un “quizá podríamos”, afirmando que son palabras de personas, y contrasta sus deseos con afirmaciones, ya que Jesús “cambia nuestro lenguaje espiritual con sus promesas y sus hechos. Son palabras de Dios” (p. 117). Por último, el autor nos recuerda que tenemos experiencias por vivir y que, gracias a Jesús, todo mejora.

Para quien reseña, esta obra es clave y fundamental en la vida cristiana del lector. En primer lugar, se presenta los propósitos de una manera clara, contundente y accesible y eso hace que el lector pueda comprender mejor lo que lee. En segundo lugar, esta obra ofrece una reflexión profunda sobre los aspectos esenciales de la vida cristiana. Esto no solo enriquece el conocimiento intelectual, sino que también contribuye al crecimiento espiritual del lector. Y, en tercer lugar, Armenteros combina vivencias personales y narrativas bíblicas sólidas y basadas en la sección que se está hablando, mostrando de esa manera un equilibrio entre la experiencia personal y la reflexión teológica. Al integrar experiencias

personales, enseñanzas e ilustraciones bíblicas, ayuda al enriquecimiento de la lectura.

Cabe destacar que Armenteros busca el significado de las seis palabras claves en el Diccionario de la Real Academia Española, además de las palabras “Dios”, “Cristo” y “persona”, encontrando definiciones claras. Conforme el tema se va desarrollando, el autor, al final de cada capítulo, incluidas la introducción y la conclusión, propone su propia definición de dichas palabras en su denominado “Diccionario de la Celestial Academia de la Lengua”, que, según el autor, son “palabras que expresan conceptos indispensables vistos desde la perspectiva divina” (p. 10).

Sin embargo, algunos lectores podrían no sentirse del todo convencidos, pues Armenteros aborda principalmente la perspectiva teológica cristiana y no profundiza en otras tradiciones o creencias, lo cual puede dejar fuera a quienes buscan un enfoque más plural. El autor, aunque intenta ser accesible, su estilo poético y profundidad espiritual exigen una lectura reflexiva. No obstante, un mayor diálogo con la filosofía o ciencias humanas, siempre en armonía con la Escritura, podría enriquecer la propuesta del autor al aportar herramientas que amplíen la comprensión de la fe cristiana en contextos contemporáneos.

No obstante, estos detalles pasan a segundo plano y estos se deben ver, no como fallas graves, sino como oportunidades para mejorar. El autor logra su objetivo de manera efectiva y estas limitaciones son comprensibles dentro del tipo de libro que es: breve, personal y enfocado en la vida cristiana.

En resumen, *Cristo: Diccionario de la celestial academia de la lengua* es un libro recomendable para aquellos que desean profundizar su relación con Dios y buscan una manera más cercana y vivencial de entender la fe cristiana. Su enfoque no es académico, sino más bien devocional, orientado a nutrir el corazón del lector. Es ideal para leerlo con detenimiento, meditar y aplicar en la vida diaria.

Ricardo F. Grados
ricardo.g.cahuachi@upeu.edu.pe
Facultad de Teología
Universidad Peruana Unión
Ñaña, Lima, Perú

NORMAS DE PUBLICACIÓN

El objetivo de la revista *Berit Olam* es promover la producción y difusión de información científica a través de investigaciones de carácter bíblico-exegético, teológico-sistemático, histórico y pastoral. Todo investigador que desee colaborar con la revista debe considerar las siguientes instrucciones:

1. Todo artículo de investigación debe ser inédito y original. Se asume que las personas que han enviado sus trabajos y figuren como autores, han dado su conformidad para que el artículo sea publicado. El artículo debe ser enviado al e-mail: beritolam@upeu.edu.pe.

2. Los trabajos recibidos para su publicación están sometidos a referato, a cargo de miembros de la Sociedad Unionista de Honor e Investigación Teológica, asesores u otros expertos en la temática, según la especialidad u orientación del artículo. El sistema de arbitraje es anónimo, lo que garantiza la objetividad del juicio. Además se deben enviar los siguientes datos: filiación institucional del autor o autores, dirección completa, e-mail, orcid, y un currículum abreviado que incluya publicaciones, titulación académica, profesión y otros datos básicos que considere relevantes.

3. La extensión de los artículos debe oscilar entre un mínimo de 2.500 y un máximo de 10.000 palabras. Las recensiones bibliográficas no han de superar las 2.500 palabras. El consejo editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de manuscritos que sobrepasen tales límites.

4. Junto al trabajo, los autores deberán enviar: un resumen no mayor de 150 palabras, tanto en castellano como en inglés y 5 palabras claves que han de utilizarse como descriptores temáticos, las cuales deberán enviarse también en los dos idiomas.

5. *Berit Olam* usa una adaptación del estilo de referencias de la octava edición del manual de Turabian: Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations: Chicago Style for Students and Researchers*, 8va ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013). Las abreviaciones y algunos usos bíblicos particulares pueden ser encontrados en el manual de la SBL: Billie J. Collins, *The SBL Handbook of Style* (Atlanta, GA: SBL Press, 2014). Algunos modelos de referencias bibliográficas se encuentran en las siguientes páginas. El manual completo de referencias está disponible en los documentos adjuntos en la sección *Directrices para los autores/as*: https://revistas.upeu.edu.pe/index.php/r_berit/about/submissions#authorGuidelines.

6. Las referencias bíblicas en español deben seguir el modelo de la revista *Berit Olam*. Para las referencias bíblicas en inglés, véase Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 207-9.

Antiguo Testamento (AT)

Génesis	Gn	Eclesiástés	Ec
Éxodo	Éx	Cantares	Cnt
Levítico	Lv	Isaías	Is
Números	Nm	Jeremías	Jer
Deuteronomio	Dt	Lamentaciones	Lm
Josué	Jos	Ezequiel	Ez
Jueces	Jue	Daniel	Dn
Ruth	Rt	Oseas	Os
1 Samuel	1 S	Joel	Jl
2 Samuel	2 S	Amós	Am
1 Reyes	1 R	Abdías	Ab
2 Reyes	2 R	Jonás	Jon
1 Crónicas	1 Cr	Miqueas	Mi
2 Crónicas	2 Cr	Nahúm	Nah
Esdras	Esd	Habacuc	Hab
Nehemías	Neh	Sofonías	Sof
Ester	Est	Hageo	Hag
Job	Job	Zacarías	Zac
Salmos	Sal	Malaquías	Mal
Proverbios	Pr		

Nuevo Testamento (NT)

Mateo	Mt	1 Timoteo	1 Ti
Marcos	Mr	2 Timoteo	2 Ti
Lucas	Lc	Tito	Tit
Juan	Jn	Filemón	Flm
Hechos	Hch	Hebreos	Heb
Romanos	Ro	Santiago	Stg
1 Corintios	1 Co	1 Pedro	1 P
2 Corintios	2 Co	2 Pedro	2 P
Gálatas	Gá	1 Juan	1 Jn
Efesios	Ef	2 Juan	2 Jn
Filipenses	Fil	3 Juan	3 Jn
Colosenses	Col	Judas	Jud
1 Tesalonicenses	1 Ts	Apocalipsis	Ap
2 Tesalonicenses	2 Ts		

7. En caso de utilizar palabras en hebreo, arameo, griego o transliteraciones use fuentes unicode.

8. La redacción de citas textuales que sobrepasen las cuatro líneas, deben ser puestas en bloque sin el uso de comillas. Citas textuales con menos de cuatro líneas deben seguir el formato normal entre comillas. Las referencias y notas deben ser colocadas al pie de la página, en numeración correlativa en conformidad con los siguientes ejemplos:

Libros:

¹Paul Cilliers, *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems* (London: Routledge, 1998), 2.

Artículos:

²Gabriel Fackre, “The Revival of Systematic Theology”, *Interpretation* 5, n° 2 (1995): 230.

Libros colectivos:

³F. David Farnell, “Philosophical and Theological Bent of Historical Criticism”, en *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*, ed. Robert L. Thomas y F. David Farnell (Grand Rapids, MI: Kregel, 1998), 85-131.

Sitios en internet:

⁴J. Douglas Borthwick, The “Harp of Canaan”, <http://www.archive.org/details/harpofcanaanorse00bortuoft>, consultado el 28 de agosto de 2020.

9. A consideración del comité editorial, cada autor recibirá antes de la publicación final, pruebas tipográficas que deben ser examinadas dentro del plazo indicado por el editor para verificar citas, notas y gramática antes de la publicación de su trabajo.

