

DIOS, HOMBRE, Y SALVACIÓN

**UNA TEOLOGÍA
BÍBLICA**

Por
W. T. PURKISER, Ph.D.
RICHARD S. TAYLOR, Th.D.
WILLARD H. TAYLOR, Ph.D.

Versión Castellana de
HONORATO REZA

BEACON HILL PRESS OF KANSAS CITY
KANSAS CITY, MISSOURI, EE. UU. de AMÉRICA

Este libro apareció con el título en inglés: God, Man & Salvación y fue traducido al español por H. T. Reza. Las notas de pie fueron traducidas por José Pacheco.

Contenido

Proemio

Prefacio

Abreviaturas

Introducción

PRIMERA PARTE:

FUNDAMENTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. La Teología del Antiguo Testamento y la Revelación Divina

Sección 1: Creación y Pacto

2. Dios como Creador y Redentor
3. La Naturaleza del Hombre
4. El Origen del Pecado
5. El Pacto y el Culto

Sección 2: Devoción y Deber—el Lado Humano de la Salvación

6. La Ética del Antiguo Testamento
7. Conceptos Profundizantes del Pecado y del Sufrimiento Humano
8. Los Ángeles, Satanás, y la Vida Después de la Muerte

Sección 3: La Visión Profética

9. El Dios de los Profetas
10. La Piedad Personal en el Antiguo Testamento
11. La Esperanza Mesianica y la Escatología

SEGUNDA PARTE: EL NUEVO TESTAMENTO

Introducción

Sección 1: El Dios de Nuestra Salvación

12. El Conocimiento de Dios
13. El Creador y el Padre-Rey
14. El Espíritu Siervo

Sección 2: La Criatura de la Inquietud Salvadora de Dios

15. El Punto de Vista Novotestamentario del Hombre
16. El Hombre en Pecado
17. Una Corrupción Racial

Sección 3: Un Salvador, Cristo el Señor

18. El Testimonio de Jesús de Sí Mismo
19. Cuestiones Básicas en el Testimonio de la Iglesia Primitiva

- 20. La Encarnación
- 21. La Muerte, Resurrección y Ascensión de Cristo
- Sección 4: Salvación a Través de Cristo*
- 22. La Provisión de la Salvación
- 23. La Eficacia de la Muerte de Cristo
- 24. Gracia, Fe y Soberanía Divina
- 25. Un Nuevo Hombre en Cristo
- 26. Salvación y Santidad
- 27. La Santidad y el Espíritu Santo
- Sección 5: La Vida de un Pueblo Salvo*
- 28. Hacia la Madurez Cristiana
- 29. Hacia la Vida Ejemplar
- Sección 6: La Sociedad de los Salvos*
- 30. Descripciones de la Iglesia en el Nuevo Testamento
- 31. La Iglesia Como Comunidad Sacramental
- 32. La Iglesia Como una Comunidad Organizada
- Sección 7: El Futuro en la Historia de Salvación*
- 33. El Reino de Dios
- 34. La Segunda Venida de Cristo
- 35. El Régimen Eternal

Índices

Bibliografía

Proemio

Para los que reconocen la autoridad final de las Sagradas Escrituras, la teología bíblica es una disciplina esencial.

La teología bíblica aprovecha los resultados comprobados de la crítica textual e histórica y emplea los principios de la exégesis científica bíblica. Además, la teología bíblica evangélica refleja ciertas suposiciones supranaturalísticas: la realidad y propósito del Dios viviente, la deidad y naturaleza salvadora de Jesucristo, la deidad y el ministerio personal del Espíritu Santo, así como la inspiración total y unidad de las Santas Escrituras como la Palabra de Dios escrita.

Esta no es una obra de teología sistemática. Es sistemática en cuanto a su plan de organización, y por ello, toda teología sistemática futura necesariamente le será deudora; pero no intenta construir un sistema de pensamiento que trate sobre la cultura del siglo veinte como tal. Más bien se limita a la tarea preliminar de intentar responder a la pregunta, “¿Qué dicen las Escrituras?”

Siendo que la teología bíblica es obra de escritores humanos, este volumen naturalmente refleja las preferencias teológicas de sus autores. Esto resulta inevitable en cualquiera obra de esta naturaleza; todo teólogo tiene su punto de vista. Los doctores Westlake T. Purkiser, Richard S. Taylor y Willard H. Taylor, escriben desde la perspectiva general de la *wesleyana*. Son catedráticos de experiencia con una trayectoria combinada de más de 75 años en el salón de clase, en su mayor parte en el nivel post-graduado. Son eruditos reconocidos cuya autoridad deberá tomarse en cuenta por cualquier ministro o maestro de tradición *wesleyana*.

Esta es una presentación erudita de la revelación progresiva de Dios y de su propósito redentor según se encuentra en su forma preparatoria en el Antiguo Testamento y en su expresión perfecta en el Nuevo. A medida que usted transite por estas páginas, ha de examinarlo todo, retener lo bueno (1 Ti. 5:21).

Los autores de este tratado de pensamiento bíblico sostienen la doctrina de Juan Wesley de la perfección cristiana y encuentran en las Escrituras una develación progresiva de esta verdad. Para ellos, la obra redentora de Cristo, se expresa en la actividad santificadora del Espíritu que purifica el corazón de su inclinación pecadora, lo llena con el amor puro de Dios, y lo restaura a la imagen divina. Esta santidad es tanto gradual como instantánea, personal y social: se transmite al creyente por medio de una fe personal en Cristo y se experimenta en el compañerismo con su Cuerpo. Por lo demás, la perfección cristiana es teleológica: su expresión final espera el retorno de Jesucristo en gloria con la victoria concomitante del reino de Dios. Tal es la visión de los escritores de este estudio.

Me complace recomendar este volumen a ministros, maestros, y estudiantes serios de las Escrituras. Con toda verdad, es una mina de verdad bíblica a la que los pensadores *wesleyanos* le quedarán agradecidos. No sólo merece un lugar en los anaqueles de su biblioteca; también merece su estudio persistente y cuidadoso al buscar “dividir bien la palabra de verdad.”

—WILLIAM M. GREATHOUSE
Superintendente General
Iglesia del Nazareno

Prefacio

La mayor parte de nuestro siglo ha sido testigo de un notable interés continuo en captar y comprender el mensaje de la Biblia en su totalidad. Ciertamente que los estudios bíblicos del siglo diez y nueve fueron altamente críticos y en muchos sentidos improductivos en fe, pero los eruditos en el siglo veinte han provisto mayor confianza y totalidad en lo que respecta a sus resultados y esperanzas. Sin duda alguna, este cambio saludable fue producido por una reaserción profunda de la verdad de la revelación especial con su énfasis primordial sobre Cristo, la Palabra Viviente, durante las primeras décadas de este siglo. Un concepto elevado de Cristo siempre evoca un deseo fresco de explorar la Palabra escrita con la esperanza de ver más claramente su mensaje del poderoso acto de salvación de Dios en Cristo dentro del marco total del pensamiento y de la historia bíblica. No es de sorprender, entonces, que en años recientes se hayan publicado varias teologías bíblicas excelentes, siendo cada una de ellas un intento de captar el mensaje totalmente universal de la Biblia.

El presente volumen es producto de este movimiento. Si tiene derecho a ser publicado, la razón se encontrará en la entrega de sus autores al concepto *arminiano-wesleyano* de las Escrituras. Así que el lector descubrirá en sus páginas un esfuerzo honrado a expresar esta posición histórica. Este tratamiento, sin embargo, en ninguna manera pasa por alto los recursos abundantes de erudición existentes por todo lo largo y ancho de los puntos de vista de esta relación.

Esta es una teología bíblica, no una teología sistemática. En tanto que la teología sistemática desarrolla sus propias bases para obtener un concepto estructurado de la fe, la teología bíblica busca encontrar sus bases directrices en las Escrituras mismas. Procura presentar las afirmaciones de la fe bíblica de acuerdo a cualquier sistema discernible en las Escrituras mismas. La teología bíblica consiste en unir las verdades de proclamación que dan unidad a la Biblia y que constituyen el evangelio.

El tema de salvación evidente a través de este estudio, es el tema central de la Biblia. Dios, obrando en la historia, y más particular y maravillosamente en Cristo, ha provisto un camino de salvación para toda la humanidad.

Todo esto es obra preliminar para los teólogos sistemáticos. Hay preguntas numerosas que han de hacerse a este material bíblico y los estudiantes sistemáticos capaces lograrán confrontarse con ellas. Harán uso de todo recurso de pensamiento humano para ofrecer respuestas que ampliarán la comprensión del evangelio y de su propia existencia en el mundo por parte de la iglesia.

Además, esperamos que muchos estudiantes de la bendita Palabra de Dios—universitarios, seminaristas, predicadores, laicos y por qué no, también los teólogos—descubran nuevos derroteros que les conduzcan a una renovada exploración de la Biblia.

Al Dr. W. T. Purkiser, miembro del grupo de escritores, le debemos una palabra de agradecimiento por haber servido tan capazmente como nuestro coordinador editorial. El pasó incontables horas en correspondencia con nosotros, revisando el manuscrito y preparando la bibliografía así como el índice de asuntos. Expresamos también nuestras sentidas gracias al Dr. J. Fred Parker, editor de libros, por su manejo inteligente de todos los detalles de un volumen de esta magnitud y naturaleza y por las horas de trabajo tedioso en la preparación del manuscrito para su publicación; Además de estas dos personas, recordamos con agradecimiento a los estudiantes y secretarías que ayudaron a revisar las referencias y a escribir en máquina los borradores de varios capítulos.

Que el Dios de toda gracia, quien con todo amor nos proveyó salvación en su Hijo Jesucristo, se digne poner su bendición sobre nuestro esfuerzo en expresar el significado de esta salvación gloriosa.

—WILLIAM H. TAYLOR

Prefacio a la Edición Española

La traducción de *Dios, hombre, y salvación* es la obra del doctor H. T. Reza, persona ampliamente conocida en los países de habla castellana como predicador del evangelio, erudito, administrador y traductor. Por muchos años fue el director de Publicaciones Internacionales.

Publicamos esta obra de teología bíblica con el deseo sincero, y la oración, de que provea una estructura bíblica de teología que capacite al predicador y al maestro a proclamar el evangelio con autoridad, gracias a su conocimiento, al que estas páginas hayan contribuido, de la estructura de la teología de las Escrituras.

Esperamos que esta obra sea usada en muchas aulas para la preparación de ministros del evangelio

—LOS EDITORES

Introducción

La Naturaleza y Alcance de la Teología Bíblica

Teología, en su más sencilla acepción, es nuestro intento humano a pensar clara y correctamente acerca de Dios. Es el estudio de formas de organizar y comunicar la idea acerca de Dios y del orden creado. No hay mayor desafío para la mente que el reflexionar sobre el significado de la religión y de las Escrituras.

El que la teología con frecuencia parezca abstracta y sin importancia, es más bien falta de los teólogos que de la materia misma. La mayoría de las interrogaciones de la vida son básicamente cuestiones teológicas. No hay persona, religiosa o no, que escape la necesidad de confrontar los problemas de la fuente y naturaleza de la realidad y el significado y destino de la vida.

No es posible exagerar la importancia de la teología cristiana. La teología no es opcional con la Iglesia. Es negocio de todo cristiano. William Hordern escribe: “La iglesia que proclama no tener teología está, de hecho, escondiendo para ella misma las premisas teológicas por las cuales vive y como resultado, falla en ponerlas bajo la luz del escrutinio.”¹ Esto resulta en una “teología popular” en que se sostienen ideas contradictorias sin reconocer su incompatibilidad real. Necesitamos un nuevo descubrimiento de la “teologianidad de todos los creyentes.”² La cura para una teología pobre no es no teología sino una mejor teología. Si la teología ha de cumplir su función adecuada, no más debe considerarse como el monopolio de los expertos.

“El esfuerzo de ser cristianos en la práctica sin saber lo que es el cristianismo siempre fracasa”, dice A. W. Tozer. “El cristiano verdadero debe ser, y de hecho lo es, un teólogo. Debe estar al tanto, al menos, de algo de la riqueza de verdad revelada en las Sagradas Escrituras. Y debe saberlo con suficiente claridad para declarar y defender lo que dice. Y lo que puede declararse y defenderse se llama credo.”³

La siempre presente tarea de la iglesia es interpretar su fe ante el mundo contemporáneo. Para hacerlo, requiere una comprensión de lo que es esencial a la fe así como lo que es incidental. El fracaso en este punto no sólo desnivela la piedad personal; confunde la proclamación del evangelio ante el mundo.

I. LA ESTRUCTURA LÓGICA DE LA TEOLOGÍA

Mas, ¿qué es exactamente teología? El vocablo mismo nos señala su significado. Se deriva de dos vocablos griegos — *Theos*, “Dios”, y *logos*, palabra, o “discurso razonado.” *Logos* es la raíz de donde tomamos la palabra *lógica* o *lógico*. La encontramos en el sufijo “-logía”, al nombrar las varias ramas del pensamiento humano. En cada caso, “-logía” significa la aplicación de principios de pensamiento lógico a algún asunto o materia particular.

Por ejemplo, la geología es la aplicación de principios de pensamiento lógico a hechos observados de *geos*, o tierra. La antropología es la aplicación de principios de pensamiento lógico a hechos observados acerca del *anthropos*, hombre. La psicología es la aplicación de principios de pensamiento lógico a las observaciones acerca de la *psyche*, literalmente el alma, o el yo “del alma.” Sociología es la aplicación de principios de pensamiento lógico a las observaciones acerca del *socius*, la sociedad. Y así continúa la lista de varias ciencias a medida que ellas se especializan más y más.

Una tradición clásica habla de la teología como “la Reina de las Ciencias.”⁴ Usando el término “*ciencia*” en relación a la teología puede ayudarnos si no la llevamos al extremo. Así como cada una de las ciencias es el resultado de aplicar principios de pensamiento correcto a una materia definida, la teología es la aplicación de principios de pensamiento lógico a la verdad acerca de *Theos*, Dios.

A. Hechos e Interpretación

Además de su nombre, hay otro punto de semejanza entre la teología y las varias ciencias. Toda ciencia es el resultado de dos procesos de la mente: observación e interpretación. El aprendizaje principia con la observación. De allí sigue la interpretación, captando relaciones y significados. Después vuelve a más observación para verificar o establecer las relaciones y significados que ha formulado.

La tarea de toda ciencia es buscar aquellos principios, leyes, teorías o hipótesis que unifiquen, integren e interpreten los hechos separados y los fenómenos de su materia particular. Toda área de investigación incluye una gran cantidad de

fenómenos separados o discretos, hechos, eventos y objetos. Muchos “hechos” parecen contradictorios. Abunda la paradoja. La tarea del científico consiste en unificar, interpretar y describir este cúmulo de hechos con frecuencia sorprendentes, en sus modelos coherentes de explicación. El profesor C. A. Coulson, un físico teórico, escribe que “la verdad científica significa coherencia en un modelo que se reconoce como significativo y sensible.”⁵

Hemos mencionado que el pensamiento incluye tanto observación como interpretación. Pero estos no son procesos rígidamente separados. A medida que el pensamiento cambia de observación a interpretación, los lógicos nos hablan de “inducción.” Y cuando el pensamiento de interpretación o generalización regresa a la mayor observación, los lógicos hablan de “deducción.” Pero cualquier proceso de búsqueda de la verdad incluye ambos cambios, inducción y deducción. Los hechos se observan, se hace una generalización por inducción; esa generalización se usa como teoría o hipótesis, y sus consecuencias se predicen por deducción. Sólo así puede probarse, ya sea verificándose o revisándose.

Cuando principia la observación, emergen los patrones de relación y significado. Estos patrones o modelos adelantan el estudio tanto en la selección como en la interpretación de datos. Cuando los datos son complejos, pueden sostenerse diferentes teorías por observadores diferentes. Con frecuencia estas teorías se suceden una a la otra, a medida que se prueban primero una y después la otra poniéndolas a un lado. La historia de la ciencia es en su mayor parte la historia de hipótesis revisadas y descartadas. En algunos casos como—por ejemplo, en las teorías de la naturaleza de la luz —ciertas hipótesis conflictivas pueden permanecer lado a lado pues cada una sirve para explicar una porción de los datos.

Como comparación, los hechos de la religión (en que las Escrituras proveen una gran fuente de datos) se unifican e interpretan en la teología. “Teología es la exhibición de los hechos de la Escritura en su orden propio y en su relación con los principios de verdades generales envueltas en los hechos mismos, y que saturan y armonizan el todo.”⁶ La teología cristiana es “la Iglesia reflexionando, bajo la dirección del Espíritu Santo, sobre la Palabra dada por Dios a ella.”⁷ “Teología es la ciencia del cristianismo; mucho de lo que erróneamente se llama teología es sólo adivinación psicológica que sólo se puede verificar por la experiencia. La teología cristiana es la exposición ordenada de las certidumbres de la revelación.”⁸

Así como sucede, en menor grado, con otras ciencias que tratan con datos complejos, los hechos de la religión han producido formas diferentes de interpretación. Son estos las “escuelas” o “sistemas” de teología como en el proceso teológico del catolicismo, el luteranismo, el calvinismo, el arminianismo, y la neoortodoxia. Cada uno de estos modelos, en cierto grado, controla la selección y la interpretación de datos para los adeptos suyos.

B. Objetividad en Teología

Harold O. J. Brown, para mencionar sólo uno, argüía que no se puede considerar propiamente a la teología como una “ciencia.” Brown señala que la ciencia demanda objetividad o imparcialidad de parte de los que la practican. La teología, por el otro lado, debe practicarse por quienes se han entregado a Dios acerca de quien piensan y escriben o por quienes se rebelan contra El.⁹

Se concede un tanto de verdad a esta posición. Sin embargo, objetividad no necesariamente significa falta de entrega o falta de interés. Significa responsabilidad hacia los datos, la sujeción de la teoría al hecho. En este sentido el teólogo puede ser tan objetivo como el químico o el biólogo. Es aquí donde las palabras de precaución de Mildred Bangs Wynkoop resultan apropiadas:

La naturaleza quedará oculta del científico que rehúsa ser enseñado por la naturaleza. La naturaleza es, antes que nada, y siempre, el amor que demanda servicio antes de que ella se someta a la voluntad del científico. Este principio tiene validez para la teología y para las Escrituras. Todos nosotros, calvinistas y wesleyanos, hemos de distinguir cuidadosa y honradamente entre la Palabra de Dios y las opiniones e interpretaciones con que la tratamos.¹⁰

Aunque se acepta que ninguna teoría es tan segura como los datos en que descansa, es tanto lógica como psicológicamente imposible operar aparte de ciertos principios ordenados de interpretación general. Es aquí donde descansa la necesidad de la teología y la importancia de encontrar el mejor cuadro de referencia o modelo de doctrina dentro del cual tratar los hechos de la vida religiosa y las declaraciones de las Escrituras.

II. LAS FUENTES DE TEOLOGÍA

Es posible describir tipos de teología en formas diferentes. H. Orton Wiley divide la “teología en general” en teología cristiana y teología étnica. Subdivide la teología cristiana en Exegética, Histórica, Sistemática y Práctica.¹¹

Una clasificación útil distingue los tipos de teología de acuerdo a sus fuentes de información y al principio que rige el arreglo de sus materiales, como en las siguientes divisiones:

A. Teología Natural

La “teología natural” busca sus datos en la observación de la naturaleza, las tendencias religiosas en la humanidad, y la historia, sicología y sociología de la religión. Depende en la filosofía del teísmo y el uso del razonamiento metafísico para llegar al conocimiento de Dios. Este es generalmente el tipo de teología que se encuentra en la apologética como primer paso importante en las evidencias cristianas. Los preámbulos de la *Suma Theologica* de Tomás de Aquino, “La Analogía de la Religión, Natural y Revelada, a la Constitución y Curso de la Naturaleza” (*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*) del obispo Joseph Butler, y la obra monumental de William Temple “Naturaleza, Hombre y Dios” (*Nature, Man, and God*) son ejemplos clásicos de teología natural.

No hay teología natural escrita que sea “pura” para quienes han sido nutridos en la tradición cristiana. La influencia de la tradición y de las Escrituras es inescapable. No obstante, al grado en que el razonamiento principia con los datos suplidos por la naturaleza— ya sea naturaleza física o psicológica—y de allí trabaja sin referencia consciente a la Biblia o a los credos históricos, el resultado puede con cierta corrección describirse como teología natural.

El rechazo neoortodoxo de la teología natural es bien conocido. La teología natural generalmente se convierte en humanismo. Su Dios, excepto por su poder, bien pudiera ser creado a la imagen del hombre. Su función es de preparación. En el mejor de los casos puede servir como “ayo” para dirigir la mente hacia Cristo. En el peor de los casos bien puede ser una piedra de tropiezo en aceptar una teología revelacional correcta.

B. Teología Sistemática

Un segundo tipo importante de teología es la teología sistemática o dogmática. Este es el tipo conocido más bien con el término genérico de teología. Sus fuentes de información incluyen las Escrituras, los grandes credos de la iglesia, las observaciones de la vida religiosa y de las instituciones dentro del marco de la iglesia, y la sicología de la experiencia cristiana y de la adoración.

Los sistemas dominantes de la teología en el cristianismo han sido o sistemáticos o dogmáticos. El catolicismo, el luteranismo, el calvinismo y el arminianismo son sistemas históricos que provienen de una variedad de fuentes accesibles. Cada uno de estos sistemas apela a las Escrituras como su fuente primaria de información. Pero cada sistema acepta también información en varias formas y énfasis de los credos, las tradiciones y la vida y experiencia de la iglesia.

C. Teología Bíblica

La teología bíblica es el tercer tipo mayor de formulación teológica. En un sentido amplio, toda teología que sinceramente intenta ser fiel al contenido de las Escrituras, puede llamarse “bíblica.”

Sin embargo, recientemente ha aparecido un vocablo más especializado para teología bíblica. Este es un esfuerzo serio por descubrir de primera mano lo que los escritores bíblicos querían decir con lo que expresaron—en contraste con lo que se ha dado por hecho que ellos quisieron decir. La teología bíblica en este sentido se enfoca más exclusivamente sobre la información que dan las Escrituras—los eventos, declaraciones y enseñanzas mencionados en la Biblia.

La Biblia en sí no es teología, aunque provee materiales sobre los cuales puede formarse la teología. La teología es la respuesta de la Iglesia a la revelación dada en las Escrituras. Esta revelación se da por medio del relato histórico, las expresiones proféticas y apostólicas, por la devoción y oración descritas en la poesía y el salmo, por la meditación sobre la vida como en los escritos de la Sabiduría por el oráculo (palabras directas y atribuidas a Dios) y supremacía en la vida, enseñanzas y muerte expiatoria y resurrección de Jesucristo.

Muchas declaraciones en la Biblia, de hecho, representan afirmaciones teológicas de primera clase. La reflexión de los salmistas y profetas sobre la historia de Israel, las enseñanzas de Jesús y los escritos didácticos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento son verdadera teología; son ejemplos de las primeras fases esenciales en la generalización. La teología bíblica toma éstos como su información—los “hechos” con los que opera—así como la información desde el marco histórico en que se relacionan.

La tarea de la teología bíblica, como Geoffrey W. Bromiley la condensa, consiste en “interpretar las expresiones detalladas y libros de la Biblia basándose en su propio trasfondo y presuposiciones antes que en los que provienen de otras fuentes.”¹² La ejecución de esta tarea requiere estudios cuidadosos de términos que son fundamentales a la exégesis teológica de las Escrituras. También se requiere un sentido de contexto histórico y la significación de historia por teología. Una de las ventajas más reales y prácticas de la teología bíblica ha sido un nuevo reconocimiento de la unidad de las Escrituras dentro de su conocida diversidad. El contexto indispensable de todo narrativo y aserción Escritural es toda la Biblia misma.

Así pues, la teología bíblica es el intento de presentar sistemáticamente las afirmaciones de la fe en la Biblia. Su sistema no es el de teología “sistemática” sino el que resulta de una revelación en desarrollo en la Biblia. Procura seguir los modelos de significado inherentes en las Escrituras mismas.

Myron S. Augsburger nos recuerda que la “teología bíblica como disciplina se sitúa entre lo sistemático y lo exegético.”¹³ No sustituye a la teología sistemática, pero es una preparación para ella. “Procura reunir el contenido de la revelación en forma bíblica.”¹⁴ La exégesis está interesada en descubrir la verdad de la revelación bíblica en sus partes. La teología sistemática intenta reunir el contenido de la revelación y presentarla en forma lógica. “La teología bíblica se ubica entre ambas procurando relatar las partes bíblicas en tal forma que vayan de acuerdo con el contenido total de la expresión bíblica.”¹⁵

Chester Lehman compara también la teología bíblica con la sistemática: “La teología bíblica examina el proceso de la revelación de la Palabra de Dios al hombre. Está interesada en el modo, el proceso, el progreso y el contenido de la revelación divina. La teología sistemática, por el otro lado, ve el total de la revelación de Dios, busca sistematizar estas enseñanzas, y dar una presentación lógica de ellas en forma doctrinal.”¹⁶

D. La Teología Bíblica Es Básica

Se da por hecho que hay una interacción entre los tipos principales de teología. No obstante, la teología bíblica tiene una reclamación correcta a la primacía en los círculos evangélicos. Virtualmente, todas las organizaciones protestantes afirman que la Biblia es su única Regla de fe y práctica. La teología bíblica es un intento a tomar seriamente esta afirmación—sostener credos, instituciones y sistemas de interpretación hasta lo último como fuente de verdad en las Escrituras.

Robert C. Dentan ha identificado dos valores de la teología bíblica en relación a la teología sistemática:

1. La teología bíblica “provee los materiales básicos para la teología sistemática.” Aunque la teología sistemática agrega a su caudal, materiales de información tomados de la teología natural, de los credos cristianos y de la historia de la experiencia cristiana, debe hallar, aun así, su fuente primaria en la Biblia si es que ha de llamarse verdaderamente teología cristiana. La mejor manera de conseguir la información bíblica es por el estudio comprehensivo de las dos ideas religiosas del Antiguo y Nuevo Testamentos, antes que buscando el sostener ideas de otras fuentes por las citas de textos de prueba bíblica específicos.

2. La teología bíblica “provee una norma para la teología sistemática... por la cual pueden juzgarse los desarrollos teológicos posteriores.” La teología bíblica puede servir como punto de contacto por el cual pueden evaluarse las formulaciones de la teología sistemática. La teología, cortada de sus raíces bíblicas, siempre tiende a convertirse en subjetiva y en criatura antes que en el crítico de sus tiempos.¹⁷

Edmond Jacob escribió: “Si [la dogmática] desea permanecer cristiana siempre, tendrá que hacer nuevas evaluaciones de sus declaraciones comparándolas con la información bíblica esencial, la elucidación de la cual es precisamente tarea de la teología bíblica, ella misma basada en una exégesis bien fundada.”¹⁸ Supliendo su material primo y definiendo los límites de la teología sistemática, la teología bíblica ayuda a preservar la dogmática de “caer en un subjetivismo en que el poder esencial se sacrifique en favor de lo secundario.”¹⁹

Esta necesidad se ha reconocido por mucho tiempo. Antes del desarrollo del “movimiento de la teología bíblica” de nuestro día, Olin A. Curtis buscó una “legítima teología bíblica” como base para la teología sistemática. Dijo, “Quiero decir algo más allá de las obras fragmentarias que con frecuencia se publican con el nombre de teología bíblica. Toda la Biblia debe ser captada filosóficamente como una unidad cristiana que se manifieste en variedad. Cuando esto se haga, habrá un centro para la Biblia; y sin duda este centro es la muerte de nuestro Señor.”²⁰

III. VARIEDADES Y TENDENCIAS EN LA TEOLOGÍA BÍBLICA

El término *teología bíblica* se ha usado en un sentido amplio para describir cualquiera formulación teológica que

recalque las Escrituras como su mayor Fuente de información. Tal uso ocurre primero en la mitad del siglo diez y siete en la “Teología Sistemática” de Calovio.²¹ En los siglos diez y siete y diez y ocho el término *teología bíblica* se usó principalmente en Alemania para describir obras que sostienen a la vez que critican la ortodoxia tradicional. El siglo diez y nueve, también, de manera particular en Alemania, fue testigo del desarrollo de la escuela *Religionsgeschichte* en que la teología bíblica, especialmente del Antiguo Testamento, se convirtió en un estudio de la historia de la religión de Israel.

A. En Énfasis Teológico

La tensión entre los intereses históricos y teológicos continuó hasta el siglo veinte y todavía no se ha resuelto completamente. A medida que se pone énfasis en *teología* de la *teología bíblica*, la disciplina tiende a conformarse a la definición de la teología del Antiguo Testamento que hace Dentan: “Aquella disciplina teológica cristiana que trata de las ideas religiosas del Antiguo Testamento *sistemáticamente*, i.e., no desde el punto de vista del desarrollo histórico, sino del que tiene que ver con la unidad estructural de la religión del Antiguo Testamento y que rinde pleitesía debida a la relación histórica e ideológica de esa religión a la religión del Nuevo Testamento.”²²

El resultado es una estructuración del material de modelo después de las divisiones tradicionales de la teología sistemática: Dios, hombre, pecado y salvación. Además de Dentan, tal arreglo de materiales o una modificación de ellos recibe el apoyo de Otto J. Baab, Millar Burrows, A. B. Davidson, Albert Gelin, Gustav Oehler, J. Barton Payne, Hermann Schultz, C. Ryder Smith y Norman Snaith.

B. El Énfasis Bíblico

Por el otro lado, cuando se pone énfasis en lo *bíblico* de *teología bíblica*, el resultado es un conglomerado de materiales que buscan exponer la verdad acerca de Dios, el hombre y la redención en una serie de eventos históricos o “momentos” interpretados proféticamente. Se pone un énfasis fuerte en el desarrollo histórico. Representantes de esta tendencia en teología del Antiguo Testamento son Walter Eichrodt, Edmond Jacob, Ludwig Kohler, Edmund Clowney, H. H. Rowley, J. N. Schofield, George Ernest Wright, Gerhard von Rad; y en el Nuevo Testamento, Archibald Hunter.

Escritores en ambos grupos han intentado resolver la tensión entre el tratamiento bíblico y el teológico, mas sin ningún éxito conspicuo. O se sacrifica la unidad lógica, o se hace a un lado el conglomerado básico histórico de materiales en las Escrituras mismas. Todo intento por resolver la tensión resultará en un compromiso que para algunos no será permanentemente satisfactorio. La teología bíblica siempre debe luchar por ser bíblica y teológica.

C. Características de la Teología Bíblica

La teología bíblica, obviamente, no se puede definir fácilmente. Es la aplicación de principios de pensamiento lógico, tanto inductivo como deductivo, a las declaraciones, hechos, datos y eventos de las Escrituras considerados en su contexto histórico para fines de desarrollar modelos comprensivos de interpretación.

Brevard S. Childs, quien critica acremente los progresos hasta hoy de la teología bíblica, da una lista de cinco características principales de la disciplina:

1. Está marcada por el redescubrimiento de la dimensión teológica en la Biblia. En esto, es una reacción contra una maceración analítica excesiva de las Escrituras. Los estudios bíblicos han tenido la tendencia de ser más y más técnicos, interesados más y más en las abstracciones y en nimiedades espiritualmente estériles. La floresta se perdió entre los árboles, el mensaje se perdió entre la mecánica de su transmisión. La teología bíblica procura captar el mensaje de toda la Biblia a la vez que reconocer la iluminación que pueda derivarse de la exégesis gramatical o la mecánica de la erudición textual.
2. Hay un énfasis en la “unidad dentro de la diversidad” que se encuentra en la Biblia entera. Esto se aplica tanto a la unidad de cada uno de los Testamentos mayores y la verdad común que une los dos Testamentos en un solo Libro.
3. La revelación de Dios se sitúa en su contexto histórico. En sus fases iniciales, la revelación es verídica, pero incompleta. Sus fases posteriores presuponen las primeras.
4. Hay un reconocimiento creciente del punto de vista mundial bíblico o hebreo de las Escrituras, para diferenciarlo del punto de vista mundial helenista o griego.
5. Hay un reconocimiento de lo distintivo de la Biblia—su contraste con su medio ambiente.²³

Childs dice al comentar sobre la escena presente en los estudios bíblicos: “El peligro es agudo de que las disciplinas

bíblicas sean fragmentadas otra vez. Se necesita una disciplina que intente retener y desarrollar un cuadro del todo y que sea responsable de sintetizar así como de analizar.”²⁴

IV. LA HISTORIA EN LA TEOLOGÍA BÍBLICA

Dos de las características de la teología bíblica mencionadas por Childs merecen consideración adicional. Una es el sentido fuerte del contexto histórico de la revelación en las Escrituras. G. Ernest Wright prueba su punto así:

La Biblia, a diferencia de otra literatura religiosa del mundo, no está centrada en una serie de enseñanzas moral, espiritual y litúrgica, sino en la historia de un pueblo que vivió en un determinado tiempo y lugar. El hombre bíblico aprendió a confesar su fe diciendo la historia de lo que le había pasado a su pueblo y viendo dentro de todo ello la mano de Dios. La fe bíblica es el conocimiento del significado de la vida a la luz de lo que Dios hizo un marco histórico particular. Así que la Biblia no puede entenderse a menos de que la historia que relata se tome en serio. El conocimiento de la historia bíblica es esencial a la comprensión de la fe bíblica.²⁵

El teólogo bíblico toma muy en cuenta que en las Escrituras hebreas, los libros que se conocen como “Los Primeros Profetas” (Josué a Ester) son de hecho históricos en su contenido. Hay también importantes secciones históricas en la ley (nuestro Pentateuco) y en “los profetas posteriores” (a los que llamamos profetas menores y profetas mayores). Dios habla a su pueblo por medio de la historia. En la Biblia, historia es, en un sentido muy literal, “su relato.” Lo que fue real en la Encarnación—“El Verbo hecho carne”—se simbolizó en el “encarnamiento” de la Palabra de Dios en los eventos históricos concretos del Antiguo Testamento.

Edmund Clowney arguye que las divisiones de la teología bíblica deben ser los períodos históricos de redención—Creación, la Caída, el Diluvio, el llamamiento de Abraham, el Exodo y la venida de Cristo. Declara: “La comprensión más fructífera de la teología bíblica es la que reconoce tanto el carácter histórico y progresivo de la revelación como la unidad del consejo divino que declara. Su interés no es exclusivamente teológico porque entonces la historia del proceso revelatorio sería comparativamente incidental. Ni tampoco su interés es exclusivamente histórico.”²⁶

La teología bíblica es la interpretación de los actos poderosos de Dios de castigo y salvación, preparando al Señor Jesucristo para su muerte, resurrección y exaltación y culminando en estas experiencias—tal como se entiende en el contexto histórico de la comunidad redentora o pacto de la comunidad.

Es importante notar que la historia sola no es revelación. Es historia como la interpretaron los profetas y apóstoles cuyas palabras son “inspiradas por Dios” (2 Ti. 3:16) lo que hace que Dios sea conocido al hombre. Dios, como Kenneth Kantzer incisivamente escribió, no es un “sordomudo” actuando su papel, mas sin poder hablar.²⁷ El actúa y habla, y parte de su palabra es a través de la interpretación de la historia sagrada por hombres inspirados. “Los sucesos históricos y su interpretación, la obra y la Palabra de Dios como su comentario, constituyen el evento bíblico.”²⁸

V. LA UNIDAD DE LA BIBLIA

Una segunda característica que necesita tratamiento adicional es la convicción creciente de que la Biblia es un Libro—que exhibe unidad dentro de su diversidad. La Biblia es legítimamente, la Palabra, no muchas palabras.²⁹ C. Ryder Smith escribe:

En la última porción del siglo pasado, y en la primera parte de éste, los estudiantes de la teología bíblica tendían a concentrarse en la doctrina de cada nuevo escritor o clase de escritores dentro de la Biblia misma. En ese tiempo esto era de valor a la vez que deseable. Sin embargo, pronto llevó hacia un énfasis sobre las diferencias en la Biblia misma antes que sobre la unidad de la enseñanza bíblica. Más recientemente se ha reconocido que la teología bíblica es una unidad orgánica, principiando, aunque imperfectamente, en el Antiguo Testamento, y alcanzando su totalidad completa en el Nuevo.³⁰

Robert Dentan agrega: “Para La fe cristiana, la conexión del Antiguo Testamento con el Nuevo, es integral y orgánica, de manera que los dos juntos forman una unidad indisoluble, siendo el uno el complemento necesario y cumplimiento del

otro.”³¹

Se sobreentiende que existe una continuidad y una discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos. El estudio de este problema de la relación entre los Testamentos ha sido intenso, especialmente, como hemos hecho notar, desde la resurgencia de la teología bíblica.

Las rúbricas de promesa y cumplimiento de la salvación, parecen ofrecer la mejor solución a la cuestión de continuidad: el Antiguo es promesa; el Nuevo es cumplimiento. Nunca podemos divorciar el Nuevo del Antiguo. La tragedia de tal acto se ve claramente en el intento de Marciano en la segunda centuria (ca. A.D. 140) quien rechazó totalmente el Antiguo Testamento y aun aseguró que sólo 10 epístolas de Pablo (rechazando las pastorales) y un mutilado evangelio de Lucas eran aceptables para instruir en la senda cristiana.

Lo incompleto de la revelación primera en el Antiguo Testamento no constituye un error. Preparación y cumplimiento son distintos, pero no opuestos. “Cumplir” no es contradecir. Cuando Jesús usó la fórmula, “Oísteis que fue dicho... mas yo os digo,” hablaba en sentido de ensanchar y profundizar, no de revocar o negar. “Para el niño el principio y fin de la aritmética es que dos y dos son cuatro. El matemático ve más allá de eso, pero dos y dos son cuatro también para él con la misma validez incondicional como lo es para el niño.”³²

Hay dos errores posibles respecto a la relación del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Uno es la herejía de Marciano que acabamos de mencionar: el separar tan completamente los dos como situarlos en oposición mutua. El otro es el de leer el Nuevo Testamento como si fuera tan completamente el Antiguo Testamento, hasta oscurecer la progresión de la revelación a través de toda la Biblia y aun la autoridad final de Cristo. Hermann Schultz pronto captó la relación esencial del Antiguo Testamento y del Nuevo cuando escribió:

Resulta perfectamente claro que nadie puede exponer la teología del Nuevo Testamento sin un conocimiento completo de la teología del Antiguo Testamento. Pero no es menos verdad que quien no comprende completamente la teología del Nuevo Testamento, no puede menos que captar solo una vista unilateral de la teología del Antiguo Testamento. Quien no conoce el destino, fallará en comprender las curvas del camino. Para quien no ha visto el fruto, mucho de lo que es pétalo y botón será sólo un crucigrama.³³

“El Antiguo Testamento,” escribió A. B. Davidson, “debe leerse por nosotros a la luz del fin, y... al enmarcar la teología del Antiguo Testamento hemos de tener en mente el Nuevo Testamento que lo completa.”³⁴

Emil Brunner usa dos veces una analogía brillante para ilustrar la unidad de las Escrituras: “El Antiguo Testamento se relaciona al Nuevo Testamento como el principio de una frase a su fin. Sólo toda la frase, con principio y fin, hace sentido.”³⁵ “Así como una frase tiene muchas palabras, pero sólo un significado, la revelación de Dios en la Escritura, en el Antiguo y el Nuevo Testamentos, en la ley y en el evangelio, tiene un significado: Jesucristo... tartamudeando o con claridad, todos los libros de la Biblia deletrean este nombre: por un lado nos instruyen prospectivamente; por el otro, retrospectivamente, en este hecho significativo de la encarnación.”³⁶

Se ha notado más claramente en recientes estudios bíblicos que el Nuevo Testamento no ha de leerse como un libro helénico resultado de una filosofía y cultura griega clásica. Su lenguaje es el griego, pero su punto de vista es hebreo. Norman Snaith escribió: “El Antiguo Testamento es el fundamento del Nuevo. El mensaje del Nuevo Testamento es de tradición hebrea en contraposición a la tradición griega. Nuestros tutores hacia Cristo son Moisés y los Profetas, no Platón ni las academias.”³⁷

Un importante documento titulado, “Principios Guiadores para la Interpretación de la Biblia” (*Guiding Principles for the Interpretation of the Bible*) se formuló por una conferencia de estudio ecuménica en Oxford en 1949. Dos estudios se relacionan con la unidad de la Biblia:

Se acuerda que el centro y meta de toda la Biblia es Jesucristo. Esto da a los dos Testamentos una perspectiva en que se ve a Jesucristo como el cumplimiento y el fin de la ley...

Se acuerda que la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamentos no ha de encontrarse en algún desarrollo naturalístico, o en alguna identidad estática, sino en la continua actividad redentora de Dios en la historia de un pueblo, alcanzando su

cumplimiento en Cristo.

Por tanto, es de importancia decisiva para el método hermenéutico, interpretar el Antiguo Testamento a la luz de la revelación total en la persona de Jesucristo, el Verbo encarnado de Dios, de donde origina la fe trinitaria total de la Iglesia.³⁸

En forma similar, Ryder Smith hace notar que los escritores del

Nuevo Testamento dan por hecho que sus lectores interpretan sus palabras en el sentido contemporáneo, y sólo el estudio del Antiguo Testamento revela esto. Como quiera que sea, los capítulos del Antiguo Testamento sólo preparan el camino para la discusión del Nuevo Testamento y su enseñanza. Para los cristianos esto es final.³⁹

La unidad de la Biblia puede verse en una variedad de formas. El concepto de Dios—Yahweh del Antiguo Testamento como el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo en el Nuevo—es una base de unidad. La relación entre preparación y cumplimiento es otra. “El pacto”—el nuevo y el viejo—es el concepto unificador. La Biblia toda es el contexto dentro del cual ha de entenderse cada parte. Hay una unidad de tema al través de la Biblia: Dios y el hombre en la salvación. El Antiguo Testamento debe verse “sobre la base hacia la que llevó, así como aquélla de donde provino.”⁴⁰ El significado de la Carta Magna no queda exhausto en un estudio de Juan el rey, “como no ha de hallarse el significado total de la invención de la rueda en el primer vehículo primitivo en que se usó.”⁴¹ Así como las ideas e inventos tienen significado más allá de la intención inmediata de sus creadores, “las ideas espirituales dadas a los hombres por conducto de los líderes de Israel, y que fueron entronadas en el Antiguo Testamento, tenían una vida que se extendió hasta el Nuevo Testamento y hasta el judaísmo post bíblico.”⁴²

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹*New Directions in Theology Today* (Filadelfia: The Westminster Press, 1966), 1:138.

²*Ibid.*

³*That Incredible Christian* (Harrisburg, Pa.: Christian Publications, Inc., 1964), pp. 22-23.

⁴Véase H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), 1:14-15.

⁵C. A. Coulson, *Science and Christian Belief* (Chapel Hill, N. C.: The University of North Carolina Press, 1955), p. 49. Cf.: William G. Pollard, *Science and Faith: Twin Mysteries* (Nueva York: Thomas Nelson, Inc., 1970) para una descripción científica de desarrollo de hipótesis.

⁶Charles Hodge; citado por H. Orton Wiley en *Christian Theology*, 1:15.

⁷John Huxtable, *The Bible Says* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1962), p. 112.

⁸Oswald Chambers, *He Shall Glorify Me: Talks on the Holy Spirit and Other Themes* (Londres: Simpkin Marshall, Ltd., 1949 reimpresión), p. 146.

⁹Harold O. J. Brown, *The Protest of a Troubled Protestant* (New Rochelle, N. Y.: Arlington House, 1969), pp. 15-28. Cf. Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (Nueva York: Oxford University Press, 1964), p. 337.

¹⁰Mildred Bangs Wynkoop. *Bases teológicas de Arminio y Wesley* (Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 1972), p. 89.

¹¹*Christian Theology*, 1:24.

¹²“Biblical Theology”, *Baker's Dictionary of Theology*. Everett F. Harrison, ed. (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1960), p. 95.

¹³Chester K. Lehman, “Introduction”, *Biblical Theology* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1971), p. 11. (Introducción escrita por Augsburg).

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*

¹⁶*Ibid.*, p. 37.

¹⁷Robert C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology* (Nueva York: The Seabury Press, 1963 edición revisada), pp. 102-103.

¹⁸Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament* (Nueva York: Harper and Brothers, 1958), p. 31.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*The Christian Faith* (Nueva York: Methodist Book Concern, 1903), p. 185.

²¹Dentan, *Preface to OT Theology*, p. 15.

²²*Ibid.*, pp. 94-95.

²³*Biblical Theology in Crisis* (Filadelfia: The Westminster Press, 1970), pp. 32-50.

²⁴*Ibid.*, p. 92. Cf. también con Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972).

²⁵*Biblical Archaeology*, edición abreviada (Filadelfia: The Westminster Press, 1960), p. ix.

²⁶*Preaching and Biblical Theology* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1961), pp. 16-17.

²⁷*Bibliotheca Sacra*, vol. 115, núm. 459 (Julio de 1958), p. 225.

²⁸G. Ernest Wright, *The Old Testament and Theology* (Nueva York: Harper and Row, Publishers, 1969), p. 44.

²⁹Truman B. Douglass, *Preaching and the New Reformation* (Nueva York: Harper and Brothers, 1956), p. 32.

³⁰C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (Londres: The Epworth Press, 1951), p. ix.

³¹*Preface to OT Theology*, p. 99.

³²Ludwig Kohler, *Old Testament Theology*. Traducido por A. S. Todd (Filadelfia: The Westminster Press, 1957), p. 64.

³³Hermann Schultz, *Old Testament Theology*. Traducido por J. A. Paterson (Edimburgo: T. and T. Clark, 1909), 1:59. Cf. Dentan, *Preface to OT Theology*, pp. 55-56.

³⁴*The Theology of the Old Testament* (Edimburgo: T. and T. Clark, 1904), p. 10.

³⁵*Die Unentbehrlichkeit des Alten Testaments fuer die missionierende Kirche*, citado por G. Ernest Wright en Gerald H. Anderson, ed., *The Theology of the Christian Mission* (Nueva York: McGraw-Hill Book Co., Inc., 1961), p. 26.

³⁶*Philosophy of Religion*, p. 76; citado por Paul King Jewett, "Emil Brunner's Doctrine of Scripture", *Inspiration and Interpretation*, ed. John F. Walvoord (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p. 16.

³⁷*The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Filadelfia: The Westminster Press, 1946), p. 204.

³⁸*Biblical Authority for Today*, ed. Alan Richardson y W. Schweitzer (Filadelfia: The Westminster Press, 1951), p. 241.

³⁹*The Bible Doctrine of Sin* (Londres: The Epworth Press, 1953), p. 7.

⁴⁰H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (Filadelfia: The Westminster Press, 1953), p. 7.

⁴¹*Ibid.*

⁴²*Ibid*

PRIMERA PARTE

**FUNDAMENTOS
DEL
ANTIGUO
TESTAMENTO**

1

La Teología del Antiguo Testamento y la Revelación Divina

En parte al menos, el papel de la teología del Antiguo Testamento en el pensamiento cristiano ya ha principiado a aparecer. Es necesario revisarlo y reiterarlo y examinar toda la idea de la revelación de Dios tal como aparece en el Antiguo Testamento. La teología del Antiguo Testamento es un fundamento esencial para la teología bíblica como un todo.

I. EL ALCANCE DE LA TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La teología del Antiguo Testamento es un esfuerzo en exponer sistemáticamente las principales verdades acerca de Dios y el hombre en redención, tal como se develan en los 39 libros desde Génesis hasta Malaquías. “La teología del Antiguo Testamento, si hemos de ser guiados por la Biblia en nuestra definición, no es nada más ni nada menos que el estudio de Dios en la revelación que El hace de sí mismo en la historia de la redención.”¹

La tarea de la teología del Antiguo Testamento es la de “definir las fases características del *mensaje del Antiguo Testamento*.”² Por cuanto es teología, pueden hacerse a un lado muchas cosas que pertenecen al estudio de la religión de Israel. Th. C. Vriezen escribe:

La teología del Antiguo Testamento busca *particularmente el elemento de revelación en el mensaje del Antiguo Testamento*; debe operar, por tanto, con *normas teológicas*, y debe rendir su *propia evaluación del mensaje del Antiguo Testamento sobre la base de su punto de partida teológico cristiano*... Así que, como parte de la teología cristiana, la teología del Antiguo Testamento en el sentido completo de la palabra, nos da una idea del mensaje del Antiguo Testamento y un criterio de este mensaje desde el punto de vista de la fe cristiana.³

Robert Dentan detalla lo que él llama “El Alcance de la Teología del Antiguo Testamento.”⁴ Se establecen dos limitaciones de importancia:

1. La teología del Antiguo Testamento debe versar solamente sobre los libros canónicos del Antiguo Testamento. La literatura intertestamental, tanto la apócrifa como la pseudepigráfica, es más bien parte de la teología del Nuevo Testamento si no es que se han de relegar a un estudio especial.

2. La teología del Antiguo Testamento debe tratar solamente con las ideas *religiosas* del Antiguo Testamento distintivas y características. Esta limitación excluiría información arqueológica como tal, e interés primario por la historia o las instituciones. La preocupación de la teología del Antiguo Testamento debe ser la religión *normativa* del Antiguo Testamento, no la “teología popular” o las ideas religiosas populares de los tiempos. Debería incluir todos los elementos principales de la religión hebrea normativa, incluyendo los elementos sacerdotales y sabiduría así como los elementos proféticos. Debe dar consideración a principios éticos, en vista de que la ética y la religión están indisolublemente ligadas en el Antiguo Testamento. Debe incluir también la discusión de la piedad hebrea— la expresión práctica de la teología en la vida.

Dentan concluye:

Aunque las ideas religiosas del Antiguo Testamento en su mayor parte, no aparecen en forma teológica, hay una *teología* en el Antiguo Testamento en el sentido de un complejo estructural de ideas que dependen lógicamente de la idea central de Dios, y ha sido la tarea histórica de la teología del Antiguo Testamento, explorar esa estructura de pensamiento y exponerla.⁵

A. La Unidad de Pensamiento del Antiguo Testamento

A causa de que las tendencias prevalentes en la erudición del Antiguo Testamento, en la última parte del siglo diez y nueve y en los principios del veinte, recalcan las diferencias que han de encontrarse en el nivel sucesivo de los documentos bíblicos, es de mayor importancia reconocer la unidad básica de esta porción de las Escrituras. Hay una unidad obvia en la continuidad histórica. El Antiguo Testamento, desde el Génesis hasta Malaquías, relata la historia de un pueblo. La ley, la sabiduría, la poesía y la profecía, todas encuentran su lugar dentro de un marco histórico. Amos N. Wilder nota: “El tema característico de esta teología bíblica es que Dios se ha revelado a sí mismo en una serie de episodios históricamente relacionados, señalando todos ellos hacia su propósito final para la humanidad aunque al principio sólo opera con un pueblo particular.”⁶

Más importante que la continuidad histórica es la unidad universal y comprensión de Dios y del hombre que satura el Antiguo Testamento. Walter Eichrodt, por ejemplo, sostiene que la religión del Antiguo Testamento, a pesar de todos los cambios a través de 16 siglos de historia cubiertos en cierto detalle, era todavía una unidad auto-contenida de tendencia y tipo básico constante. Escribe:

El veredicto contra una presentación sistemática de la totalidad de la fe de Israel perderá de la misma manera su carácter riguroso, si la variedad de los testimonios del Antiguo Testamento, que deben por supuesto considerarse cuidadosamente en su lugar, se interpreta no como una discontinuidad del proceso revelatorio, sino como resultado de observar una realidad compleja desde varios ángulos en formas que en principio concuerdan una con otra. De hecho no hay razón legítima por la que se nos prohíba buscar un acuerdo interno en estos testimonios de fe que hemos analizado tan cuidadosamente; y en este acuerdo, a pesar de sus grandes diferenciaciones y tensiones internas, emergen ciertas fases básicas comunes que, combinadas, constituyen un sistema de creencia que es unitario en su estructura esencial y orientación fundamental, a la vez que único en la historia de las religiones.⁷

Se ha reconocido que hay una “teología” de A y de B, de C y de D—refiriéndose a las llamadas “fuentes” literarias sobre que se basa el Antiguo Testamento y en especialidad el Pentateuco. Pero tal como Norman Snaith ha demostrado, lo que ahora es importante es la “teología del ABCD,” el resultado de los procesos involucrados en la formación del canon del Antiguo Testamento.⁸ Las “fuentes” se unieron porque pertenecen la una a la otra.

La teología del Antiguo Testamento presupone el Antiguo Testamento como es. Cómo es que ha llegado a ser así, es la interrogación legítima de la crítica histórica. El distinguir entre el Torah, la literatura poética, y de la sabiduría, y los Profetas no implica diferentes teologías. Cuando más, tenemos énfasis que difieren y fases de desarrollo de una teología que es la teología del todo. La teología del Antiguo Testamento principia con algo “dado”—las Escrituras del pueblo hebreo. Los escritos, tales como los tenemos, son escritos dentro de un contexto, no producciones sin relación alguna. Ese contexto siempre debe tomarse en cuenta.

B. El Tema Central

Se ha sugerido un número de principios unificadores diferentes como la llave para la fe del Antiguo Testamento. Eichrodt ha argüido en favor del concepto del pacto como el principio unificador. Hermann Schultz y más recientemente John Bright,⁹ han escogido el reino de Dios como el tema unificador. Ludwig Kohler encuentra la unidad del Antiguo Testamento en el concepto de Dios como “Señor” (*Adon*). Otros han sugerido la elección, el Éxodo, o la historia de salvación como temas unificadores. Ninguno de éstos han tenido un éxito notable cuando se ha hecho el intento de activarlos a través de toda la literatura.¹⁰

La idea central del Antiguo Testamento es de veras, la idea de Dios en toda su riqueza y profundidad. Pero el objeto del interés de Dios, el hombre, viene a flote inmediatamente—con la salvación, o redención como el propósito del pacto y del reino de Dios.

Dios y el hombre, en su relación redentiva, es el tema del Antiguo Testamento que se extiende hasta y a través del Nuevo.

II. LOS VALORES DE LA TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

En vista de que el Antiguo Testamento, según se admite, es preparatorio y proyectado hacia el Nuevo Testamento,

¿por qué es la preocupación especial con la teología del Antiguo Testamento un interés necesario? ¿En qué sentido es el Antiguo Testamento fundamental para la teología bíblica?

Muchas de las consideraciones dadas en la discusión de la unidad de la Biblia en el capítulo 1 se aplican aquí:

1. La teología del Antiguo Testamento es un fundamento sobre el que se edifica la teología del Nuevo Testamento. Cada Testamento tiene su énfasis característico. El énfasis del Antiguo Testamento es sobre la santidad de Dios. El énfasis del Nuevo Testamento es sobre el amor de Dios. Pero el Dios de la Biblia es, usando la feliz frase que Peter Forsyth usó y más tarde William Temple y H. Orton Wiley, el Dios del amor santo. Esto no es aceptar la tesis de Marciano de que el Dios del Nuevo Testamento es un Dios de amor y gracia, y que el Dios del Antiguo Testamento es meramente un Dios de ira y de justicia. Pero tal como Dentan lo expresó: “Es cierto que el Nuevo Testamento pone énfasis especial en los más benignos atributos de Dios, pero ellos mismos, de por sí, no constituyen una doctrina de Dios, y entresacados de su marco del Antiguo Testamento, pueden llevar a un sentimentalismo teológico.”¹¹

2. El Antiguo Testamento agrega algunas ideas distintivas a todo el campo de la teología cristiana. Incluye descripciones de la obra de Dios en la creación, su soberanía en la providencia y en la historia, las fuentes de la inclinación del hombre hacia el mal y a la destrucción propia, el reino de Dios y los principales esquemas de la piedad. “En casos en que el Nuevo Testamento nada dice sobre ciertos asuntos, se da por hecho que la enseñanza del Antiguo Testamento es válida todavía. Jesús no vino a destruir, sino a cumplir la ley y los profetas, y parece obvio que uno no puede esperar el comprender a Jesús o a sus primeros intérpretes a menos de que pueda uno primero entender la ley y los profetas.”¹²

3. La teología del Antiguo Testamento presenta nítidamente el carácter experiencial de todo pensamiento genuino acerca de Dios. Ayuda a mantener la teología equilibrada y sobre base segura. Es una teología de experiencia que resulta de los tratos de Dios con su pueblo—una teología que puede entenderse completamente sólo si se capta en fe y obediencia. La verdad se expresa en ejemplos concretos mucho más que en abstracciones. Peter Forsyth escribió, “lo trivial de tanta teología existente, antigua y reciente, es que ha sido desnudada de la oración y preparada en un vacío.”¹³

4. Dentan ofrece un provechoso resumen y conclusión bajo el título: “Valor Presente de la Disciplina.” Recalca cuatro puntos:

a. La teología del Antiguo Testamento puede ayudar en “combatir los desafortunados efectos de una *indebida fragmentación de estudios bíblicos* y ayudará a restaurar el sentido de unidad del Antiguo Testamento y de todas las Escrituras que se ha perdido por causa de un énfasis exagerado sobre los pequeños detalles de exégesis y sobre la fuente y forma del criticismo.”¹⁴ El mensaje y significado de la Biblia como un todo, se pierde cuando sólo se estudian unos pasajes favoritos.

b. La teología del Antiguo Testamento puede ayudar a “restaurar el equilibrio perdido por la *secularización creciente de los estudios bíblicos*.” Esto ha tenido la “tendencia a poner el mayor énfasis en los aspectos lingüista, arqueológico e histórico-cultural de la ciencia del Antiguo Testamento.” Por el otro lado, una teología sana del Antiguo Testamento “buscará llamar la atención del mundo erudito a lo que es central en el Antiguo Testamento y que por sí solo justifica la cantidad de tiempo y energía gastados en estudiarlo, viz., su concepto universal religioso.”¹⁵

c. El estudio de la teología del Antiguo Testamento puede ayudar a “restaurar un sentido para *los valores que se han perdido en la teología moderna liberal cristiana*, particularmente en relación con su tendencia a desplazar su naturaleza y sentimentalizar el carácter de Dios y poner un valor exagerado sobre la bondad y perfectabilidad del hombre.”¹⁶

d. La teología del Antiguo Testamento puede “corregir los *excesos de ciertas teologías ‘biblicistas’ contemporáneas*.” Dichos sistemas “se aferran a aspectos particulares de la religión del Antiguo Testamento tales como la Ira de Dios, la Idea de Castigo, y la Naturaleza Caída del Hombre y aislándolos de su contexto mayor, de hecho dan una impresión falsa del carácter del Dios del Antiguo Testamento y de los sentimientos característicos de la piedad hebrea.”¹⁷ La teología del Antiguo Testamento puede estar de acuerdo con todos los elementos válidos de la fe de Israel y “así ayudar a mantener un equilibrio adecuado en el pensamiento teológico moderno a medida que éste, con todo derecho, busca renovar su vitalidad extrayendo más profundamente de los manantiales de la religión bíblica.”¹⁸

III. LA REVELACIÓN QUE DIOS HACE DE SÍ MISMO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Es un axioma en el Antiguo Testamento que Dios se da a conocer a sí mismo a ciertos hombres escogidos en el contexto de su historia. Esta es una verdad jamás disputada. Se acepta como un hecho fundamental.

La revelación de sí mismo de Dios en las Escrituras se describe con el vocablo general *revelación*. “*Revelación* implica, para el Antiguo Testamento, *los medios que Dios usa para hacer posible el conocimiento de Dios por los humanos*. Por él mismo, el hombre no tiene un conocimiento de Dios: todo conocimiento de esa clase debe concedérsele a él por Dios, debe dársele a conocer. Esta comunicación o notificación en la que Dios es autor se llama revelación.”¹⁹

El descubrimiento que Dios hace de sí mismo en el Antiguo Testamento no es, antes que nada, en declaraciones abstractas acerca de El. Es, primero que nada, el encuentro directo de Persona a persona. James G. S. S. Thomson ha escrito: “La revelación es un encuentro personal con el Dios viviente. En realidad, la revelación en el Antiguo Testamento debe comprenderse en términos de comunión; comunión entre Dios quien está dándose a conocer existencialmente, y el hombre, a quien se le concede el descubrimiento que Dios hace de El mismo.”²⁰

Aun más, es siempre Dios el que toma la iniciativa en tal encuentro. No espera que el hombre lo busque. El primer encuentro divino-humano después de que el pecado entró al Jardín del Edén fue el llamado de Dios a Adán, “¿Dónde estás tú?” (Gn. 3:9). El Señor apareció a Abraham en tiempos y en formas completamente inesperadas (Gn. 12:1, 7). El dio a conocer su nombre y naturaleza a Moisés (Ex. 6:3). “El hecho de que Dios tenga compañerismo con el hombre se debe a su voluntad libre y a que es su primera y fundamental obra.”²¹ En un párrafo elocuente, Edward J. Young escribe:

No tratamos aquí con grupos de hebreos ignorantes y supersticiosos que buscan a Dios, por si acaso lo encuentran. Tratamos aquí con lo que Dios mismo habló a estos hebreos. Ellos eran ignorantes; vivían en tinieblas; estaban bajo esclavitud. Pero eran recipientes de la luz. Para ellos, la Palabra de Dios vino despejando la oscuridad y destruyendo la ignorancia. No más tenían que ser como las naciones que los rodeaban, pues eran un pueblo peculiar. Podían saber la verdad acerca de Dios y acerca de su relación con El, pues a ellos se les habían confiado los oráculos mismos de Dios.²²

Esta verdad se condensa en el título del libro de Abraham Heschel: “Dios, en Búsqueda del Hombre” (*God in Search of Man*). “Toda historia humana descrita en la Biblia puede condensarse en una frase, Dios en Búsqueda del Hombre,” dice Heschel.²³ Lo que Dios dijo de sí mismo es verdad respecto a Dios desde el principio: “El Hijo del hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido” (Lc. 19:10).

IV. MODOS DE LA REVELACION

Dios se reveló a sí mismo en varias formas. “Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas” (He. 1:1). El relato de esta revelación se encuentra en los escritos que juntos se conocen como las Escrituras. Los libros de la Biblia son ellos mismos inspirados y la fuente de verdad autoritativa acerca de Dios y de sus propósitos para el hombre.

A. En la Creación

Dios se revela a sí mismo en la creación (Sal. 19:1; 102:25; Am. 5:8).

*Levantad en alto vuestros ojos,
y mirad quién creó estas cosas;
El saca y cuenta su ejército;
y a todas llama por sus nombres;
Ninguna faltará;
tal es la grandeza de su fuerza,
Y el poder de su dominio.
¿Por qué dices, oh Jacob.
y hablas tú, Israel:
Mi camino está escondido de Jehová,
y de mi Dios pasó mi juicio?
¿No has sabido, no has oído
que el Dios eterno es Jehová
El cual creó los confines de la tierra?
No desfallece ni se fatiga con cansancio,*

y su entendimiento no hay quien lo alcance (Is. 40:26-28).

Que los cielos declaran la gloria de Dios no ha de entenderse como una forma del “argumento cosmológico”—el razonar desde la existencia del mundo hasta la existencia del Creador. Es más bien que en la naturaleza vemos la maravilla y el poder majestuoso de Dios que en otra forma se nos ha dado a conocer. No *que* Dios sea, sino *cuán grande* Dios es, lo que constituye el testimonio de la naturaleza. Como Thomson hace notar:

No que el Antiguo Testamento enseñe que por la naturaleza el hombre descubra a un Dios desconocido, sino más bien que el hombre ve más claramente al Dios que ya él conoce. En el Antiguo Testamento es el Dios de la revelación quien se ve en la naturaleza. El salmista ya conoce a Dios por sus actos redentores en la historia, pero en la naturaleza ve algo más de la gloria de Dios, al grado que está compelido a exclamar: “¡Oh, Dios, nuestro Dios, cuán excelente es tu nombre en toda la tierra!”²⁴

B. Por sus Actos Poderosos en la Historia

Dios se revela a sí mismo en sus obras, particularmente en la historia de su pueblo: “Y sabrán los egipcios que yo soy Jehová, cuando extienda mi mano sobre Egipto, y saque a los hijos de Israel de en medio de ellos” (Ex. 7:5; ver 16:6; 18:11; 1 R. 18:27-39; Is.45:3; Jer. 16:21; Mi. 6:5). No es un accidente que 14 de los 39 libros del Antiguo Testamento sean libros de historia—y a este número deben agregarse Jonás y Rut. En los libros proféticos, en Lamentaciones y en un buen número de Salmos, la historia es un tema de significado. Es el canon hebreo, los libros que describimos como históricos se conocen como “Los Primeros Profetas.” “El Antiguo Testamento sabe sólo acerca de un Dios que está activo en la historia.”²⁵ Eric Sauer escribe:

La historia del mundo son los andamios para la historia de salvación. No sólo tiene la revelación una historia, sino que la historia es una revelación. No es sólo una ‘obra’ sino una ‘palabra’ estimulante de Dios. Es una velada develación que Dios hace de El mismo, quien a la vez que se revela, permanece al mismo tiempo un ‘Dios escondido,’ el ‘*deus absconditus*’ (el Dios escondido de Lutero). Es una esfera de poder, gracia y juicio del Dios de los mundos como gobernante de las naciones.²⁶

C. Visiones

Dios se revela a sí mismo en visiones y apariciones visuales tanto a hombres como a mujeres. El Antiguo Testamento, como el Nuevo, sabe que “a Dios nadie lo ha visto” (Jn. 1:18; 5:37; Ex. 33:20). No obstante, hay ocasiones cuando, como a Moisés en el desierto de Sinaí, Dios permite una experiencia visual de su presencia: “Y se le apareció el Angel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza; y él miró, y vio que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía. Entonces Moisés dijo: Iré yo ahora y veré esta grande visión, por qué causa la zarza no se quema. Viendo Jehová que él iba a ver, lo llamó Dios de en medio de la zarza, y dijo: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Hème aquí” (Ex. 3:2-4; ver también Gn. 16:7-14; 18:1-22; Jos. 5:13-16; Jud. 2:1-5; Is. 6:1-8; Ez. 44:1-2). El ángel que aparece se identifica con el Dios que habla.

Tales apariciones divinas se conocen como “teofanías,” acomodando la naturaleza del Dios invisible a las limitaciones y necesidades de la experiencia humana. No hay un solo tipo de aparición. Característicamente, se nos dice cómo principia la visión, pero no cómo termina. Pero cuando la visión ha cesado, el mensaje permanece— como cuando Isaías oyó la palabra del Señor diciendo “¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?” (6:8).

D. Por los Profetas y su Mensaje

Una forma principal de revelación divina en el Antiguo Testamento es por medio de los profetas y el mensaje que ellos dan en nombre de Dios. Esto se reconoce específicamente en Hebreos 1:1-2, “Hace mucho tiempo Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, pero la revelación que les dio fue fragmentaria y variada. Mas ahora, cuando el tiempo tal como lo conocemos está por terminar, ha hablado a uno cuya relación para con él mismo es de Hijo, el Hijo en cuya posesión entregó todas las cosas, y por cuya agencia él creó el presente mundo y el mundo venidero.”²⁷

La introducción característica al mensaje del profeta es, “Así dice el Señor.” La mayoría de los “oráculos” en la literatura profética—esto es, aquellos pasajes en primera persona en que Dios habla *verbatim* a través de los labios del profeta—terminan con la fórmula “dice el Señor” (e.g. Am. 1:3-5, 6-8, 13-15; 2:1-3, etc.).

Lo que los profetas hablaron, siempre se le llama *la* palabra del Señor. Nunca es *una* palabra de Dios o *palabras* de Dios. La expresión “la palabra del Señor” (o “de Dios”) ocurre cerca de 400 veces en el Antiguo Testamento.²⁸ Que Dios hable así al hombre, es testimonio adicional a la relación personal directa entre Dios y el hombre. Es por medio de palabras que los sentimientos más profundos del corazón de uno pueden hallar eco en otro. Para el hombre bíblico más que el hombre típico moderno, las palabras estaban saturadas de poder.²⁹ *Dabar* (“palabra”) significa el acto de Dios así como su palabra.

Por tanto, la revelación es “Proposicional” (por medio de palabras) así como histórica (por medio de acciones). Consiste en afirmaciones así como en actos. Decir, “Revelación no es comunicación sino comunión” es expresar una falsa desunidad. La comunión entre personas siempre incluye comunicación, y el contenido de la comunicación se expresa en palabras.³⁰

E. Por la Ley

Relacionada con la Palabra de Dios por medio de los Profetas es su revelación por medio de la ley. Las “leyes” del Antiguo Testamento se clasifican en varias formas, pero la mayor clasificación consiste en leyes con contenido moral (de las cuales el Decálogo es el mejor ejemplo), y las leyes para la reglamentación del culto y su adoración. “*En la ley de Dios se revela a sí mismo decisivamente. El oír del hombre o no oír de esta revelación es cuestión de vida o muerte.*”³¹

Fue acerca de la ley que Moisés dijo, “A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia; amando a Jehová tu Dios, atendiendo a su voz, y siguiéndole a él; porque él es vida para ti, y prolongación de tus días; a fin de que habites sobre la tierra que juró Jehová a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, que les había de dar” (Dt. 30:19-20).

F. Por Símbolos Designados

En adición a otras formas, Dios se da a conocer por medio de símbolos especialmente designados de su presencia y poder con su pueblo—el Tabernáculo y más tarde el Templo, con sus altares, el arca del pacto, y la estructura del santuario. Aunque en forma indirecta, estas representaciones fueron fuentes importantes de conocimiento acerca de lo divino.³²

G. En las Escrituras como un Todo

Todas las religiones principales tienen sus escrituras, sus colecciones de escritos sagrados. Pero ninguna fe está más profundamente fundada en el canon de escrituras inspiradas como lo es la fe de Israel. Aunque la doctrina bíblica total de la inspiración de las Escrituras se expresa en el Nuevo Testamento, tiene un fundamento en los escritos mismos del Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento habla de “este libro de la ley” (Dt. 29:21; 30:10; 31:26; Jos. 1:8); el “libro de esta ley” (Dt. 28:61); “el libro de la ley de Moisés” (Jos. 8:3 1; 23:6; 2 R. 14:6); “el libro de la ley” (Jos. 8:34); y “el libro de Moisés” (2 Cr. 25:4) en vocablos que reconocen su autoridad completa.

“El libro de la ley del Señor” (2 Cr. 17:9) se usó en el tiempo de Josafat para enseñar al pueblo. El rollo descubierto en el templo por Hilcías el sacerdote, se describe como “el libro de la ley” (2 R. 22:8, 11), “el libro del pacto” (2 R. 23:2, 21; 2 Cr. 34:30), “el libro de la ley de Jehová dada por Moisés” (2 Cr. 34:14), y “el libro de Moisés” (2 Cr. 35:12). Cuando su identidad se reconocía, su autoridad era incuestionable.

Esdras habla del “libro de Moisés” (6:18). “El libro de la ley de Moisés” y “el libro de la ley de Dios” se usan en pasajes paralelos en Nehemías 8:1, 3, 8, 18; 9:3. Nehemías 13:1 identifica Deuteronomio 23:3-5 como procediendo del “libro de Moisés.” “La ley de Moisés” se menciona en 1 Reyes 2:3 y en Daniel 9:13. En cada caso se da por hecho la responsabilidad de la conducta humana a la voluntad expresa de Dios.

La palabra de Dios no sólo fue hablada por los profetas, sino que también fue escrita (Ex. 34:27; Dt. 31:19; Is. 8:1-2; Jer. 30:2; 36:2, 17, 28; Hab. 2:2) para preservarse como anal permanente “en un libro.” Fue un evento histórico—la victoria sobre los amalecitas—lo que ocasionó la primera mención de que se escribiera como “un memorial” para el futuro (Ex. 17:14; ver Dt. 17:18; 31:24; 1 S. 10:25; 1 Cr. 29:29; Neh. 8:5). Las frecuentes referencias por todo el Antiguo Testamento a los

mandamientos, el pacto, la ley, los juicios o preceptos del Señor, demuestran con claridad que éstos eran conocidos en una forma relativamente permanente (Sal. 19:7-11; 119).

V. REVELACIÓN EN FORMA PROGRESIVA

La revelación de Dios en el Antiguo Testamento no fue dada toda a la vez. Fue progresiva en carácter. Esto no quiere decir que las fases iniciales de la revelación dejaran de ser verídicas. Significa que eran incompletas. Dios agregó a la suma de conocimiento acerca de él mismo, según la mente y la madurez del hombre podían comprenderla.

Un ejemplo de la naturaleza progresiva de la revelación se nota en Exodo 6:3—“Y aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente, mas en mi nombre (o en el *significado* de mi nombre) JEHOVA no me di a conocer a ellos.” El mismo Dios que guió a los patriarcas más tarde, agregó importantes verdades acerca de sí mismo en su aparición ante Moisés. El punto culminante de la autorevelación divina descansa en más allá de lo que el Antiguo Testamento incluye. Se encuentra en Cristo (He. 1:1-4—pasaje que da validez y que se mueve más allá del Antiguo Testamento).

Pero aunque las fases iniciales de la revelación eran incompletas, no dejaban de ser importantes. La tabla de multiplicación no es la totalidad de las matemáticas, pero las matemáticas nunca dejan de usar la tabla de multiplicación. El principio de una frase no es toda la frase; pero sí es esencial al significado del todo.

Aunque la autocomunicación divina tal como se pergeñó en las Escrituras, estaba acondicionada históricamente, sirve en el presente como medio por el cual Dios todavía confronta al hombre en juicio y redención. John Marsh tocó una auténtica nota cuando dijo:

Lo que necesita clarificarse es que la Biblia, como un archivo de eventos del pasado, funciona ahora bajo la iluminación del Espíritu, como los eventos funcionaron en ese entonces, como los medios designados por los que los hombres se encuentran con el siempre vivo Dios. El se imparte de sí mismo a nosotros hoy día, por medio de lo que ha hecho en el pasado, y esto eleva tanto el pasado como el presente fuera de los confines de una mera temporalidad y sucesión, poniéndolos en una relación vital respecto a Dios quien mora en la eternidad.³³

VI. REVELACIÓN COMO ENCUENTRO

Los primeros capítulos del Génesis dan por sentado que el conocimiento de Dios viene a través de un encuentro con Dios.

A. El Significado del Conocimiento

El término hebreo *yada*, “conocer,” no significa conocimiento por medio del raciocinio. Es más bien un conocimiento por la experiencia directa. *Yada* es la palabra usada para describir la relación más íntima en la vida humana (Gn. 4:1, 17, 25, *passim*). En relación al conocimiento de Dios, es confrontando su amor o su ira en los eventos concretos de la vida. Conocer a Dios en un sentido verdadero es tener compañerismo con El. Es conocerlo por “medio de un contacto con” El, antes que “conocer acerca de El.”³⁴

“El Dios de la Biblia,” como Pascal hizo notar, “no es el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios que se revela a sí mismo en la historia como Salvador, cuya presencia se experimenta por toda una línea de personas privilegiadas y místicos.”³⁵

Por tanto, hay un contraste definido entre lo que el “conocimiento” significa para el que vive en el occidente en la tradición griega, y lo que se quiso decir para el hombre bíblico. Para la mente occidental, el conocimiento resulta del análisis, explicación de causas y condiciones y relación del objeto de cognición con todo el campo de las ideas aceptadas. Para el hombre bíblico, conocimiento es “vivir en relación estrecha con Algo o alguien: causando esta relación lo que se llama comunión... Cuando Pedro niega a Cristo y dice, ‘No conozco al tal hombre’ niega que haya habido una relación entre él y Cristo.”³⁶

El conocimiento de Dios en un marco bíblico, no se interesa en teorías acerca de la naturaleza de Dios. No es ontológico, sino existencial—“vida en una relación verdadera con Dios.”³⁷ Es un conocimiento que resulta de hacer la voluntad de Dios. Un cierto pasaje de William Temple, que se cita con frecuencia, expresa esta verdad:

En la tradición hebreo-cristiana, Dios se revela como amor santo y justicia, demandando rectitud en la vida. *La verdadera aceptación de esta revelación no es sólo un asentimiento intelectual: es sumisión de la voluntad. Y ésta debe ser sumisión a la revelación tal como se recibe personalmente, no sólo a lo que otro escribió. Toda revelación de Dios es una demanda, y la manera de tener un conocimiento de Dios es por medio de la obediencia. Es imposible tener un conocimiento de Dios en la misma forma que tenemos conocimiento de las cosas, porque Dios no es una cosa. Sólo podemos conocer a una persona por la comunión directa del intercambio sincero; y Dios es personal. Pero además de esto, es Creador, de manera que la comunión del hombre con Dios es comunión de criatura con Creador; es adoración en obediencia, de otra manera no existe.*³⁸

No obstante, el conocimiento de Dios por el hombre del Antiguo Testamento puede adjudicarse sólo con una medida de humildad. Alan Richardson ha notado que “la mente hebrea no compartía el optimismo de los griegos del período clásico respecto a la posibilidad del conocimiento del hombre de una realidad última.”³⁹ Los filósofos griegos, quienes aseguraban que el valor más alto del hombre era conocer, creían que era posible que el hombre comprendiera cognitivamente lo que constituye la realidad última o el ser último. Los hebreos, por el otro lado, rechazaban la contemplación intelectual como medio para “conocer” el ser último. Continuamente declaraban que la obediencia a los mandamientos revelados de Dios hace posible el conocimiento de Dios. Este énfasis, por tanto, pesa sobre la acción obediente antes que sobre una visión mística o especulación filosófica, sobre reciprocidad antes que sobre reflexión, sobre “oír” antes que sobre “ver.”⁴⁰

De entre todos los hombres de su tiempo, los profetas estaban más interesados en el conocimiento de Dios. Su interés no era académico, sino moral y religioso. En las situaciones dadas de sus vidas, discernieron que su pueblo no poseía un conocimiento real de Dios. Así es como Isaías declara en palabras descriptivas sin paralelo, “El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su señor; Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento” (Is. 1:3).

Usando las dificultades de su propio matrimonio para simbolizar la condición trágica espiritual de Israel, Oseas concluye que “no hay... conocimiento de Dios en la tierra” (4:1). Hablando en nombre de Yahweh, el mismo profeta escribe, “Porque misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos” (6:6).

Al contemplar el futuro hacia una nueva edad y al establecimiento de un nuevo pacto, Jeremías profetiza: “Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová” (Jer. 31:34; ver Is. 11:9; 33:6).

Obviamente, como notamos de los contextos de entre los cuales se han entresacado estos pasajes, existe una relación entre la obediencia y conocimiento. Si el pueblo obedece los mandamientos de Yahweh, ellos lo “conocerán.” Esta conclusión aparece con claridad excepcional en las palabras de Jeremías: “¿No comió y bebió tu padre, e hizo juicio y justicia, y entonces le fue bien? El juzgó la causa del afligido y del menesteroso, y entonces estuvo bien. ¿No es esto conocerme a mí? dice Jehová” (22:15b-16). Richardson concluye: “El conocimiento de Dios es una hebra de cuatro partes que une la obediencia a la voluntad de Dios, adoración de su nombre, la justicia social y la prosperidad nacional; *per contra*, la ignorancia de Dios deletrea desobediencia, idolatría, injusticia social y desastre nacional.”⁴¹

Los estudios etimológicos deben usarse con cuidado cuando se trata de autenticar puntos de vista en temas bíblicos.⁴² Pero aun después de mucho análisis cuidadoso y evaluación, un estudio del término hebreo *yada* (“conocer”) sostiene el punto de vista de que el conocimiento de Dios para el escritor hebreo no es contemplativo ni especulativo. *Yada* significa el conocimiento de relación entre personas antes que conocimiento de análisis lógico o razonamiento.

Tal como hemos visto, este verbo se emplea para denotar el acto sexual entre esposo y esposa, como en este caso de Génesis 4:1: “Conoció [*yada*] Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín.”⁴³ La intimidad del acto sexual permite “el conocer más activo y satisfactorio que existe” en la relación marital.

Por tanto, cuando el escritor hebreo se refiere al “conocimiento de Dios”, habla del conocimiento en un sentido especial. No está hablando de un conocimiento de la esencia eternal de Dios. Más bien, es un “conocimiento de su reclamación, sea que esté presente en mandamientos directos o que esté contenida en su gobierno. En esa forma es un reconocimiento

respetuoso y obediente del poder, gracia y demanda de Dios. Esto quiere decir que el conocimiento no se considera en términos de posesión de información. Se posee solamente en su ejercicio o actualización.”⁴⁴

El escritor hebreo habla del conocer que viene cuando Dios entra a una relación personal con Israel en tal forma que demuestra su amor y misericordia. En un encuentro tal, nace y se nutre la confianza en Dios como el Señor soberano, resultando la adoración hacia El como el verdadero y único Dios. Richardson comenta: “Desobedecer a Dios es rehusar entrar en la relación que El tan misericordiosamente ha hecho posible, de aquí que signifique quedar ignorante respecto a El.”⁴⁵ Esencialmente, el conocimiento de Dios para el hebreo constituye su redención personal, punto hacia el cual volveremos después.

B. Las Limitaciones del Conocimiento

No se da por hecho ni se presume que el conocimiento de Dios en el Antiguo Testamento sea completo o perfecto. Hay un equilibrio muy delicado entre seguridad y reticencia. Aun en la autorevelación íntima de Dios, hay un sentido de misterio acerca de lo Divino. La adoración combina el conocimiento de Dios con el temor santo en la presencia de la santidad indescriptible y de la luz (Ex. 33:13-23).

Las limitaciones en el conocimiento que el hombre tiene de Dios se deben tanto a los límites necesarios de todo conocimiento humano como a la grandeza de Dios. Dios es demasiado grande para contenerse en las mentes de los seres humanos finitos. La pregunta retórica de Zophar condensa el punto de vista del Antiguo Testamento en este punto: “¿Descubrirás los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso?” (Job 11:7). Y Job mismo dice que toda naturaleza revela que “estas cosas son sólo los bordes de sus caminos; ¡Y cuán leve es el susurro que hemos oído de él! Pero el trueno de su poder, ¿quién lo puede comprender?” (Job 26:8-14). Su entendimiento no se puede medir y Dios mismo dice, “Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos” (Is. 55:9; ver 45:15, 28; Sal. 139:6; 145:3).

No obstante, el Antiguo Testamento nunca se rinde ante el tipo de agnosticismo que asegura que por cuanto no podemos saber o conocer no hay nada que conocer acerca de Dios y que por cuanto lo finito no puede conceptuar lo infinito, no podemos estar seguros de que sabemos o conocemos algo. El Infinito tiene maneras de darse a conocer a sus criaturas en tal forma y medida como ellos necesitan conocerlo. De otra manera no sería infinito.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹Edward J. Young, *The Study of Old Testament Theology Today* (Nueva York: Fleming H. Revell Co., 1959), p. 3.

²Th C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Boston: Charles T. Branford Co., 1958), p. 132.

³*Ibid.*, original en cursiva.

⁴*Preface to OT Theology*, p. 105.

⁵*Ibid.*, p. 108.

⁶*Otherworldliness and the New Testament* (Nueva York: Harper and Brothers, 1954), p. 53.

⁷*Theology of the Old Testament*. traducido por J. A. Baker (Filadelfia: The Westminster Press, 1961), 1:5 17.

⁸Snaith, *Distinctive Ideas*, p. 112 nota de pie.

⁹*The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (Nueva York: Abingdon Press, 1953).

¹⁰Cf. la investigación de Dentan, *Preface to OT Theology*. pp. 117-120; Gerhard F. Hasel, *OT Theology: Basic issues*, pp. 49-63.

¹¹*Preface to OT Theology*, pp. 99-100.

¹²*Ibid.*, p. 99.

¹³*The Cure of Souls: An Anthology of P. T Forsyth's Practical Writings*, ed. Harry Escott (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971), p. 25.

¹⁴*Preface to OT Theology*, p. 123; original en cursiva.

¹⁵*Ibid.*, pp. 123-124; original en cursiva.

¹⁶*Ibid* p. 124; original en cursiva.

¹⁷*Ibid.*; original en cursiva.

¹⁸*Ibid.*, p. 125.

¹⁹Kohler, *OT Theology*, p. 99; original en cursiva.

²⁰James G. S. S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960), p. 9.

²¹Kohler, *OT Theology*, p. 59.

²²*OT Theology Today*, p. 85.

²³Abraham Heschel, *God in Search of Man* (Nueva York: Farrar, Straus, 1955), p. 136.

²⁴*OT View of Revelation*, pp. 25-26.

²⁵Kohler, *OT Theology*, p. 92.

²⁶*The Dawn of World Redemption*. traducido por G. H. Lang, prólogo por F. F. Bruce (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1952), p. 94; original en cursiva.

²⁷William Barclay, *The New Testament: a New Translation*. 2. vols., "The Letters and the Revelation" (Londres: Collins, 1969), 2:173.

²⁸*Ibid.*, p. 245, n.; Thomson, *OT View of Revelation*, p. 57.

²⁹Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 253.

³⁰Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, pp. 26-27.

³¹Kohler, *OT Theology*. p. 110; original en cursiva.

³²*Ibid.*, p. 120 ss.

³³*The Fulness of Time*, p. 9; citado por Theodore R. Clark, *Saved by His Life: A Study of the New Testament Doctrine of Reconciliation and Salvation* (Nueva York: The Macmillan Co., 1959), pp. 129-130.

³⁴Schultz, *OT Theology*. 2:100-102; A. B. Davidson, *Theology of the OT*. pp. 30-36, 73-82; y Jacob, *Theology of the OT*, pp. 37-38.

³⁵Citado por Albert Gelin, *The Key Concepts of the Old Testament*, traducido por George Lamb (Nueva York: Sheed and Ward, 1955), p. 16.

³⁶*Ibid* p. 129.

³⁷*Nature, Man and God* (Londres: Macmillan, Ltd., primera edición, 1934), p. 354.

³⁸*Ibid.*; cursiva en el original.

³⁹*An Introduction to the Theology of the New Testament* (Nueva York: Harper and Brothers, Publishers, 1958), p. 39.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*

⁴²Cf. James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, (Oxford: University Press, 1961), pp. 158-59.

⁴³Cf. Génesis 4:17, 25; Números 31:18, 35; Jueces 21:12; *et al.*

⁴⁴Rudolf Bultmann, "ginosko, *et al.*", *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids: Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964), 1:698; de aquí en adelante se cita como TDNT.

⁴³*Theology of the NT*. pp. 40-41.

Sección I

Creación y Pacto

2

Dios Como Creador y Redentor

La teología en el Antiguo Testamento se desenvuelve por tres fases en la vida del pueblo escogido. Estas fases están representadas por las tres grandes divisiones de las Escrituras hebreas: la Ley, los Profetas, y los Escritos (a veces llamados también “los Salmos”—como en Lucas 24:44—en vista de que este libro se escribió primero).

La Biblia castellana sigue la traducción del Antiguo Testamento conocida como la Septuaginta y arregla los libros en un orden un tanto diferente. Cada división contribuye a la verdad total:

1. La Ley (el *Torah* o Pentateuco) trata acerca de la creación y el Pacto.
2. Los Salmos y la Literatura de Sabiduría se interesan en la Devoción y el Deber—la piedad y ética del Antiguo Testamento.
3. Los Profetas Mayores y Menores ponen un broche de oro en el total de la Visión Profética.

Los 12 libros históricos que aparecen en nuestras Biblias entre Deuteronomio y Job proveen un marco cronológico y una riqueza de material ilustrativo para las más grandes ideas religiosas del Antiguo Testamento. En cuanto a forma, el Antiguo Testamento incluye narración, poesía, historia, crónica y drama. Pero en cuanto a intento y mensaje provee datos para la más elevada y verdadera teología.

La revelación escrita de Dios en el Antiguo Testamento, por tanto, principia con un grupo de cinco libros conocidos en la Biblia hebrea como el *Torah* o “ley.” Tanto en las Escrituras hebreas como en la Biblia cristiana, el *Torha* o Pentateuco (“libro en cinco partes”) está a la cabeza. Aunque bien afirmado en su uso, el término *ley* es demasiado estrecho para dar el significado de *torah*. Es un término que también incluye ideas de instrucción, dirección, o enseñanza. De hecho es casi sinónimo con la *revelación* misma.

I. EL CONCEPTO CLAVE DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los primeros 11 capítulos de Génesis proveen información teológica de sin igual importancia. Son un prólogo a la historia específica que principió con Abraham. Aún en la cronología más conservadora, cubren un tiempo más amplio que el resto de la Biblia en su totalidad. Como G. Ernest Wright comenta, estos capítulos

enuncian el tema unificador de la Biblia. Por medio de este prólogo la Iglesia ha aprendido y enseñado que Dios es el Creador, que el hombre está hecho a la imagen de Dios y también que ese hombre es un pecador caído de la gracia de Dios y cuya civilización es, en cierto sentido, un producto no de un servicio obediente a Dios, sino de adoración de sí mismo en desafío contra Dios. Estos capítulos revelan la relación de Dios con nosotros y con nuestro mundo; El es nuestro Hacedor, por tanto, nuestro Señor. Aclaran también el problema humano por causa de lo cual se originaron los actos salvadores de Dios.¹

Génesis 1: 1 nos introduce la Figura Central del Antiguo Testamento: “En el principio... Dios.” El vocablo hebreo *reshith*, “principio” (de *rosh*, “la cabeza,” “primero”) no sólo significa primero en razón de tiempo, sino “primero, primordial, la cosa principal” en importancia. En un sentido real y exacto, el concepto de Dios es la llave tanto para las Escrituras como para la Teología.

Por definición, teología implica la prioridad lógica de la doctrina de Dios. La religión puede tratarse psicológicamente—principiando con el predicamento humano y las necesidades del hombre. Pero el tratamiento bíblico es teológico dando consideración primordial a la naturaleza y las demandas de Dios.

H. Orton Wiley escribió en su definitiva *Teología Cristiana* en tres volúmenes: “La primera tarea de la teología es establecer y desenvolver la doctrina de Dios. La existencia de Dios es un concepto fundamental en la religión y por tanto, un factor determinante en el pensamiento teológico. La naturaleza adscrita a Dios da color a todo el sistema. El fracasar en este caso es fracasar en todo el campo que abarca la verdad.”²

Por toda la reconocida progresión de la revelación divina a través del Antiguo Testamento, el concepto de Dios permanece esencialmente el mismo. A. B. Davidson escribió, “Mi impresión es que aún en los pasajes más antiguos del Antiguo Testamento se encuentra esencialmente el mismo pensamiento de Jehová que aparece en los Profetas y en la literatura posterior.”³

Algunos eruditos han interpretado la creencia de Israel en un Dios como el resultado de un proceso largo y evolucionario. Los hechos de la historia de las religiones, demuestran más bien que la dirección es precisamente lo opuesto. Los dioses fueron más numerosos a medida que se agregaban algunos más, antes que menores en número por el proceso de consolidación hasta dejar uno solo. Donde hay muchos, siempre hay lugar para otro más.

La evidencia señala hacia un monoteísmo en Israel antes que a una mera particularización o “henoteísmo”—adoración de un Dios a la vez que se reconoce la existencia de otros. Los escritores bíblicos de hecho hacen referencia a los dioses de la mitología pagana. Usan la terminología religiosa ordinaria en relación a “otros dioses” sin afirmar por ello el creer en su realidad—como lo hacemos hoy día cuando aludimos a Venus o Marte sin dar creencia a los panteones griego y romano.⁴

No se hace un esfuerzo por “probar” la existencia de Dios en el Antiguo Testamento. Tal idea nunca se le hubiera ocurrido a un hebreo.⁵ La Biblia, en las palabras de Alan Richardson, “es un libro de testimonio, no de argumento... Un Dios cuya existencia pudiera ser probada o hecha más probable por argumento, no sería el Dios de la Biblia. El Dios de Israel no es un Ser Último que emerge al fin de una cadena de razonamientos.”⁶

La incredulidad reflejada a veces en el Antiguo Testamento en que se dice que los hombres “no conocían a Dios,” se traduce mejor en “no tenían en cuenta a Dios.” El pensar o decir en el corazón de uno, “No hay Dios” (1 S. 2:12; Sal. 10:4; 14:1; 53: 1; Jer. 2:8; 4:22), no es ateísmo filosófico, sino rechazo moral. El “no conocer a Dios” es no tomarlo en cuenta, no respetarlo.

Para esto no hay “pruebas teísticas” (argumentos en favor de la existencia de Dios) en el Antiguo Testamento. Los textos de la naturaleza con Salmos 19:1-2 recalcan las maravillas de la naturaleza diciendo que contribuyen al conocimiento de Dios—ensanchando, y profundizando un concepto de la deidad que ya es conocido. El movimiento de pensamiento va de Dios hacia la naturaleza y no de la naturaleza hacia Dios.

II. LA IMPORTANCIA DE LOS NOMBRES DIVINOS

Los nombres de Dios en el Antiguo Testamento son importantes para comprender quién es El y cómo es. Los nombres divinos son para expresar hechos importantes acerca de la naturaleza de Dios.

Para los hebreos, los nombres eran descriptivos y expresaban significados. Nunca se usaban simplemente para distinguir a una persona de la otra. El nombre de una persona era algo así como su *alter ego*.⁷ Representaba su esencia distintiva, su carácter, un elemento esencial en su personalidad.⁸ El nombre de una persona era casi el equivalente de su ser e individualidad.⁹ “La naturaleza interna de una persona u objeto se expresa en el nombre. ‘El nombre de una cosa es el sello de su naturaleza y la expresión de la impresión que hace su naturaleza.’”¹⁰ El nombre de un hombre pudiera representar un ideal al que él no pudiera aproximarse; pudiera ser más de lo que él es. Pero el nombre de Dios no puede medir totalmente lo que El es. Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, los nombres aplicados a la Deidad, son información teológica importante.

Aun el término *shem* (nombre) cuando se aplica a Dios, lleva consigo un especial significado. El nombre de Dios es en efecto, la suma de toda su revelación de sí mismo. Así se usa en Salmos 8:1, “¡Oh Jehová, Señor nuestro, cuán glorioso es tu nombre en toda la tierra!” (ver también v. 9; y 89:12). La bendición levítica de Números 6:22-27 es “pondrán” el nombre del Señor sobre su pueblo, dándoles la seguridad de su presencia:¹¹ “Habla a Aarón y a sus hijos y diles: Así bendeciréis a los hijos de Israel, diciéndoles: Jehová te bendiga, y te guarde; Jehová haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia; Jehová alce a ti su rostro, y ponga en ti paz. Y pondrán mi nombre los hijos de Israel, y yo los bendeciré” (vv. 23-27). El nombre del Señor se usa también como expresión del hecho de la presencia de Dios. Las tribus habrían de ir a adorar al “lugar que Jehová vuestro Dios escogiere de entre todas vuestras tribus, para poner allí su nombre para su habitación, ése buscaréis, y allá iréis. Y allí llevaréis vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestros diezmos y la ofrenda elevada de vuestras manos” (Dt. 12:5-6, *passim*; ver también 1 R. 8:29; Is. 18:7; Jer. 7:12).¹²

El “llamar en el nombre del Señor” es llamar a Dios mismo y expresa la esencia de la adoración. En los días de Enós, el hijo de Seth “los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová” (Gn. 4:26). Abraham construyó un altar cerca de Bethel en su primer arribo a Palestina “e invocó el nombre de Jehová” (12:8; ver también 13:4, 2 1:33; 26:25; 1 R. 18:24; *passim*).

Ese nombre es santo (Lv. 20:3; 22:2, 32; 1 Cr. 16:10; y con frecuencia en los Salmos). No debe tomarse en vano (Ex. 20:7; Dt. 5:11). “Proclamar el nombre del Señor” es decir qué Dios (Ex. 33:19; 34:6-7). Hablar (Dt. 18:22; 1 Cr. 21:19), bendecir (Dt. 21:5, 2S. 6:18), o actuar (1 S. 17:45; Sal. 118:10-12) en el nombre del Señor, es hablar, bendecir o actuar con su autoridad y poder.

Hay varios nombres divinos específicos para considerar, pero los dos más importantes se dan en los primeros tres capítulos de Génesis.

A. B. Davidson escribió: “Se encontrará, creo yo, que todas las otras designaciones de Dios, y todas las demás

aserciones respecto a El, y todos los demás atributos asignados a El, pueden abarcarse con uno u otro de los dos nombres dados a Dios en los capítulos iniciales de Génesis.”¹³ Los nombres son *Elohim* (Dios; Gn. 1:1-23) y *Yahweh* (el Señor; 2:5 ss.).

III. EL CREADOR DIOS

La teología del Antiguo Testamento principia donde la Biblia principia, con el Creador Dios de Génesis 1:1—”En el principio... Dios...” La Biblia primero responde a la pregunta “¿Quién es Dios?” con la afirmación “Dios es el Creador de los cielos y de la tierra y de todo lo que en ellos hay.”

“El principio” se refiere específicamente al origen del universo finito. La Biblia habla de realidades “antes de la fundación del mundo” y de la “gloria, antes que el mundo fuese” (Jn. 17:24; 17:5; ver Ef. 1:4; Tit. 1:2; 1 P. 1:20). Francis Schaeffer condensa los datos diciendo: “Algo existió antes de la creación y ese algo fue personal y no estático; el Padre amaba al Hijo; había un plan; había comunicación; y se hicieron promesas antes de la creación de los cielos y de la tierra.”¹⁴

A. Elohim y El

Aquí, el término traducido en “Dios” (y por todo el Antiguo Testamento, virtualmente en toda versión hispana) es *Elohim*. *Elohim* ocurre 2,500 veces en el Antiguo Testamento hebreo. Se usa como la designación para el verdadero Dios viviente más de 2,200 veces. Se usa 245 veces para describir a los dioses de los paganos, para los ángeles o para hombres de un rango superior.¹⁵

En cuanto a forma, *Elohim* es plural, llamado también “plural de majestad.” Davidson dice: “Los lenguajes semíticos usan el plural como un medio de elevar la idea de lo singular.”¹⁶

La derivación y significado original de *Elohim* es incierto. La raíz *El* es común a otros idiomas semíticos tales como el asirio, el fenicio y el aramaico. Se cree que significa “ser fuerte,” “el fuerte,” “el estar al frente, el Líder.” Cuando se usa como un nombre común como en Génesis 3 1:29, se traduce en “poder.”¹⁷

Cuando el singular *El* se usa refiriéndose a Dios, casi siempre se modifica por otro término: por ejemplo, “Dios el Altísimo” (*El Elyon*—Gn. 14:18-20,22; Nm. 24:16; Dn. 3:26—generalmente de labios de los no hebreos); “Dios Todopoderoso” (*El Shaddai*—Gn. 17:1 y frecuentemente en la literatura patriarcal); “el Dios eterno” (*El olam*—Gn. 2 1:33); “El Dios viviente” (*El chay*—Dt. 5:26); “el Dios de misericordia” (*El rahum*—Ex. 34:6); y “el Dios que ve” (*Elro 'i*—Gn. 16:13).

El ocurre también muchas veces en nombres de personas y lugares—Israel (“Dios lucha”), Bethel (“casa de Dios”), Emmanuel (“Dios con nosotros”), Joel (“Jehová es Dios”), etc. La forma singular *Eloah* se usa 41 veces en Job pero raramente en otro lugar.

B. El Shaddai

Dos de los términos de definición usados con *El* son lo suficientemente importantes como para considerarse un poco más. Uno de ellos, *El Shaddai*, “Dios Todopoderoso,” ocurre primero en Génesis 17:1 en el llamado de Dios a Abraham de que anduviera delante de El y fuera perfecto. Esta frase ocurre cuatro veces más en Génesis (28:3; 35:11; 43:14; 48:3), una en Éxodo (6:3) como el nombre por el que Dios había sido principalmente conocido por los patriarcas, y una vez en Ezequiel (10:5). *Ha-Shaddai* (“el Todopoderoso”), sin embargo, ocurre 42 veces: tres veces en el Pentateuco y tres en los Profetas; el recto en la literatura poética—más frecuentemente en Job. Siempre se usa en relación con el verdadero Dios.

Como sucede con muchos otros términos del Antiguo Testamento hebreo, se desconoce la derivación exacta de *Shaddai*. Todas las explicaciones sugeridas convergen en una idea común—”la de poder: poder que protege y bendice (Gn. 17:1; Job 8:5; Sal 91:1), o poder que castiga (Job 5:17; 6:4; 21:20; Is. 13:6).”¹⁸ Cuando se usa como protección y bendición se tiene especialmente en mente la idea de Dios como el Dador bondadoso.¹⁹

C. El Chay

“El Dios viviente” (*El chay*) ocurre 14 veces en el Antiguo Testamento (Dt. 5:26; Jos. 3:10; 1 S. 17:26, 36; 2 R. 19: 4, 16, *passim*). Además, tales expresiones como “el Señor vive” y “vivo yo dice el Señor” son comparativamente frecuentes (Nm. 14:21; 28; Dt. 32:40; y frecuentemente en los libros históricos).

En muchas maneras, *El chay* es la designación más característica del verdadero Dios en el Antiguo Testamento así como en el Nuevo. “Dios, quien es el Dios viviente, nunca es estático, nunca es simplemente el modo más elevado de ser, sino que siempre está activo, y lo está en la forma total de hombre. La vida es la característica esencial del Dios viviente. El es el

Creador y sustentador de todo, Soberano sobre todo, bendito sea para siempre.”²⁰

D. Dios el Creador

Elohim, por tanto, generalmente lleva consigo el significado de fuerza, poder, potencia. Es el término adecuadamente usado por todo Génesis 1:1—2:3 cuando se describe la obra de la creación. *Elohim* es el Dios Creador quien hace que todas las cosas sean por la palabra de su poder. El es la Fuente y Base de toda realidad.

En sus primerísimas páginas, la Biblia rechaza tanto el panteísmo filosófico (la enseñanza de que Dios y el universo total son idénticos) como el deísmo (la teoría de que Dios puso a andar el universo y lo dejó a expensas de sus leyes impersonales). Dios no se identifica con el universo. El universo es su mano de obra. Por el otro lado, el universo no podía existir aparte del poder creativo y sustentador de Dios. “Los cielos y la tierra” (Gn. 1:1) corresponde con lo que nosotros llamaríamos “el universo”—el reino de lo físico y de los seres síquicos finitos y basados en lo material.

Y así como la existencia de Dios nunca fue disputada por la mente hebrea, su actividad creadora tampoco lo fue. Cada división principal del Antiguo Testamento contiene este énfasis. Génesis, los Salmos e Isaías especialmente, recalcan el hecho de la creación divina—no como una doctrina que hay que defender, sino como la explicación de los principios de la historia humana y la expresión de alabanza y fe en el continuo señorío de Dios sobre su mundo. “El orden de la naturaleza es simplemente la expresión de la sabiduría divina.”²¹

El relato de la creación no se describe propiamente diciendo que es mitológico. No tiene ni rastro de lo que ciertos estudiantes han sostenido con creciente fuerza como la esencia del mito, a saber, la repetición ritual. Edmund Jacob escribió:

Un mito sólo vive en la medida en que se repite y se actualiza en ritual, como el mito babilónico de la creación se recitaba y representaba en el festival del Nuevo Año, porque era necesario cada año celebrar el poder cósmico de Marduk si uno quería asegurarse prosperidad para el hombre y para las cosas y por sobre todo para Babilonia, de donde Marduk era el dios nacional. Para Babilonia—y para otras civilizaciones—la creación quedando limitada al dominio del mito y ritual, no podía ser el punto de partida para un movimiento en la historia, así que el mundo de los dioses y la realidad histórica permanecieron mutuamente cerrados. Para Israel, la creación marca un comienzo. El mundo *reshit* (“en el principio”—Gn. 1:1) es un plan total de acción, porque nos demuestra que el plan de Dios en la historia considera la creación como su punto de partida.²²

E. El Relato de la Creación

Aunque el relato de la creación en la Biblia no es mitológico, tampoco se espera que sea cosmológico o científico. No está diseñado para responder a la pregunta “¿De dónde procedió el mundo?” Está diseñado para responder a la cuestión, “¿Cuál es el significado de la historia develadora del pueblo de Dios?” “En otras palabras, *la Creación* en el Antiguo Testamento no pertenece a la esfera de la ciencia natural sino a la historia del hombre.”²³

La razón no encuentra mejor respuesta a la cuestión de los orígenes que Génesis 1:1, “En el principio creó Dios los cielos y la tierra.” Si algo es ahora, algo siempre era—existente de por sí, no derivado, la base ontológica de toda realidad. Tiempo, espacio, materia, fuerza, moción y ley, se han sugerido para este papel—ya sea separada o colectivamente. Pero ninguna de estas cosas forzaría la conclusión de que lo más elevado ha resultado de lo más bajo, que lo no racional produjo los seres racionales y conscientes. Tal conclusión necesita mayor credulidad para la mayoría de las mentes que la simple afirmación de las primeras palabras del Génesis.

Hay cuatro puntos condensados que notar en lo que H. Orton Wiley llamó “El Himnario de la Creación” o “El Poema de la Aurora.”²⁴

1. La existencia del universo se debe a un acto creativo de un Dios inteligente, omnipotente y personal. El orden físico no es eterno ni existe de por sí. Ni tampoco sus procesos ordenados y sistemáticos vinieron por casualidad.

2. Se mencionan dos clases de actividad divina. La primera es creación inmediata (Gn. 1:1, 21, 27). Se usa exclusivamente el verbo hebreo *bara* para describir la obra de Dios.²⁵ Significa traer a existencia lo que anteriormente carecía de ser. Driver dice que el verbo hebreo en este caso “en conjugación simple... se usa exclusivamente respecto a Dios, para denotar... la producción de algo fundamentalmente nuevo, por el ejercicio de un poder originador soberano, que trasciende

por completo el poder del hombre.”²⁶ Jacob escribió: “El término específico para el acto creador de Dios no fue tomado de la oración gramatical antropomórfica: el verbo *bara*, tanto en la forma Gal como en la Niphal (activa y pasiva), se usaba sólo respecto a Dios y designa una actividad peculiar a Dios y a El solamente.”²⁷

Jarislov Pelikan llamó la atención al paralelo del Nuevo Testamento:

El verbo usado como ‘crear’ en el primer versículo de la Biblia es *bara*. Este mismo verbo se usó para designar la acción soberana de Dios en otros pasajes del Pentateuco (e.g., Ex. 34:10; Nm. 16: 30)... Todos los ejemplos del verbo sostienen esta generalización: *bara* siempre tiene a Dios como sujeto, nunca a las criaturas. Lo mismo sucede con *ktizein*, el verbo usado por el Nuevo Testamento para traducir *bara*. A veces *ktizein* se refiere a la constitución original del mundo; a veces se refiere a una acción de Dios en la historia, especialmente a la venida de Cristo como la ‘nueva creación.’ Pero siempre se refiere a una acción cuyo actor último es Dios, aunque la acción tome lugar por medio de agentes creados.²⁸

La segunda clase de actividad divina descrita en Génesis 1 es formación. Esta se describe con verbos como “hacer” e “hizo” (*asah*) o simplemente “que sea” (*ichi*). Estos vocablos implican el formar con material existente. Una especie de intermedio en formación que se implica en los mandatos de Génesis 1:11, 20 y 24, “produzcan las aguas” y “produzca la tierra.”²⁹

En adición a los actos creativos mencionados en Génesis 1:1, 21, 27, se mencionan otros siete actos formativos:

- a. El origen de la luz cósmica (1:3).
- b. La creación de la expansión (firmamento) del cielo. Al mismo tiempo, se juntaron en océanos y lagos, apareciendo la tierra seca (1:6-10).
- c. El principio de la vegetación (1:11-13).
- d. La aparición de los cuerpos solares—¿haciendo a un lado los círculos nublados que rodeaban la tierra? (1:14-19).
- e. Vida en las aguas y en el cielo (1:20-23).
- f. Vida sobre la tierra (1:24-25).
- g. El cuerpo humano—que en conexión con el acto creativo de 1:27 y la vida inculcada en 2:7 llevó a toda la era creativa a su punto culminante y cumplió su propósito (1:26).

3. Los actos creativos y formativos de Dios (ver “creado” y “hecho,” 2:3) ocurrieron bajo una forma temporal. El término hebreo *yom* traducido en “día” en las versiones hispanas, se usó 1,480 veces en el Antiguo Testamento. Se traduce en más de 50 palabras diferentes y en diferentes contextos incluyendo, “tiempo,” “vida,” “hoy,” “edad,” “por siempre,” “continuamente,” y “perpetuamente.”

Wiley escribió: “La mejor exégesis hebrea nunca ha considerado los días del Génesis como días solares, sino como períodos - día de indefinida duración... Ni tampoco es éste un significado metafórico de la palabra, sino el original, que quiere decir, ‘dar un período a’ o denotar un tiempo que se completa a sí mismo.”³⁰ Que *yom*, en el contexto del relato de la creación no ha de considerarse necesariamente como un período de tiempo de 24 horas, se puede ver por su uso en 2:4 para cubrir la duración completa de los seis períodos. No hay mucho que argüir con el criterio de Bernard Ramm que dijo: “El mundo hecho en dos billones de años no es menor milagro que un mundo creado en veinticuatro horas.”³¹ De hecho, bien pudiera ser un mayor milagro.

Algunos han intentado reconciliar la creencia literalmente en días de 24 horas en Génesis 1 con la evidencia persistente en la ciencia respecto a la edad de la tierra, postulando una zanja entre los versos 1 y 2. Arguyen que el verso 2 significa “la tierra se volvió desordenada y vacía.”

La dificultad, tal como Lehman señala, es que “No hay base exegética aceptable para la traducción del verbo *hayithah* (era) como se volvió (Gn. 1:2).”³² En hebreo, así como en griego, y en español, “ser” y “volverse” representan ideas diferentes. Las formas del verbo “ser” señalan hacia la persistencia en el ser. El verbo “volverse” sugiere cambio de una cosa o forma a

otra. No hay justificación para traducir el verbo “ser” como para decir “volverse.” “La ‘zanja’ como teoría, carece de fundamento en este pasaje o en cualquiera otro de las Escrituras.”³³

4. El Espíritu de Dios se menciona como el Agente divino en traer orden del caos primeval. “Y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas” (1:2). En Salmos 104:30 se nos dice que el Señor envía su Espíritu en la originación de criaturas individuales. Job 26:7-13 describe la creación del orden físico en términos altamente poéticos. El escritor nota que es por el Espíritu (“viento”) de Dios, que los objetos creados son “arreglados” o “hechos correctos.” Aunque la doctrina bíblica del Espíritu encuentra su definición sólo en el Nuevo Testamento, la verdad revelada más tarde fue salvaguardada por la manera en que los escritores del Nuevo Testamento hablaron del Espíritu de Dios o del Espíritu del Señor.

Se han notado ciertos paralelos entre el relato del Génesis de la creación y las cosmogonías de algunas de las demás culturas antiguas. Pero W. F. Albright estaba sin duda correcto cuando escribió:

El relato de la creación es único en la literatura antigua. Sin duda refleja un punto de vista monoteísta, con una secuencia de fases creativas tan racional que la ciencia moderna no puede mejorarlo, dentro del marco del mismo lenguaje y la misma extensión de ideas, en que declara sus conclusiones. De hecho, las cosmogonías científicas modernas muestran una tendencia desconcertante a ser muy cortas en duración y es de dudarse seriamente que la ciencia ya se haya puesto al parejo con el relato bíblico.³⁴

El debate entre la “ciencia” y la “Biblia” con frecuencia olvida que el interés en las Escrituras es teológico, no cosmogónico. La doctrina de la creación no es un esfuerzo por explicar el universo. Su propósito es el de sentar la base para la historia de salvación que sigue. Stephen Neill escribió: “No puede haber una teología correcta de redención, de hecho no puede haber una teología del todo sana, a menos de que esté basada en una doctrina válida de la creación.”³⁵

IV. EL DIOS DEL PACTO

Además de *Elohim* en el relato de la creación de Génesis 1—2:3, se agrega otro nombre en 2:4—3:24. Es el nombre sagrado *Yahweh*, conocido también como el “Tetragrammaton” por sus cuatro consonantes hebreas JHVH. *Yahweh* se usa extensamente desde el 4:1 por todo el Antiguo Testamento tanto de por sí como en conjunción con *Elohim*. Ocurre como 6,800 veces en las escrituras hebreas.

A. El Significado de Yahweh

Yahweh es un nombre propio, no un término genérico. La mayoría de las versiones siguen la tradición judía de la Septuaginta y la práctica del Nuevo Testamento traduciendo en las palabras “el Señor.” Siendo que el hebreo tiene otro vocablo para “señor” (*adon, adonai*), la presencia de *Yahweh* en el original se demuestra por el uso de una mayúscula inicial y por las pequeñas mayúsculas en las versiones inglesas (el Señor). *Adonai* se tradujo con una mayúscula inicial y letras minúsculas “eñor” (el Señor) cuando se usa para Dios y generalmente ese es el caso. En vista de que el nombre personal del verdadero Dios se consideraba demasiado sagrado para pronunciarse, la costumbre judía desde tiempo inmemorial ha sido la de leer *adonai* cada vez que aparece *Yahweh* en las Escrituras.

La versión hispana tradujo *Yahweh* en “Jehová.” El término “Jehová” se usó siete veces en la versión de Valera de las cuales tres están en nombres compuestos de lugares (Gn. 22:14; Ex. 6:3; 17:15; Jue. 6:24; Sal. 83:18; Is. 12:2; 26:4).³⁶ Moffatt usa “el Eterno” en su traducción de *Yahweh* al inglés.

Como en el caso de *Elohim* la derivación exacta y significado de *Yahweh* ha sido motivo de discusión por los eruditos bíblicos. La palabra misma se deriva de una forma del verbo “ser” (ver Ex. 3:14; 6:2-3). Varias veces se ha interpretado para significar:

1. Uno que es eternamente auto-existente, de aquí que sea incambiable—auto-originado, auto-independiente, “no expuesto a alteración por el poder del mundo y del tiempo.”³⁷
2. El que causa el ser o viene a ser.³⁸
3. El que está presente, quien estará con su pueblo.³⁹

Estos significados sugeridos no son necesariamente exclusivos mutuamente. Cada uno contribuye a la riqueza de comprensión del nombre.

Éxodo 3:13-14 y 6:2-3 han sido malentendidos por algunos para implicar que el nombre *Yahweh* fue dado a conocer primero a Moisés. Génesis 4:26, sin embargo, declara que en los días de Enós, hijo de Seth, “los hombres comenzaron a invocar el nombre de [*Yahweh*].” Lo que los pasajes de Éxodo quieren decir es que por primera vez se le explicó el nombre a Moisés. El uso hebreo demuestra que el punto de la pregunta de Moisés no era “¿Quién eres?” o “¿Cómo te llamas?” sino “¿Qué es lo que encuentra expresión o se esconde en el nombre?”⁴⁰

A. B. Davidson señaló que *Yahweh* no es un nombre ontológico sino redentivo. Expresa la fidelidad de Dios, su constancia, la idea total del pacto divino-humano de salvación. No está interesado tanto en la naturaleza esencial de Dios como en su relación a Israel como el Dios del pacto.⁴¹ *Yahweh* es el “nombre de su pacto, y de su amor redentor.”⁴² J. Barton Payne escribió:

Lleva (*Yahweh*) la connotación de la cercanía de Dios, de su interés por el hombre, de su revelación testamentaria y redentora. Así que Moisés seleccionó *Elohim* como el término apropiado para Génesis 1:1—2:3, Dios trascendente en la creación; pero *Yahweh* para Génesis 2:4-25, Dios inmanente en las revelaciones en el Edén. Cambios similares en nombres, correspondiendo al cambio de Dios en actividad de soberanía general a redención personal, aparecen en los pasajes que siguen en Génesis.⁴³

Yahweh también se encuentra en combinaciones con otros nombres y en nombres compuestos. Ciertos compuestos se usan para describir lugares en que sucedieron eventos significativos y en que Dios se reveló a sí mismo: *Jehová (Yahweh) Jireh*, “Jehová proveerá” (Gn. 22:14); *Jehová (Yahweh) Nissi*, “Jehová es mi estandarte” (Ex. 17:15); *Jehová (Yahweh) Shalom*, “Jehová es paz” (Jue. 6:24).

B. Nombres Compuestos

Dos nombres compuestos no relacionados con lugares, ayudan a ampliar y enriquecer la connotación de *Yahweh*. Uno es *Yahweh Mekaddishkem* traducido en “Jehová que os santificó” (Ex. 3 1:13; Lv. 20:8). El nombre ocurre diez veces, cada vez como “Yo *Yahweh Mekaddishkem*” dicho directamente por Dios. A Moisés se le instruyó hablar “a los hijos de Israel diciendo: ‘en verdad vosotros guardaréis mis días de reposo; porque es señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy Jehová que os santifico (*Yahweh Mekaddishkem*)’” (Ex. 31:13). Israel fue amonestado: “Santificaos, pues, y sed santos, porque yo Jehová soy vuestro Dios. Y guardad mis estatutos, y ponedlos por obra. Yo Jehová que os santifico (*Yahweh Mekaddishkem*)” (Lv. 20:7-8; ver Lv. 20:9-2 1; 21:9; Ez. 20:12-13; 37:23).

Un segundo nombre compuesto que se encuentra primero en 1 Samuel 1:3 y 278 veces después, es *Yahweh Sabaoth*, “Jehová de los ejércitos.” Ocasionalmente en los Salmos y muy raramente en otra parte, se da como *Yahweh Elohim Sabaoth*, “Señor Dios de los ejércitos.” Aunque la frase misma aparece primero en Samuel, la idea es más antigua. Se encuentra en pasajes en que a Dios se describe como el General de Israel, el Líder invisible luchando en favor y juntamente con su pueblo (e.g., Ex. 14:1-3; Jos. 5:14; Nm. 21:14).

Jehová de los ejércitos en “Jehová el fuerte y valiente, Jehová el poderoso en batalla” (Sal. 24:8, 10). Entre los ejércitos de Dios junto con los ejércitos de Israel se incluyen ángeles, los “hijos de Dios” y aun las estrellas. Los ejércitos incluyen “los cielos y la tierra —la naturaleza (Gn. 2:1), el poderío militar (1 S. 4:4 sig., ver Sal. 44:9), las estrellas (Dt. 4:19; ver Sal. 33:6), y los ángeles (Jos. 5:14; 1 R. 22:19, ver Sal. 103:21).”⁴⁴ *Yahweh Sabaoth* es, por tanto, un nombre en extremo expresivo de la soberanía de Dios.

El Antiguo Testamento abunda en nombres humanos en que se emplea la raíz *Yah*. Ejemplos al acaso incluyen *Jehoida*, “Jehová sabe”; *Jehoiakim*, “el Señor lo arreglará”; *Jehu*, “Jehová es El”; *Jotham*, “Jehová es recto”; y el más significativo de todos, *Joshua*, “Jehová es salvación” o “Jehová el Salvador”—nombre que se convierte en “Jesús” en el Nuevo Testamento.

C. Adonai (Señor)

Estrechamente relacionado con *Yahweh* está el tercer nombre más conocido para nombrar a Dios, *Adonai*. Traducido en “Señor” se usa para la Deidad como 340 veces. La raíz, *Adon*, significa “amo,” “señor,” “dueño,” y “señor.” *Adon* mismo se usa generalmente para hombres de rango o dignidad, pero se aplica muchas veces a Dios. *Adonai* es una forma posterior que se usa generalmente para Dios (pronunciada distintivamente como “Adonoy”) pero ocasionalmente como plural para hombres.

El significado especial de *Adonai* consiste en indicar la dependencia del hombre en Dios y el derecho de Dios para ser

Maestro de hombres. Su uso frecuente con *Yahweh* (Ex. 23:17; 34:23; Is. 1:24; 3:15; 10:16; Am. 8:1; y frecuentemente en Ezequiel) demuestra que indica que el señorío divino como *Yahweh* solamente, no basta.

Debido a la manera inaceptable de traducirla en “Señor Señor,” la versión castellana usa la frase “Señor Dios” para *Adonai Yahweh*. Otras versiones usan “Señor Jehová.”

V. ANTROPOMORFISMOS

En adición a los nombres para Dios, se recalca aun más la personalidad divina por el uso de lo que hemos dado en llamar “antropomorfismos” (de *morphos*, forma; y *anthropos*, hombre). Desde los primeros capítulos, las Escrituras abundan en declaraciones acerca de Dios tomadas de la experiencia humana concreta y de la naturaleza humana.

Se dice que Dios habla (Gn. 1:3; 8:15), descansa y se sienta (Gn. 2:2; Sal. 47:8), ve y oye (Gn. 6:12; Ex. 16:12), huele (Gn. 8:21; 1 S. 26:19)—“descendió” Jehová para ver (Gn. 11:5), y tener rostro y espalda (Ex. 33:20, 23; Nm. 6:25; Sal. 104:29). Dios se contrista (Gn. 6:6), se enoja (Ex. 15:7), es celoso (Ex. 20:5; 34:14—o celoso de su gloria), odia el pecado (Dt. 12:31), y se regocija (Dt. 28:63).

Se nos dan cuadros gráficos de la actividad de Dios. Forma El al hombre del polvo de la tierra y respira en él el sopro de vida (Gn. 2:7). Planta un jardín (Gn. 2:8) anda en el huerto en la frescura del día (Gn. 3:8). Cierra la puerta del arca (Gn. 7:16). Hay muchos más.

A. Metáfora en Antropomorfismo

Muchas expresiones antropomórficas son claramente metafóricas. Los brazos de Dios representan la seguridad que da su pacto (Dt. 33: 27). Sus manos describen tanto sus dones generosos como sus actos de castigo (Esd. 7:9; 1 S. 5:11). El contemplar el rostro de Dios es adorarlo en verdad (Sal. 17:15). Hacer que su rostro resplandezca sobre uno es recibir su favor y bendición (Nm. 6:25; Sal. 31:16). La lista podía extenderse hasta cubrir virtualmente todos los antropomorfismos. La poesía puede hablar de que Dios tiene alas, plumas, que es una roca, una fuente, sin intentar en ningún sentido dar una comprensión literal de tal lenguaje (Sal. 91:2, 4).

El antropomorfismo ha sido criticado como un esfuerzo crudo por “hacer de Dios a la imagen del hombre.” Sin embargo, que tales expresiones antropomórficas no se entendían literalmente, se indica con claridad por otros pasajes que comparan a Dios con los animales: una águila (Os. 8:1), un león (Os. 11:10; Am. 1:2), un leopardo o un oso (Os. 13:7-8), una ave (Sal. 17:8; 91:4), etc. Otros pasajes declaran definidamente que Dios carece de forma humana, percepción de los sentidos, o emociones humanas: “Dios no es hombre para que mienta; ni hijo del hombre para que se arrepienta. El dijo, ¿y no hará? Habló, ¿y no lo ejecutará?” (Nm. 23:19). “Mas ¿es verdad que Dios habitará con el hombre en la tierra? He aquí, los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que he edificado?” (2 Cr. 6:18; ver 1 S. 15:29; Job 10:4; Sal. 121:4; Is. 40:28; Os. 11:9, etc.).

B. El Valor Religioso del Antropomorfismo

Los antropomorfismos no fueron los modos primitivos de expresión que dejaron de existir más tarde en el período profético. De hecho, lo opuesto es cierto: Los profetas abundaron en expresiones cálidas e íntimas de la cercanía y accesibilidad de Dios.⁴⁶ “El antropomorfismo no intenta humanizar a Dios, sino... acercar a Dios hacia el hombre como una persona viviente y amorosa, y en esa forma preservar y fortalecer la vida religiosa.”⁴⁷

Como G. Ernest Wright lo describió: “El lenguaje de la fe era inevitablemente antropomórfico, esto es, lleno de palabras humanas para describir la deidad... sin embargo este lenguaje no es un lujo ni un primitivismo que fases posteriores de la fe hicieron desaparecer. Fue y es una necesidad de la fe. La relación de Dios para con el pueblo y la del pueblo para con Dios no puede describirse en otra forma, cuando el pacto como el marco de comprensión es central en la fe.”⁴⁸ Jacob nos recuerda que “una línea no es siempre recta, sin embargo, es continua, lleva del antropomorfismo de las primeras páginas de la Biblia a la encarnación de Dios en Jesucristo.”⁴⁹

El concepto de Dios del Antiguo Testamento es siempre religioso, no filosófico ni metafísico. Los escritores del Antiguo Testamento nada sabían del “Dios” moderno impersonal del panteísmo religioso o filosófico por un lado y del cientismo secular por el otro. Para ellos, Dios era una Persona divina con inteligencia racional, capaz de propósito y escogimiento, y con capacidad para valorar.

Tanto la creación como el pacto apuntan a un Dios personal. En la creación, a Dios se le contrasta con el orden creado

como una razón consciente de sí misma, y como una voluntad libre, sabia y moral. De la misma manera, en el pacto, hay una relación establecida de una Persona a la gente. Hermann Schultz escribió: “En contraste con el ser material, esto es, dependiente y necesitado, ávido de regocijo y satisfacción externa, y amarrado a una forma definida externa, Dios es espiritual, *Elohim*; esto es, perfecto, independiente, y sin necesidad de nada. Es el Dios viviente, el Dios de la vida, en quien la vida está presente como una propiedad, y eso también, una propiedad inalienable (Dt. 5:26; 32:40; Jer. 10:10).”⁵⁰

El lenguaje hebreo es pródigo en experiencias concretas, pero pobre en abstracciones. Los hombres del tiempo del Antiguo Testamento hablaron y pensaron concretamente antes que abstractamente. Mas sí reconocieron los límites del antropomorfismo. La prohibición contenida en el segundo mandamiento lo demuestra (Ex. 20:4). La manufactura de cualquiera representación de lo divino, se prohíbe. Donde se usaron los antropomorfismos, habrían de entenderse simbólicamente tal como lo revela una gran cantidad de referencias.⁵¹ El personaje del Antiguo Testamento siempre estaba al tanto de la verdad que Isaías declaró: “Porque mis pensamientos, no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos, dijo Jehová. Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos” (Is. 55:8-9).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹G. Ernest Wright y Reginald H. Fuller, *The Book of the Acts of God* (Nueva York: Doubleday and Co., Inc., 1957), p. 54.

²*Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), 1:2 17.

³*Theology of the OT*, p. 180.

⁴*Ibid.*, pp. 63-67; Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 22-24.

⁵Jacob, *Theology of the OT*. pp. 37-38.

⁶*Preface to Bible Study*. p. 40; citado por J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: a Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (Londres: Methuen and Co., Ltd., 1957), p. 269.

⁷Eichrodt, *Theology of the OT*. 1: 207.

⁸Thomson, *OT View of Revelation*, p. 187.

⁹J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids. Mich.: Zondervan Publishing House, 1962), p. 144.

¹⁰Sauer, *Dawn of World Redemption*. p. 187.

¹¹Eichrodt, *Theology of the OT*, p. 207.

¹²Payne, *loc. cit.*

¹³*Theology of the OT*, p. 83; cf. Sauer, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

¹⁴Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1972), p. 18.

¹⁵Robert Baker Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., en 1956 se reimprimió de la edición 1897, segunda edición) p. 19.

¹⁶*Theology of the OT*. p. 99. Algunos creen que tanto aquí, como en los pronombres plurales de Génesis 1:26; 3:22; e Isaías 6:8 se comienza a vislumbrar la Trinidad.

¹⁷C. F. Burney, *Outlines of Old Testament Theology* (Nueva York: Edwin S. Gorham, 1902), pp. 11-18.

¹⁸Thomson, *OT View of Revelation*, pp. 52-53.

¹⁹Girdlestone, *Synonyms of the OT*. p. 32.

²⁰Thomson, *OT View of Revelation*. pp. 8 1-82.

²¹Schultz, *OT Theology*, 2:180-82.

²²*Theology of the OT*. pp. 138-139.

²³Kohler, *OT Theology*, p. 89; cursivas en el original. Es falacia el poner en lados opuestos a la Biblia y la ciencia. Los puntos de vista son enteramente diferentes. La ciencia tiene que ver con el hombre físico bajo la ley física—una idea muy desconocida al Antiguo Testamento en que los principios morales son las guías de interpretación. Cf. Davidson, *Theology of the OT*. p. 496.

Agustín escribió en el siglo IV de la era cristiana:

“Es impropio a la vez que frívolo que cualquier cristiano verse sobre tales asuntos como si fuera autorizado por las Escrituras y a la vez hablar tan tontamente que el inconverso, observando la extravagancia de sus errores, apenas si puede contener la risa. Y el verdadero problema no es tanto que se rían del hombre por sus faltas, sino el dar a creer que los escritores de la Biblia enseñaron tales cosas, condenándolos y rechazándolos así como ignorantes por gente extraña a la iglesia, para pérdida notable de aquellos cuya salvación tanto deseamos.

“Encuentran a uno que pertenece al cuerpo de la iglesia tan equivocado sobre un asunto que ellos conocen tan bien; y, para acabar de arruinarlo, lo encuentran forzando sus opiniones sin base sobre la autoridad de nuestra Santa Biblia. Así que llegan a considerar las Escrituras como inseguras sobre materias que ellos han aprendido por observación o evidencia incuestionable. ¿Lograrán, por tanto, poner su confianza en las Escrituras cuando hablan sobre la resurrección de los muertos, la esperanza de la vida eterna, y el Reino de los cielos?” Citado por J. Edwin Orr en *One Hundred Questions About God* (Glendale, Ca.: Regal Books, 1966), p. 82.

²⁴*Christian Theology*. 1:449-54.

²⁵George a. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), p. 110.

²⁶Citado por John Wick Bowman, *Prophetic Realism and the Gospel* (Filadelfia: The Westminster Press, 1955), p. 85.

²⁷*Theology of the OT*. pp. 142-43.

²⁸The Christian Intellectual”, *Religious Perspectives*, vol. 14 (Nueva York: Harper and Row, 1965), p. 40.

²⁹Además de *bara* y *asah*, se usan otros dos términos para describir el origen de las existencias terrenales: *yatsar* (para formar, Am. 4:13; Is. 43:1; 45:18); y *kun* (para establecer Is. 45:18; Ez. 28:13). Los cuatro términos se encuentran en Isaías 45:18.

Porque así dijo Jehová,
que creó [*bara*] los cielos;
él es Dios,
el que formó [*yatsar*] la tierra, el que la hizo [*asah*]
y la compuso [*kun*]:
no la creó [*bara*] en vano,
para que fuese habitada (*yatsar*) la creó.

Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:48:49.

³⁰*Christian Theology*, 1:456. Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:48-49.

³¹*The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954), p. 225.

³²Lehman, *Biblical Theology*. 1:5 1.

³³*Ibid.* Francis A. Schaeffer cita a Benjamin B. Warfield: “A la teología, como tal, le es indiferente el estudio de la antigüedad de la existencia del hombre en la Tierra (*Genesis in Space and Time*, pp. 16 1-162).

³⁴“The Old Testament and Archaeology”, *Old Testament Commentary*, ed. Herbert C. Alleman y Elmer E. Flack

(Filadelfia: Muhlenberg Press, 1948), p. 135.

³⁵*Christian Holiness* (Nueva York: Harper and Brothers, Publishers, 1960), p. 16.

³⁶“Jehová” no es el mejor equivalente de *Yahweh*. “Jehová” tampoco es nombre bíblico. Lo comenzó a usar Galatino en siglo XVI, como combinación de las vocales de *Adonai* con las consonantes de la *Tetragrammaton*. Cf. Knight, *Christian Theology of Me OT*, p. 50.

³⁷Schultz, *OT Theology*, 2:144; Burney, *OT Theology*, pp. 19-26; Kohler, *OT Theology*, p. 43.

³⁸W. F. Albright, “Recent Discoveries in Bible Lands”, *Young’s Analytical Concordance to the Bible* (Nueva York: Funk and Wagnals Co., 1955), p. 35.

³⁹Martin Buber, *Moses: the revelation and the Covenant* (New York: Harper and Brothers, 1958), p. 53; Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 235-236; Jacob, *Theology of the OT*, p. 52; Knight, *Christian Theology of the OT*, pp. 44-45; Payne, *Theology of the Older Testament*, pp. 148 ss. Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:189; Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*. Traducido por D. M. G. Stalker (Nueva York: Harper and Brothers Publishers, 1962), 1:180.

⁴⁰Exodo 3:13; cf. Buber, *Moses*, p. 48.

⁴¹*Theology of the OT*, pp. 45-58.

⁴²Sauer, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

⁴³*Theology of the Older Testament*, p. 148. Esta es una explicación del cambio de *Elohim* a *Yahweh*, por lo menos como digno de consideración por la ampliamente publicada y ahora críticamente cuestionada Hipótesis Documental con su fórmula J, E, D, P. Compárese con Cyrus H. Gordon, “Higher Critics and Forbidden Fruit”, en Frank E. Gaebelstein, ed., *Christianity Today Reader* (Nueva York: Meredith Press, 1966), pp. 67-73. El Dr. Gordon, un erudito judío, profesor de Estudios acerca del Cercano Oriente y presidente del departamento de estudios acerca del Mediterráneo de la Universidad Brandeis, critica altamente la Hipótesis Documental.

⁴⁴Thomson, *OT View of Revelation*, p. 56.

⁴⁵Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 153-154.

⁴⁶Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:211-212.

⁴⁷Paul Heinisch, *Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1950), p. 67.

⁴⁸*The Book of the Acts of God* (Nueva York: Doubleday and Co., Inc., 1957), p. 93.

⁴⁹*Theology of the OT*, p. 32.

⁵⁰*OT Theology*, 2:112. Cf. también pp. 103 ss.

⁵¹Jacob, *Theology of the OT*, pp. 4 1-42; Thomson, *OT View of Revelation*, p. 84.

3

La Naturaleza del Hombre

Inmediatamente después de considerar a Dios y su creación, la Biblia trata sobre la naturaleza y significado del hombre. Las Escrituras son la Palabra *de* Dios y la Palabra *acerca* del hombre. El Génesis dedica dos capítulos a la creación y 12 a Abraham.

La importancia de una comprensión correcta de la naturaleza humana apenas si puede exagerarse. La verdad acerca de la naturaleza y el destino del hombre es crucial en las grandes luchas de la última parte del tercer siglo. Las “ideologías” acerca de las cuales oímos tanto, son de hecho antropologías—respuestas a la pregunta bíblica, “¿Qué es el hombre?” (Job 7:17; Sal. 8:4; 144:3).¹

Los puntos de vista seculares acerca del hombre se equivocan por cuanto son o demasiado optimistas o indebidamente pesimistas en su evaluación de la naturaleza humana. El punto de vista bíblico del hombre es completamente realístico. Mantiene el equilibrio entre la dignidad y la degradación de la creatura que es, según la frase de Francis Thompson, prima tanto del patán como del querubín. Un cierto sicólogo popular antiguo escribió: “El mayor y más auténtico libro de texto sobre la personalidad sigue siendo la Biblia, y los descubrimientos que los sicólogos han hecho más bien confirman antes que contradicen la codificación que de la personalidad se encuentra en ella.”²

I. VOCABLOS GENERALES PARA EL HOMBRE

El Antiguo Testamento usa cuatro vocablos mayores para designar a la especie humana y a sus miembros. Estos no son términos técnicos usados en consistencia rígida, pero sí reflejan sombras de significado fácilmente discernibles.

1. El término más importante relacionado con el hombre es *adam* (Gn. 1:26-27; 2:5, 7-8; un total de 15 veces en Gn. 1:26—3:24). *Adam* se derivó de *adamah*, “tierra,” y recalca el origen del cuerpo así como su destino al final de esta vida: “Entonces Jehová Dios formó al hombre (Heb., *ha-adam*, “el hombre”) del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre (*ha-adam*, “el hombre”) un ser viviente” (Gn. 2:7). “Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra (*ha-adamah*) , porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás” (3:19).

En la Biblia hebrea, *adam* aparece como nombre personal desde Génesis 3:17 en adelante. La versión del 60 traduce *ha-adam* (“el hombre”) como Adán desde el 2:19 en adelante.

2. *Ish* (Gn. 2:23-24; 4:1) expresa la idea del hombre en ejercicio de su poder de voluntad y escogimiento. Es el término usado en el matrimonio: un hombre es el *ish* o esposo de quien él ha escogido. *Ish* ocurre en nombres compuestos como: Ishbosheth, hombre de vergüenza; Ishhold, hombre de fama; Ishtob, hombre de Tob.

3. *Enosh* (Gn. 6:4; 12:20) representa lo opuesto de *ish* y se refiere al hombre en su debilidad y mortalidad. Es un vocablo que con frecuencia se encuentra en paralelo con *adam* en los escritos poéticos: “¿Qué es el hombre [*enosh*] para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre [*bene adam*] para que lo visites?” (Sal. 8:4). “Vuelves al hombre [*enosh*] hasta ser quebrantado y dices: Convertíos, hijos de los hombres [*bene adam*]” (Sal. 90:3; ver Job 10:4-5, etc.).

4. *Geber*, como *ish*, recalca la fuerza y con frecuencia se usa para distinguir al hombre de una mujer o un niño.³ Prometiéndolo retener a las mujeres y a los niños, Faraón le hizo un ofrecimiento a Moisés, “Id ahora vosotros los varones [*geberim*], y servid a Jehová, pues esto es lo que vosotros pedisteis” (Ex. 10:11). El pueblo de Israel llegaba hasta “como seiscientos mil hombres [*geberim*] de a pie, sin contar los niños” (Ex. 12:37).

Los mismos términos usados para describir al hombre muestran en el Antiguo Testamento la tensión entre la humildad y el honor en el estado humano. El hombre en su humildad es *adam*, *enosh*. En su dignidad y honor, es *ish* y *geber*. Jacob comenta: “Junto con la declaración de la naturaleza efímera y limitada del hombre, el Antiguo Testamento proclama constantemente la eminente dignidad conferida sobre él por causa de su asociación peculiar con Dios.” Esta conexión, dice Jacob, “no es una relación de parientes; el hombre no es un dios caído; no es como en la mitología babilónica un compuesto de

sustancia divina; se ha puesto por Dios como una creatura independiente y autónoma, a quien como imagen de Dios se le encargó dominio sobre el resto de la creación.”⁴

II. “SICOLOGÍA” EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento se usan varios términos específicos para los constituyentes de la personalidad humana.

1. Al elemento material se le llama polvo (*aphar*—que también se traduce en “tierra,” “lodo,” “cenizas,” y “suelo”). Génesis 2:7 es un versículo clave en la antropología del Antiguo Testamento: “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente.”

Habiendo sido tomado del polvo, el cuerpo está destinado a volver al polvo (Gn. 3:19; Job 34:15; Sal. 30:9; Ec. 3:20; 12:7). Además de su uso en relación al cuerpo, *aphar* se usa en el Antiguo Testamento para describir a un gran número (“como el polvo de la tierra por multitud”) y para hablar de humillación, debilidad y agonía (“polvo y cenizas”). Junto como *adamah*, *aphar* se usa también para nombrar la tierra física (Gn. 26:15; Job 8:19; 19:25; 28:2; *passim*).

2. El polvo mezclado con aliento (*neshamah*) se convierte en carne (*basar*). *Neshamah*, junto con la palabra “spirit” (*ruach*) frecuentemente usada en conexión con ella, representa el aspecto non-físico de la vida. El hombre no es *neshamah*, pero lo tiene.⁵ Aliento es algo que Dios da al hombre (Gn. 2:7; Job 12:10) y que El quita: “Escondes tu rostro, se turban; Les quitas el hálito, dejan de ser, Y vuelven al polvo” (Sal. 104:29).

Tanto el hombre como la bestia tienen hálito. Se escribió en relación con el diluvio que; “... murió toda carne que se mueve sobre la tierra, así de aves como de ganado y de bestias, y de todo reptil que se arrastra sobre la tierra, y todo hombre. Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices, todo lo que había en la tierra, murió” (Gn. 7:21-22; ver Ec. 3:19). *Neshamah* casi llega a ser lo que habríamos de llamar el fenómeno físico de la vida. En la visión que Ezequiel tuvo del valle de los huesos secos, aun después de que la carne fue restaurada al esqueleto, “... no había en ellos espíritu. Y me dijo: Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al Espíritu: ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos, y vivirán. Y profeticé como me había mandado, y entró espíritu en ellos, y vivieron, y estuvieron sobre sus pies; un ejército grande en extremo” (Ez. 37:8-10).

3. Carne (*basar*—Gn. 2:21, 23-24; 6:3, 12-13) es el vocablo hebreo que mejor expresa en castellano la palabra *cuerpo* (se traduce así en la versión del 60 en Is. 10:18; y Ez. 10:12). Carne es “sustancia viviente, dentro del alma.”⁶ No es sólo una sustancia material. Es una estructura orgánica, animal—generalmente viviente—pero aun así descrita como “carne” entre el tiempo de la muerte y la disolución.

Aunque carne y espíritu con frecuencia se consideran antitéticos, no constituyen una antítesis moral. El Antiguo Testamento no contiene ni siquiera la idea de que la carne sea éticamente maligna. Con frecuencia la palabra espíritu se usa para significar poder y carne para debilidad: “Y los egipcios hombres son, y no Dios; y sus caballos carne, no espíritu”(Is. 31:3). La carne puede ser débil, pero no pecadora por herencia o de por sí. Su uso en los sacrificios indica que no es inmunda o carente de santidad. Es la creación de Dios, y el Hijo Eterno fue más tarde hecho “carne” (Jn. 1:14). El uso técnico que Pablo da a “carne” en Romanos y en Gálatas contrastándola con el Espíritu no tiene su analogía en el Antiguo Testamento.⁷

Carne se usa (1) para referirse al cuerpo físico individual, Adán dijo acerca de Eva, “Esta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn. 2:23; ver y. 21); (2) para humanidad genérica: “Y miró Dios la tierra, y he aquí que estaba corrompida; porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra” (Gn. 6:12); (3) para la probación limitada del hombre: “Y dijo Jehová: No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne” (Gn. 6:3); (4) para la solidaridad de la relación familiar: Judá pidió a sus hermanos que preservaran la vida de José “porque él es nuestro hermano, nuestra propia carne” (Gn. 37:27); y (5) para referirse a un cuerpo muerto como cuando José le dijo al sentenciado panadero en la prisión de Faraón, “Al cabo de tres días quitará Faraón tu cabeza de sobre ti, y te hará colgar en la horca, y las aves comerán tu carne de sobre ti” (Gn. 40:19).

4. Espíritu (*ruach*) unido con carne (*basar*) resulta en alma (*nephesh*, ver lo que sigue). Tal como Otto Baab hace notar, el espíritu es aquel elemento en la naturaleza humana que está más estrechamente relacionado con la naturaleza de Dios. Es el conferir al hombre la energía y la capacidad para la actividad religiosa. Al poseerla, el hombre puede elevar su rostro de entre lo plebeyo y volverse hacia las realidades eternas de la verdad, belleza y bondad. El espíritu en el hombre lo capacita para mantener comunión con el Espíritu de Dios. Este término sugiere más que cualquier otro el contenido y significado de la frase ‘a la imagen de Dios.’⁸

Sólo Dios posee el espíritu en su plenitud. Para el hombre, el espíritu le viene de arriba.⁹ Aunque no es un término tan comprensivo, *spirit* se usa con frecuencia para denotar el alma.¹⁰ *Ruach* se usa en ocasiones como el equivalente del yo, como en Job 19:17 donde el sufriente se queja, “Mi *ruach* vino a ser extraño a mi mujer” (la versión del 60 traduce *ruach* en “aliento”—ver también. Gn. 45:27; Jue. 15:19). En el uso general, el hombre comparte “alma” con los animales o formas inferiores de vida; comparte “espíritu” con Dios, de quien lo recibe (Zac. 12:1) y hacia donde va cuando muere: “Y el polvo vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio” (Ec. 12:7).

La variedad de las manifestaciones del espíritu humano se ve en que pueden inquietarse (Gn. 4 1:8), revivirse (45:27), sufrir angustia (Ex. 6:9), expresar sabiduría (31:3), estar dispuesto (35:21), tener celo (Nm. 5:14), entristecerse (1 S. 1:15), ser conmovido (Esd. 1:1), entender (Job 20:3), y carecer de engaño (Sal. 32:2).

5. Alma (*nephesh*) se define como la “vida consciente de sí misma con sentimientos y deseos... la vida consciente individual.”¹¹ “El *nephesh* es el ego, y todo lo que el yo abarca.”¹² “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un ser Viviente [*nephesh*]” (Gn. 2:7).

Nephesh se usa 756 veces en el Antiguo Testamento, y la versión del 60 usa 42 términos diferentes en traducirla—de los cuales el vocablo más común es “alma” (428) y “vida” (117). Brown, Driver y Briggs dan una lista de nueve significados: alma, ser viviente, vida, el yo, persona, deseo, apetito, emoción y pasión.

“El alma es la naturaleza del hombre, no su posesión.”¹³

El alma [es] un símbolo conveniente para la identificación de la vida toda del hombre, más particularmente en su forma afectiva e incorpórea. Esta vida es el yo, distinguido no tanto por su memoria, reflexión, o integridad moral, como por tener el principio de vitalidad, que desaparece en la muerte. El término significa tanto la vida biológica como la síquica.¹⁴

Polvo, más aliento suman la carne; carne, más espíritu, suman el alma.

Nephesh es tanto el principio de la vida biológica como el de la vida síquica. Sus aplicaciones mayores indican vida en oposición a la muerte; designar lo que llamaríamos *un hombre o gente* (Gen. 2:7; 12:5); y describir el centro de la experiencia personal sea que pertenezca en el nivel del conocimiento, la voluntad o el sentimiento—con énfasis sobre el sentimiento.¹⁵

El alma bendice a otros (Gn. 27:4), peca (Lv. 4:2), se aflige (23: 27), ama (Dt. 6:5), puede convertirse (Sal. 19:7), experimenta hambre física y sed (Sal. 107:9; Pr. 25:25) —y así sucesivamente, experimentando cada emoción y determinando cada acción posible al hombre. Aunque hay un sentido inescapable de dualismo en la sicología bíblica, el alma está mucho más íntimamente relacionada con el cuerpo en el uso hebreo que lo que estaría, por ejemplo, con la aguda dicotomía cuerpo-alma del pensamiento griego. Es lo total de la vida interna (Sal. 103:1).

6. Se usa un término más para denotar la vida interna personal del hombre. Es el vocablo “corazón” (*leb*, *lebab*), que se define en el *Lexicon* de Brown, Driver y Briggs como “hombre interno, mente, voluntad, corazón.” Como en el caso del alma, el corazón puede usarse refiriéndose a cualquier experiencia mental. “El corazón parece ser para ellos (los hebreos) una concentración de todas las facultades vitales como Johs. Pedersen fue impelido a escribir: ‘*Nephesh* es el alma en la suma de su totalidad, tal como aparece; el corazón es el alma en su valor interno.’”¹⁶

De las más de 850 veces que *leb* y *lebab* aparecen en el Antiguo Testamento, la versión del 60 las traduce en “corazón” 718 veces, “entendimiento” 23, “mente” 15, “sabiduría” 6, y una docena más de términos para referirse a las otras. El corazón “no sólo incluye los móviles, sentimientos, afectos, y deseos, sino también la voluntad, los objetivos, los principios, los pensamientos y el intelecto del hombre interno.”¹⁷

Como una contradicción a nuestra forma popular de hablar, alma se refiere más comúnmente al lado afectivo o sentimiento de la vida interna, en tanto que corazón se usa más bien para referirse al aspecto pensante o intelectual del hombre interno.

El corazón es el centro del conocimiento. Desarrolla planes: “Anda, y haz todo lo que está en tu corazón, porque Jehová está contigo” (2 S. 7:3); “Y dijo David a Salomón: Hijo mío, en mi corazón tuve el edificar templo al nombre de Jehová mi Dios” (1 Cr. 22:7).

Se dice del corazón que es—

sabio: “He aquí lo he hecho conforme a tus palabras; he aquí que te he dado corazón sabio y entendido (*leb*), tanto que no ha habido antes de ti otro como tú, ni después de ti se levantará otro como tú” (1 R. 3:12);

puro: “Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí” (Sal. 51:10);

sencillo y justo: Dios le dijo a Abimeleh refiriéndose a Abraham cuando lo engañó respecto a Sara, “Yo también sé que con integridad de tu corazón has hecho esto; y yo también te detuve de pecar contra mí” (Gn. 20:6);

circuncidado: “Y circuncidará Jehová tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas” (Dt. 30:6). Esta frase ocurre en el Nuevo Testamento en Romanos 2:29 en relación con los descendientes espirituales de Abraham por la fe, “con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo” (Col. 2:11);

perverso: “Corazón perverso se apartará de mí; No conoceré al malvado” (Sal 10 1:4);

malvado y duro: “Ni andarán más tras la dureza de su malvado corazón” (Jer. 3:17);

enaltecido: “Di al príncipe de Tiro: Así ha dicho Jehová el Señor: Por cuanto se enaltecíó tu corazón, y dijiste: Yo soy un Dios, en el trono de Dios estoy sentado en medio de los mares (siendo tú hombre y no Dios), y has puesto tu corazón como corazón de Dios” (Ez. 28:2);

depravado: “Y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gn. 6:5; ver 8:21);

engañoso: “Engañoso es el corazón más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?” (Jer. 17:9);

puede endurecerse: “Entonces Jehová dijo a Moisés: el corazón de Faraón está endurecido, y no quiere dejar ir al pueblo” (Ex. 7:14; ver 8:15; *passim*).

Toda acción, pensamiento, sentimiento o propósito del hombre puede atribuirse al corazón.

En un sentido especial, el corazón es el centro de la vida moral. Sólo a medida que el hombre guarda su corazón experimentará la vida en su sentido más completo: “Sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón; porque de él mana la vida” (Pr. 4:23).¹⁸

7. Un término menor (*kelayoth*) usado 13 veces en relación con la vida interna del hombre en el Antiguo Testamento se traduce en “asientos” en algunas versiones. Traducciones recientes usan “corazón,” “alma,” o “emociones” y “actitud” (Berk.).

Como sucede en el caso de “corazón,” “asientos” tiene un significado anatómico. Era el término hebreo que se usaba para riñones —una conexión que todavía se halla hoy día en medicina, en tanto que renal describe las funciones relacionadas con el *riñón*. Cuando el Antiguo Testamento usa *kelayoth* en relación con la vida interna del hombre, casi siempre se refiere a “tratar” o a “investigar” (Sal. 7:9; 26:2; Jer. 11:20). Ryder Smith concluye, “probablemente hay siempre una referencia directa o indirecta a la búsqueda de Dios de lo que nosotros llamamos la conciencia.”¹⁹ “Mi conciencia me enseña en las noches” (Sal. 16:7, Versión 60) implica al menos un impulso interno hacia lo que es moralmente recto.

III. TENSIONES SOBRE EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Debe reconocerse que el interés bíblico sobre el hombre no es analítico o científico, sino espiritual y moral. Ya se ha hecho notar una ausencia de términos técnicos. Se usan vocablos sin esfuerzo de precisión mecánica en significado. Se aceptan la paradoja y la tensión entre términos opuestos. La sicología bíblica y la antropología bíblica se expresan en términos tomados del lenguaje popular y teniendo mayormente el interés religioso en mente.

A. Individualismo y Colectivismo

Una de las tensiones mayores en el concepto del hombre en el Antiguo Testamento es la tensión entre un punto de vista colectivo por un lado, y un sentido de responsabilidad individual por el otro. A veces se ha dado por sentado que los conceptos primitivos en el Antiguo Testamento eran colectivistas y que el individualismo se desarrolló sólo con el desmembramiento de la vida política y social de Israel durante el período del exilio babilónico. Tal generalización es sólo parcialmente correcta.

Cierto que había un fuerte sentido de solidaridad de la familia, el clan, y más tarde la nación entre los hombres del Antiguo Testamento. Desde el principio se vio que con frecuencia todo el grupo sufriría por los pecados de unos cuantos. Bien podemos leer que “los hijos de Israel cometieron una prevaricación en cuanto al anatema; porque Acán... tomó del anatema” (Jos. 7:1), en que el pecado de Acán se tomó como si fuera el pecado de la nación. El pacto no fue hecho de por sí con individuos de uno en uno, sino con la nación (*goy, am*) colectivamente (Ex. 19:5-6).

No obstante, desde tiempos primitivos, junto con el colectivismo había una manera de pensar individualista. Aunque el hombre pudiera implicar a otros por sus actos, a cada persona se le consideraba como un individuo responsable ante Dios. La forma misma de los mandamientos del pacto (Ex. 20:1-17) indica esto. Ninguno de los mandamientos del Decálogo tienen que ver con cuestiones sociales. Todos se relacionan con la conducta del individuo.²⁰

Deuteronomio 24:16 prohíbe explícitamente el castigo de otros miembros de la familia por causa de los pecados de los padres o de sus hijos, prohibición que tiene su eco en 2 Reyes 14:6; 2 Crónicas 25:4; Jeremías 3 1:29-30; y Ezequiel 18:20: “No matarán a los padres por los hijos, ni a los hijos por los padres, sino que cada uno morirá por su propio pecado.” De hecho, los individuos bien pueden actuar en forma semejante o influir entre ellos mutuamente por sus acciones, estando así sujetos al mismo castigo. Pero el que la ley misma considere el móvil (Ex. 2 1:29, 36) y el conocimiento y la intención determinen la culpa, demuestra que cada individuo es juzgado delante de Dios sobre la base de sus propios propósitos.

B. Monismo y Dualismo

Aunque hay también un sentido en que el dualismo de materia y espíritu, cuerpo y alma, tan bien conocido por los estudiantes del pensamiento griego está ausente del pensamiento del hombre bíblico, todavía se da el caso de que sea casi inevitable que el dualismo aparezca. En realidad, el Antiguo Testamento conserva un sentido ineludible de la unidad psicofísica del ser humano. El sentido de necesidad de la resurrección del cuerpo en una experiencia completa de la vida del más allá, se encuentra aun en los tiempos del Antiguo Testamento (véase capítulo 8). No obstante, el que una persona sobreviva la muerte en *Sheol* en tanto que su cuerpo se sepulta en la tierra sin ningún cuidado especial para su preservación da un cierto argumento en favor del dualismo.

Es digno de notar que no había “culto para los muertos” en Israel tal como el que floreció en Egipto y en otras culturas orientales antiguas en que se proveía el mayor cuidado posible a la preservación del cuerpo. Las pirámides no fueron originalmente construidas como maravillas de habilidad arquitectónica. Eran tumbas de reyes egipcios y de sus familias. En Israel no había pirámides.

IV. LA IMAGEN DE DIOS

Un concepto básico en el punto de vista bíblico del hombre se encuentra en la frase “la imagen de Dios.” Ocurre primero en Génesis 1:26-27 y otra vez en 9:6, con el sinónimo “semejanza” en Génesis 1:26 y 5:1. “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (1:26-27). “El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo hizo” (5:1). “Porque a imagen de Dios es hecho el hombre” (9:6).

A. La Naturaleza de la Imagen Divina

Con frecuencia se hace una distinción entre la imagen “natural” y “moral” de Dios en el hombre. En la imagen “natural” se sitúan tales capacidades como la razón, la memoria, la dirección propia o voluntad y la inmortalidad. En la imagen “moral” se identifican la santidad, una relación adecuada con Dios, y la libertad de las tendencias pecaminosas y disposiciones de ánimo. Con frecuencia se sostiene que después de la Caída, la imagen “natural” permaneció más o menos intacta en tanto que la imagen “moral” fue arruinada— para restaurarse en la completa redención a través de Jesucristo.

Probablemente sea más bíblico decir que la imagen de Dios en su totalidad se encuentra pervertida y corrompida en el hombre caído, pero que el hombre es, en un sentido importante, una criatura que lleva la imagen de su Creador. Aun después de la Caída y del Diluvio, se prohibía el asesinato “porque a imagen de Dios es hecho el hombre” (Gn. 9:6). “Esta imagen está empañada por el pecado y es restaurada por la salvación divina.”²¹ Es el *imago dei* lo que es nuestra hombridad. Lo que significa el ser hombre y no sólo una clase más compleja de animal es lo que se incluye en la imagen de Dios.

Hay todavía oportunidad para distinguir entre la “imagen-creación” y la “imagen-redención” que es Cristológica y escatológica. Carl F.H. Henry hace en este caso, ciertas distinciones que mucho nos ayudan:

(1) La imagen-creación se dio totalmente de una vez por todas en la creación del primer Adán; la imagen redención se va formando gradualmente. (2) La imagen-creación se confiere en cierto sentido sobre toda la raza humana; la imagen-redención sólo sobre los redimidos. (3) La imagen-creación diferencia al hombre de los animales; la imagen-redención distingue la familia regenerada de la fe de la humanidad no regenerada.²²

El término “imagen” (*tselem*) se usa consistentemente en otros lugares del Antiguo Testamento en el sentido de “representación visible.” Una imagen representa la realidad que existe en su trasfondo.²³ Es un término común para los ídolos de los paganos (Nm. 33:52; 1 S. 6:5, 11; 2 R. 11:18), y se usa varias veces en Daniel 2 y 3 tanto para la figura que Nabucodonosor vio en su visión como la que construyó para que fuera motivo de adoración por parte del pueblo. El término hebreo para “semejanza” (*demuth*) es virtualmente sinónimo de “imagen” pero lleva consigo más que una sugestión de parecido, en tanto que *tselem* connota más apropiadamente la representación.

“El hombre es ‘teomórfico,’ como Dios, antes que Dios ‘antropomórfico,’ como el hombre. La humanidad fue hecha como Dios para ejercer su autoridad sobre todos los seres creados.”²⁴ Esto incluye la percepción humana de Dios como Uno, demandando el rendimiento completo de la vida—una relación especial para con Dios que consiste en una capacidad para responder hacia lo divino.²⁵

B. Implicaciones de la Imagen Divina

Se siguen dos ideas adicionales aunque paradójicas de la comprensión bíblica de la imagen de Dios.

1. Dios y el hombre no son idénticos; ni son, por el otro lado, totalmente Dios y totalmente hombre. C. Ryder Smith señala:

No puede haber compañerismo entre dos personas que son completamente semejantes—ni entre dos que son completamente diferentes. De hecho, ambos conceptos son artificiales, porque todo hombre es, en cierta forma, como otro y en otras formas diferente a los demás. Es desde esta analogía humana que mejor podemos principiar a comprender el compañerismo de Dios con el hombre. Entre ellos hay la diferencia entre lo infinito y lo finito-en poder, sabiduría, santidad, amor, etc— por tanto hay entre ellos un golfo junto al cual la diferencia entre el sol y un grano de arena es pequeña. La frase ‘Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios’ (Lv. 19:2) está muy lejos de querer decir ‘seréis *tan santos* como el Señor vuestro Dios.’ Por el otro lado, Dios no es ‘totalmente otro’ en el sentido de ser ‘completamente diferente’, de otra manera el hombre nunca podría conocerlo. Hay semejanzas entre el hombre y Dios, así como hay semejanzas entre el sol y el grano de arena. Hay un ejemplo en el texto: ‘Con el misericordioso te mostrarás misericordioso, Y recto para con el hombre íntegro. Limpio te mostrarás para con el limpio, y severo serás para con el perverso’ (Sal. 18:25 y sig.).²⁶

Sobre el mismo punto, escribió anteriormente al arzobispo William Temple:

Hasta el punto en que Dios y el hombre son espirituales, son de una clase; hasta el punto en que Dios y el hombre son racionales, son de una clase. Pero hasta el punto en que Dios crea, redime y santifica, en tanto que el hombre es creado, redimido y santificado, son de dos clases. Dios no es criatura; el hombre no es creador. Dios no es un pecador redimido; el hombre no es un redentor del pecado. En este punto la diferencia es completa.²⁷

2. Por tanto, el hombre nunca puede ser identificado o sumergido o hacerlo parte de la naturaleza. La imagen de Dios lo distingue para siempre de los órdenes inferiores de vida. Se presenta delante de Dios en su unicidad como el “tú” (Gn. 3:9). Aunque el Antiguo Testamento no pesa los problemas de libertad y determinismo como tales, por dondequiera da por hecho que el hombre puede escoger, aun al grado de escoger entre Dios y los dioses (Jos. 24: 15).²⁸

Al lado de la pregunta “¿Qué es el hombre?” el Antiguo Testamento está interesado en la pregunta “¿Qué es bueno?” (Mi. 6:8). El interés sicológico queda oscurecido por el interés ético más inclusivo. A la pregunta, “¿Qué debe ser el hombre?” los escritores bíblicos contestan, “Un hombre es lo que él debe ser cuando hace lo que el Señor le manda hacer.”²⁹

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹J. S. Whale, *Christian Doctrine* (Nueva York: The Macmillan Co., 1942), p. 35.

²Henry C. Link, *The Return to Religion* (Nueva York: The Macmillan Co., 1937), p. 103.

³Jacob, *Theology of the OT*, pp. 156-157.

⁴*Ibid.*, p. 152.

⁵Smith, *Bible Doctrine of Man*, p. 6 ss.

⁶Davidson, *Theology of the OT*, p. 203.

⁷Smith, *Bible Doctrine of Man*, pp. 24-25; Otto J. Baab, *Theology of the Old Testament* (Nueva York: Abingdon-Cokesbury, 1949), p. 68.

⁸*Theology of the OT*, p. 65.

⁹Jacob, *Theology of the OT*, pp. 161-62.

¹⁰Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 36.

¹¹Schultz, *OT Theology*, 2:246.

¹²Jacob, *Theology of the OT*, p. 161.

¹³Kohler, *OT Theology*, p. 142.

¹⁴Baab, *Theology of the OT*, p. 66.

¹⁵Smith, *Bible Doctrine of Man*, c. 13.

¹⁶Jacob, *Theology of the OT*, p. 163.

¹⁷Girdlestone, *Synonyms of the OT*, pp. 65-66.

¹⁸Cf. Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, traducido por George E. Day (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, reimpresión de la edición 1889), pp. 152-154.

¹⁹*Bible Doctrine of Man*, p. 23.

²⁰Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament* (Chicago: Henry Regnery Co., 1951), pp. 7-16; Jacob, *Theology of the OT*, pp. 154-155.

²¹Carl F. H. Henry, “Man”, *Baker’s Dictionary of Theology*, p. 338.

²²*Ibid* p. 340.

²³Jacob, *Theology of the OT*, pp. 169-171.

²⁴J N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1964), p. 29.

²⁵Cf. Emil Brunner, *The Christian Understanding of Man*, vol. 2 del reporte de la conferencia en Oxford acerca de la iglesia, la comunidad y el estado (Londres: George Allen and Unwin, Ltd., 1938), pp. 141-78.

²⁶*Bible Doctrine of Man*, pp. 36-37.

²⁷*Nature, Man, and God*, p. 396; cf. H. H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*; (Filadelfia: The Westminster Press, 1956), pp. 83-84; Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 147; y Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

²⁸Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

²⁹Smith, *Bible Doctrine of Man*, p. 31.

4

El Origen del Pecado

El grandioso drama de la Caída se actuó en Génesis 3. Sin lugar a duda este es uno de los pasajes claves de toda la Biblia. Génesis 3 es “una de las más profundas comprensiones del predicamento humano que se hayan escrito.”¹ Después de Dios y el hombre, el pecado llega a ser el tercer más importante tema de las Escrituras.

Teológicamente, la doctrina del pecado conserva un lugar crucial. Tal como Richard S. Taylor lo demuestra en *Un Concepto Correcto acerca del Pecado* (“A Right Conception of Sin”), se revela, en su entendimiento de la naturaleza del pecado, el tenor completo de un sistema teológico. Ryder Smith escribe:

Históricamente, ha habido dos definiciones principales del (pecado)... y, aunque al parecer no hay mucha diferencia entre ellas, son de hecho tan grandes como para requerir dos teologías diferentes. Una escuela de teólogos ha definido el pecado como ‘todo aquello que es contrario a la voluntad de Dios’, en tanto que otra prefiere decir que es “todo aquello que es contrario a la voluntad *conocida* de Dios.’ La segunda escuela ha pasado a recalcar el elemento de escogimiento o voluntad.²

Aunque el Antiguo Testamento no define formalmente el pecado, el peso de su evidencia es un tanto decisivo hacia el concepto de que el pecado es “todo lo que es contrario a la voluntad *conocida* de Dios.”

I. EL PECADO COMO INTRUSIÓN

Génesis 1—3 aclara que el pecado no es inherente en la naturaleza humana, como si hubiera salido de la mano de Dios. Tanto en obra como en disposición, el pecado es una intrusión en la vida del hombre. Adán y Eva eran parte de la creación en la que Dios puso su sello de aprobación: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gn. 1:31). “El Antiguo Testamento habla del hombre como un pecador, no porque sea de la raza humana, sino porque se ha rebelado en contra de su Dios.”³ La pecaminosidad es un hecho de la condición del hombre, no de su naturaleza como hombre.

Esta verdad se dramatizó tanto por el gesto de Adán de esconderse de Dios después de su acto de pecado al comer del fruto prohibido (Gn. 3:8) como por su expulsión del Jardín (3:23-24). “Pecado es la violación del pacto y rebelión en contra del Señorío personal de Dios. Es más que una aberración o un fracaso que un mejor conocimiento puede corregir. Es una violación de relación, una traición a la confianza.”⁴

Ni tampoco puede atribuirse el pecado a la finitud. La proposición, “Todos los pecadores son seres finitos” no puede convertirse en la proposición “Todos los seres finitos son pecaminosos.” Jacob dice: “Lo que se ha mencionado como la finitud del hombre es distinto de su culpa, aun cuando preparó el terreno favorable a la culpa. La finitud se basa en la diferencia entre Dios y el hombre en el orden de la creación, en tanto que la culpa consiste en la antítesis que existe entre santidad y pecado.”⁵

Creados en rectitud, hechos conforme al propósito de Dios, santos y buenos, Adán y Eva vivieron en armonía con Dios y con la naturaleza en el Jardín del Edén. Esta fue una condición que bien pudo haberse extendido a todo el nivel de la naturaleza si el pecado no hubiera entrado a la escena terrenal. La naturaleza misma fue sujeta a maldición en el tiempo de la Caída. Un ambiente propicio al desarrollo moral del hombre en su rebelión en contra de Dios fue, obviamente, muy diferente de la clase de ambiente propicio para el hombre en armonía con Dios. Los pasajes posteriores del Antiguo Testamento (Is. 11:1-9; 35:1-2, etc.) y los del Nuevo Testamento (Hch. 3:20-21; Ro. 8:19-23; 2 P. 3:13) hablan de la restauración de la naturaleza como parte de la final redención divina.

La inmortalidad en el sentido de existencia sin muerte se implica como una posibilidad en el estado no caído de Adán y Eva. El pecado y la muerte humana están relacionados como causa y consecuencia. La presencia del “árbol de la vida” en el Jardín y la exclusión del hombre de tener acceso a El después de su pecado (Gn. 3:22-24) parecen relacionarse a alguna provisión en el Edén para vivir una vida sin morir. Como Arnold Rhodes escribió: “Génesis 3 hace muy claro que hay una conexión entre el pecado y la muerte (compare Ez. 18; Sal. 41, 107). La muerte, como el hombre la experimenta, es lo que es, porque el hombre ha pecado. ‘El aguijón de la muerte es el pecado’ (1 Co. 15:56). La muerte, en su dimensión más profunda,

no es lo opuesto de la vida biológica, sino de la vida eterna (Ef. 2:1, 5; Col. 2:13; Ap. 3:1).”⁶

Ni tampoco fue necesario el pecado para la aserción moral del hombre. El ser creado a la imagen de Dios era tener la capacidad de dirigirse por sí mismo o escoger. Tal libertad de escogimiento era esencial al desarrollo del carácter moral, ya fuera bueno o malo. La capacidad de amar a Dios implica la capacidad de resistir o rechazar el amor. En ningún sentido es el pecado necesario para el carácter moral; pero el escogimiento sí lo es; y el escogimiento siempre implica la posibilidad de pecar.⁷ Jacob escribió:

En el Jardín del Edén, el hombre pudo normalmente haber escuchado y debió haber escuchado la voz de Yahweh, cuya prohibición en contra de comer del fruto de un árbol era una cosa muy pequeña en comparación con los placeres que se le habían entregado; y la tentación de la serpiente, a pesar de su poder seductivo, no era ineludible. Al pecado se le presenta como una rebelión: el sentirse imposibilitado de verse contento con lo mucho que se le había dado cuando sintió que era posible tenerlo todo. El hombre se rebeló en contra de su socio divino a fin de capturar como su botín, el don que se le había negado.⁸

II. LA CAÍDA

En el primer pecado aparecen dos elementos.

A. Una Ley Objetiva

Uno, era el establecimiento y conocimiento previos de una ley objetiva que incluía un mandamiento específico. La forma del mandamiento era negativa. Antes que ser una limitación, tuvo el efecto de una acción consumada, e iniciativa en toda área excepto la que se había prohibido. El haber promulgado un árbol “fuera de límite” hizo que todo el resto de los árboles del Jardín fueran objetos legítimos para la acción humana. “De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Gn. 2:16-17).

La obediencia al mandamiento era tanto razonable como posible. El Antiguo Testamento nada dice del pecado como el fracaso del hombre de conformarse a la norma perfecta de rectitud más allá de su capacidad. Los actos de pecado resultan de la libertad de la voluntad humana. “Dios prohíbe el pecado. De aquí que nunca pueda explicarse que fue causado por la voluntad de Dios. Dios lo castiga. De aquí que nunca pueda decirse que ha sido decretado por Dios.”⁹ H. H. Rowley escribió:

Cuando el hombre escucha las voces seductoras que lo llaman a apartarse de Dios, su acto es esencialmente suyo. Pero el carácter fundamental del pecado se ve en que se interpone entre el hombre y Dios, y lo aísla de su Hacedor. En la profundamente penetrante historia del Jardín del Edén esto se presenta con claridad. Después de su acto de desobediencia Adán se escondió del rostro de Dios. Antes de que Dios lo echara del Jardín ya él mismo se había expulsado de Dios y estaba consciente de una barrera que no era creación de Dios sino de él mismo.¹⁰

B. La Naturaleza de la Tentación

El segundo elemento en el primer pecado del hombre fue la presencia en el Jardín de la serpiente (*nahash*), que no era un mero animal, sino una encarnación de Satanás. El apóstol Pablo escribió: “Pero temo que como la serpiente con su astucia engañó a Eva, vuestros sentidos sean de alguna manera extraviados de la sincera fidelidad a Cristo... Y no es maravilla, porque el mismo Satanás se disfraza como ángel de luz” (2 Co. 11:3, 14). Hay una referencia clara al engaño de Adán y Eva en el Jardín en Apocalipsis 12:9, “Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero” (ver también Jn. 8:44).¹¹ La Biblia guarda silencio en el punto del origen de Satanás (“el adversario”) y del mal moral en el universo. Pero el pecado en el Jardín obviamente no era el primer acto de rebelión en contra de Dios por una criatura finita.

El método del adversario con Eva fue el de insinuar duda en su mente. Cuando Eva le informó sobre las instrucciones de Dios, “Pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis,” la serpiente dijo: “No moriréis” (Gn. 3:2-4). Hubo también una invitación a la curiosidad que es parte legítima de la naturaleza humana, la sed de conocimiento. Finalmente, se le dijo a la mujer que si ella comiera, ella y su esposo serían “como dioses”—

o como puede traducirse el hebreo propiamente, “como Dios” (Gn. 3:5) —igual a, y por tanto, independiente de Dios.

El relato de la Caída expresa claramente que un corazón sin pecado puede sufrir tentación y puede acceder a esa tentación. La posibilidad de la pureza de corazón en la vida cristiana es a veces rechazada bajo el argumento de que si no hubiera mal interior, la tentación no tendría nada con qué corresponder. Siendo que todos están expuestos a la tentación y son capaces de trasgresión, se arguye que, por tanto, no hay persona en esta vida que esté libre de pecado interior a pesar de las afirmaciones del Nuevo Testamento de una limpieza redentora de este pecado (Mt. 5:8; Hch. 15:8-9; 1 Jn. 1:7).

Pero Adán y Eva no tenían pecado interior antes de su trasgresión. La tentación vino a través de la presentación de un objeto que “era bueno para comer y... agradable a los ojos, y... codiciable para alcanzar la sabiduría” (Gn. 3:6). Primero Eva y después Adán dieron el consentimiento de su voluntad a un deseo que no era pecaminoso en sí, pero la satisfacción del cual incluía desobediencia a un mandamiento específico. El pecado puede, y de hecho origina, en el asentimiento de la voluntad para la satisfacción de un deseo natural en una forma o bajo condiciones contrarias al mandamiento de Dios (Stg. 1:14-16).

III. EL PECADO COMO ACCIÓN

Las referencias bíblicas al pecado son en general de dos clases. El pecado es asunto de la condición del hombre, su estado moral. Es también asunto de su acción, lo que él hace. Aunque el Antiguo Testamento no define formalmente el pecado como una obra o acción, su variada terminología y sus descripciones del mal moral hacen aparente la naturaleza de tal pecado. Los actos de pecado son, en esencia, violaciones de la ley de Dios.¹² “La raíz principal del pecado es incredulidad que ve en el don del amor de Dios una limitación no amistosa,”¹³ y por tanto, el pecador actúa en rebelión contra la voluntad reconocida de Dios.

El pecado pone en el centro mismo de la vida una voluntad humana que busca su propio bien en lugar de la voluntad de Dios que se entrega a sí misma. Ryder Smith lo hace notar, “La definición final de ‘pecado’ en el Antiguo Testamento es *ética*, y... esta definición continúa a través del Nuevo. Sin embargo, esta definición de ‘pecado’ es un *resultante* de la definición de ‘rectitud.’ Si ‘rectitud’ es totalmente ética, entonces, *ipso facto*, también es ‘pecado’. Las dos definiciones van inevitablemente juntas como lo cóncavo y lo convexo de una curva.”¹⁴ Trataremos más extensamente este asunto después en el capítulo 7, “Conceptos Profundizantes del Pecado y del Sufrimiento Humano.”

La referencia a “pecados de ignorancia” en Levítico 4:2; 5:14-17; 22:14; y Números 15:27-29 no invalidan la conclusión general de que el pecado, para el Antiguo Testamento así como para el Nuevo, involucra un elemento ético de conocimiento y volición. El contexto de la frase “pecado de ignorancia” se interesa principalmente en la ley ritual. Y en donde este no es el caso, como Eichrodt lo señala, tales ofensas como el negar el conocimiento de “dinero de confianza,” perjurio y extorsión “apenas si pueden considerarse pecados no intencionales o pecados de inadvertencia.”¹⁵

Por eso, dice Eichrodt

Puede ser que el significado generalmente adscrito al término *bisgaga*, ‘inadvertente’ deba abandonarse por el sentido más general ‘en flaqueza humana’, reservando la frase opuesta *beyad rama*. ‘con mano alta’ no tanto para las ofensas deliberadas como la apostasía abierta y el desprecio impenitente de la Ley. La diferencia entre las dos clases podía probarse por el deseo de la persona de confesar su pecado y por su esfuerzo en hacer reparaciones.¹⁶

IV. LA PECAMINOSIDAD RACIAL

El hecho de la pecaminosidad como un estado o condición, así como el hecho de pecar como un acto u obra, encuentra expresión en los primeros capítulos del Génesis. “Pecaminosidad racial,” “pecado original o innato,” y “depravación” son nombres dados a la misma realidad en la experiencia humana. Se enlaza a lo que se describe sutil pero efectivamente como el hecho de que en tanto que Adán fue creado a la imagen de Dios (5:1), Adán mismo “engendró un hijo a su semejanza, conforme a su imagen” (5:3). La imagen en que Adán engendró a sus hijos era la imagen de Dios, pero esa imagen había sido privada de su armonía creada con la divina y por tanto “depravada”—echada a perder, descompuesta, rota, sucia, enferma o manchada.

“El pecado es buscar el ser el propio Dios de uno, y al mismo tiempo es una cuestión familiar; por el pecado toda la vida está bajo maldición.”¹⁷ Aunque es una cuestión debatida entre los teólogos del Antiguo Testamento,¹⁸ A. B. Davidson presenta el caso con nitidez:

Las conclusiones posteriores a las que los pasajes del Antiguo Testamento nos llevan son éstas: *primero*, que lo que se llama específicamente *pecado original* se enseña allí muy claramente, i.e., ‘Aquella corrupción de toda la naturaleza del hombre que comúnmente se llama pecado original,’ y que también se enseña que el pecado es heredado; *segundo*, que en el Antiguo Testamento no se da explicación a la razón de esta corrupción heredada más allá de dar por sentado que la raza es una unidad, y cada miembro de la raza es pecador porque la raza es pecaminosa.¹⁹

El efecto de tal pecado racial se describe vívidamente en dos pasajes claves: “y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gn. 6:5); y “porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud” (Gn. 8:2 1). El término traducido en “juventud” es *nourah*—de *na’ar* usado para los niños desde la infancia a la adolescencia y traducido en varias formas como “bebé, niño, pequeño, jovencito, sirviente, joven.” Se usa en Éxodo 2:6 del niño Moisés y de Samuel antes de que fuera presentado a Elí en el tabernáculo (1 S. 1:22).

Los hombres no sólo son individualmente pecadores; son pecadores colectivamente a la luz de su compartimiento corporativo en la raza humana. Refiriéndose a Génesis 6:5, Vriezen dice, “Vemos cómo el pecado envenena el corazón humano... Una declaración más enfática de la maldad del corazón humano apenas si se puede concebir. Esto se recalca una vez más porque en 8:21 se pronuncia el mismo juicio sobre la humanidad después del diluvio.”²⁰

El término “imaginación” tal como se usa aquí significa más que “un sueño, fantasía, idea” o aun “pensamiento.” El vocablo hebreo *yetser* se deriva de un verbo que significa “oprimir, apretar, moldear, determinar.” Se usa en el sentido de propósito, propensión, tendencia, dirección, movimiento, motivación (observe el uso en Dt. 31:21; 1 Cr. 28:9; Is. 29:16, “diseño” y en Sal. 103:14, “condición” o Hab. 2:18 “hacedor”). *Ha ra-yetser* (“la tendencia maligna”) vino a ser la expresión rabínica para denotar pecado original.

V. EL PECADO RADICAL COMO PRIVATIVO

Girdlestone señala que aun donde no se usan términos específicos para representar el pecado original o racial, los escritores del Antiguo Testamento reconocen

que la naturaleza humana, en sus aspectos personal y social, está deformada y fuera de curso; que el vínculo del amor que debe unir a la gran familia en uno, ha sido cortada; que el aislamiento y la desolación han substituido la unidad y la felicidad; que la relación entre el hombre y su Hacedor se ha opacado, y que aun cuando el hombre conoce la voluntad de Dios, hay algo en su naturaleza que lo compele a rebelarse contra ella;... y que este estado de cosas no es original, sino opuesto a los mejores instintos humanos, frustrando el diseño original de su creación.²¹

Aunque el Antiguo Testamento no es explícito respecto a la naturaleza exacta de esta “distorsión,” su evidencia se inclina hacia las categorías dinámicas, relacionales y privativas. El pecado origina en el yo humano corrupto, enfermo, febril, o descompuesto— condición a la que se ha llegado por separarse de Dios. La “deprivación” con respecto a la tendencia inicial de la naturaleza del hombre hacia el compañerismo con Dios y la obediencia a El, se convierte en depravación en que la sique humana se condiciona hacia la satisfacción del yo y al acto de la negación de Dios. El hecho se indica con claridad. El cómo y porqué no. La Biblia está menos interesada en la enfermedad que en el remedio.

Es la separación de nuestra humanidad de su vida espiritual lo que causa el desorden moral del hombre y es a la vez su constituyente esencial. No es sino hasta que la gracia divina purifica la corrupción, reduce la fiebre, sana la enfermedad, y endereza lo torcido, que la muerte queda reemplazada por la vida, las tinieblas por la luz, la pobreza espiritual por la abundancia y la enfermedad del alma por la salud moral.

El Antiguo Testamento considera la pecaminosidad del hombre como un mal positivo. Pero es un mal positivo que cae sobre él por razón de lo que se ha perdido. En la metáfora de la Vid y los pámpanos, la corrupción y muerte de la rama cortada es un mal real y positivo (Jn. 15:1-6). Pero el mal positivo y real viene por causa de que fue cortada de la Vid y de su vida.

La depravación, el pecado original, el pecado innato, o la carnalidad—según sea el nombre que describa el hecho—se define mejor no como una cosa, una entidad o cantidad que tiene un *status* óntico, sino como la condición moral de un ser personal. Su causa es la separación, el aislamiento, el distanciamiento, la “deprivación”, o la pérdida. Se manifiesta por medio de actitudes, disposiciones, tendencia, o propensidades—usando la terminología psicológica, un estado de condicionamiento o preparación. Hablando, como Pablo, como los hombres lo hacen (Ro. 6:19; 1 Co. 15:32; Gá. 3:15), uno puede decir que el pecado original es más bien una enfermedad, pobreza, ceguera, oscuridad, o la corrupción de una rama separada que una raíz, un cáncer, o la carie de una muela.

El Antiguo Testamento no especula respecto al “modo” por el que la infección universal de la pecaminosidad se transmite de una generación a otra. El hecho fue observado; su explicación no se intentó. El comentario de que la imagen de Adán que pasó a sus descendientes fue en algún sentido “su imagen” (Gn. 5:3) así como la imagen de Dios (Gn. 9:6) sugiere un punto de vista “genérico.” En este caso, como en el de muchos otros en la teología bíblica, los hechos hablan más alto que sus explicaciones.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹Arnold B. Rhodes, “The Message of the Bible”, introducción al *The Layman’s Bible Commentary*, Balmer H. Kelly, ed. (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), 1:76-77.

²*The Bible Doctrine of Salvation* (Londres: The Epworth Press, 1941), pp. 2-3. Uno de los valores del estudio completo de Smith en el volumen complementario, *The Bible Doctrine of Sin*. p. 2 y subsiguientes, consiste en que conclusivamente muestra que el concepto ético del pecado, es el concepto bíblico definitivo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos.

³Jacob, *Theology of the OT*, p. 283.

⁴Wright, *Book of the Acts of God*, p. 94.

⁵*Theology of the OT*. p. 283, nota de pie.

⁶“Message of the Bible”, pp. 76-77.

⁷Cf. Schultz, *OT Theology*. 2:303; Rowley, *Faith of Israel*, pp. 88-89.

⁸*Theology of the OT*, pp. 282-83.

⁹Schultz, *Ibid.*

¹⁰*Faith of Israel*, pp. 88-89.

¹¹Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*. p. 88.

¹²Cf. Schultz, *OT Theology*. 2:292-304.

¹³*Ibid.*, p. 305.

¹⁴Smith, *Bible Doctrine of Sin*. p. 2.

¹⁵*Theology of the OT*, 1:161 nota de pie.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Rhodes, “Message of the Bible”, p. 77.

¹⁸Cf. Smith, *Bible Doctrine of Sin*, pp. 37 Ss.; y Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 211.

¹⁹*Theology of the OT*, p. 225. La drástica contradicción entre Smith y Vriezen por un lado y Davidson por el otro, se puede explicar en cierto grado. Smith y Vriezen han buscado la doctrina del pecado original en el Antiguo Testamento y no la han hallado. Davidson busca la evidencia sobre la cual pueda basar legítimamente su doctrina y la encuentra en abundancia. Es pertinente decir que la doctrina del pecado original fue asumida por los escritores del Antiguo Testamento, aunque no la declararon explícitamente.

²⁰*Outline of OT Theology*, p. 210.

²¹*Synonyms of the OT*, p. 76.

Sección I

Creación y Pacto

2

Dios Como Creador y Redentor

La teología en el Antiguo Testamento se desenvuelve por tres fases en la vida del pueblo escogido. Estas fases están representadas por las tres grandes divisiones de las Escrituras hebreas: la Ley, los Profetas, y los Escritos (a veces llamados también “los Salmos”—como en Lucas 24:44—en vista de que este libro se escribió primero).

La Biblia castellana sigue la traducción del Antiguo Testamento conocida como la Septuaginta y arregla los libros en un orden un tanto diferente. Cada división contribuye a la verdad total:

1. La Ley (el *Torah* o Pentateuco) trata acerca de la creación y el Pacto.
2. Los Salmos y la Literatura de Sabiduría se interesan en la Devoción y el Deber—la piedad y ética del Antiguo Testamento.
3. Los Profetas Mayores y Menores ponen un broche de oro en el total de la Visión Profética.

Los 12 libros históricos que aparecen en nuestras Biblias entre Deuteronomio y Job proveen un marco cronológico y una riqueza de material ilustrativo para las más grandes ideas religiosas del Antiguo Testamento. En cuanto a forma, el Antiguo Testamento incluye narración, poesía, historia, crónica y drama. Pero en cuanto a intento y mensaje provee datos para la más elevada y verdadera teología.

La revelación escrita de Dios en el Antiguo Testamento, por tanto, principia con un grupo de cinco libros conocidos en la Biblia hebrea como el *Torah* o “ley.” Tanto en las Escrituras hebreas como en la Biblia cristiana, el *Torha* o Pentateuco (“libro en cinco partes”) está a la cabeza. Aunque bien afirmado en su uso, el término *ley* es demasiado estrecho para dar el significado de *torah*. Es un término que también incluye ideas de instrucción, dirección, o enseñanza. De hecho es casi sinónimo con la *revelación* misma.

I. EL CONCEPTO CLAVE DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los primeros 11 capítulos de Génesis proveen información teológica de sin igual importancia. Son un prólogo a la historia específica que principió con Abraham. Aún en la cronología más conservadora, cubren un tiempo más amplio que el resto de la Biblia en su totalidad. Como G. Ernest Wright comenta, estos capítulos

enuncian el tema unificador de la Biblia. Por medio de este prólogo la Iglesia ha aprendido y enseñado que Dios es el Creador, que el hombre está hecho a la imagen de Dios y también que ese hombre es un pecador caído de la gracia de Dios y cuya civilización es, en cierto sentido, un producto no de un servicio obediente a Dios, sino de adoración de sí mismo en desafío contra Dios. Estos capítulos revelan la relación de Dios con nosotros y con nuestro mundo; El es nuestro Hacedor, por tanto, nuestro Señor. Aclaran también el problema humano por causa de lo cual se originaron los actos salvadores de Dios.¹

Génesis 1: 1 nos introduce la Figura Central del Antiguo Testamento: “En el principio... Dios.” El vocablo hebreo *reshith*, “principio” (de *rosh*, “la cabeza,” “primero”) no sólo significa primero en razón de tiempo, sino “primero, primordial, la cosa principal” en importancia. En un sentido real y exacto, el concepto de Dios es la llave tanto para las Escrituras como para la Teología.

Por definición, teología implica la prioridad lógica de la doctrina de Dios. La religión puede tratarse psicológicamente—principiando con el predicamento humano y las necesidades del hombre. Pero el tratamiento bíblico es teológico dando consideración primordial a la naturaleza y las demandas de Dios.

H. Orton Wiley escribió en su definitiva *Teología Cristiana* en tres volúmenes: “La primera tarea de la teología es establecer y desenvolver la doctrina de Dios. La existencia de Dios es un concepto fundamental en la religión y por tanto, un factor determinante en el pensamiento teológico. La naturaleza adscrita a Dios da color a todo el sistema. El fracasar en este caso es fracasar en todo el campo que abarca la verdad.”²

Por toda la reconocida progresión de la revelación divina a través del Antiguo Testamento, el concepto de Dios permanece esencialmente el mismo. A. B. Davidson escribió, “Mi impresión es que aún en los pasajes más antiguos del Antiguo Testamento se encuentra esencialmente el mismo pensamiento de Jehová que aparece en los Profetas y en la literatura posterior.”³

Algunos eruditos han interpretado la creencia de Israel en un Dios como el resultado de un proceso largo y evolucionario. Los hechos de la historia de las religiones, demuestran más bien que la dirección es precisamente lo opuesto. Los dioses fueron más numerosos a medida que se agregaban algunos más, antes que menores en número por el proceso de consolidación hasta dejar uno solo. Donde hay muchos, siempre hay lugar para otro más.

La evidencia señala hacia un monoteísmo en Israel antes que a una mera particularización o “henoteísmo”—adoración de un Dios a la vez que se reconoce la existencia de otros. Los escritores bíblicos de hecho hacen referencia a los dioses de la mitología pagana. Usan la terminología religiosa ordinaria en relación a “otros dioses” sin afirmar por ello el creer en su realidad—como lo hacemos hoy día cuando aludimos a Venus o Marte sin dar creencia a los panteones griego y romano.⁴

No se hace un esfuerzo por “probar” la existencia de Dios en el Antiguo Testamento. Tal idea nunca se le hubiera ocurrido a un hebreo.⁵ La Biblia, en las palabras de Alan Richardson, “es un libro de testimonio, no de argumento... Un Dios cuya existencia pudiera ser probada o hecha más probable por argumento, no sería el Dios de la Biblia. El Dios de Israel no es un Ser Último que emerge al fin de una cadena de razonamientos.”⁶

La incredulidad reflejada a veces en el Antiguo Testamento en que se dice que los hombres “no conocían a Dios,” se traduce mejor en “no tenían en cuenta a Dios.” El pensar o decir en el corazón de uno, “No hay Dios” (1 S. 2:12; Sal. 10:4; 14:1; 53:1; Jer. 2:8; 4:22), no es ateísmo filosófico, sino rechazo moral. El “no conocer a Dios” es no tomarlo en cuenta, no respetarlo.

Para esto no hay “pruebas teísticas” (argumentos en favor de la existencia de Dios) en el Antiguo Testamento. Los textos de la naturaleza con Salmos 19:1-2 recalcan las maravillas de la naturaleza diciendo que contribuyen al conocimiento de Dios—ensanchando, y profundizando un concepto de la deidad que ya es conocido. El movimiento de pensamiento va de Dios hacia la naturaleza y no de la naturaleza hacia Dios.

II. LA IMPORTANCIA DE LOS NOMBRES DIVINOS

Los nombres de Dios en el Antiguo Testamento son importantes para comprender quién es El y cómo es. Los nombres divinos son para expresar hechos importantes acerca de la naturaleza de Dios.

Para los hebreos, los nombres eran descriptivos y expresaban significados. Nunca se usaban simplemente para distinguir a una persona de la otra. El nombre de una persona era algo así como su *alter ego*.⁷ Representaba su esencia distintiva, su carácter, un elemento esencial en su personalidad.⁸ El nombre de una persona era casi el equivalente de su ser e individualidad.⁹ “La naturaleza interna de una persona u objeto se expresa en el nombre. ‘El nombre de una cosa es el sello de su naturaleza y la expresión de la impresión que hace su naturaleza.’”¹⁰ El nombre de un hombre pudiera representar un ideal al que él no pudiera aproximarse; pudiera ser más de lo que él es. Pero el nombre de Dios no puede medir totalmente lo que El es. Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, los nombres aplicados a la Deidad, son información teológica importante.

Aun el término *shem* (nombre) cuando se aplica a Dios, lleva consigo un especial significado. El nombre de Dios es en efecto, la suma de toda su revelación de sí mismo. Así se usa en Salmos 8:1, “¡Oh Jehová, Señor nuestro, cuán glorioso es tu nombre en toda la tierra!” (ver también v. 9; y 89:12). La bendición levítica de Números 6:22-27 es “pondrán” el nombre del Señor sobre su pueblo, dándoles la seguridad de su presencia:¹¹ “Habla a Aarón y a sus hijos y diles: Así bendeciréis a los hijos de Israel, diciéndoles: Jehová te bendiga, y te guarde; Jehová haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia; Jehová alce a ti su rostro, y ponga en ti paz. Y pondrán mi nombre los hijos de Israel, y yo los bendeciré” (vv. 23-27). El nombre del Señor se usa también como expresión del hecho de la presencia de Dios. Las tribus habrían de ir a adorar al “lugar que Jehová vuestro Dios escogiere de entre todas vuestras tribus, para poner allí su nombre para su habitación, ése buscaréis, y allá iréis. Y allí llevaréis vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestros diezmos y la ofrenda elevada de vuestras manos” (Dt. 12:5-6, *passim*; ver también 1 R. 8:29; Is. 18:7; Jer. 7:12).¹²

El “llamar en el nombre del Señor” es llamar a Dios mismo y expresa la esencia de la adoración. En los días de Enós, el hijo de Seth “los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová” (Gn. 4:26). Abraham construyó un altar cerca de Bethel en su primer arribo a Palestina “e invocó el nombre de Jehová” (12:8; ver también 13:4, 2 1:33; 26:25; 1 R. 18:24; *passim*).

Ese nombre es santo (Lv. 20:3; 22:2, 32; 1 Cr. 16:10; y con frecuencia en los Salmos). No debe tomarse en vano (Ex. 20:7; Dt. 5:11). “Proclamar el nombre del Señor” es decir qué Dios (Ex. 33:19; 34:6-7). Hablar (Dt. 18:22; 1 Cr. 21:19), bendecir (Dt. 21:5, 2S. 6:18), o actuar (1 S. 17:45; Sal. 118:10-12) en el nombre del Señor, es hablar, bendecir o actuar con su autoridad y poder.

Hay varios nombres divinos específicos para considerar, pero los dos más importantes se dan en los primeros tres capítulos de Génesis.

A. B. Davidson escribió: “Se encontrará, creo yo, que todas las otras designaciones de Dios, y todas las demás aserciones respecto a El, y todos los demás atributos asignados a El, pueden abarcarse con uno u otro de los dos nombres dados a Dios en los capítulos iniciales de Génesis.”¹³ Los nombres son *Elohim* (Dios; Gn. 1:1-23) y *Yahweh* (el Señor; 2:5 ss.).

III. EL CREADOR DIOS

La teología del Antiguo Testamento principia donde la Biblia principia, con el Creador Dios de Génesis 1:1—“En el principio... Dios...” La Biblia primero responde a la pregunta “¿Quién es Dios?” con la afirmación “Dios es el Creador de los cielos y de la tierra y de todo lo que en ellos hay.”

“El principio” se refiere específicamente al origen del universo finito. La Biblia habla de realidades “antes de la fundación del mundo” y de la “gloria, antes que el mundo fuese” (Jn. 17:24; 17:5; ver Ef. 1:4; Tit. 1:2; 1 P. 1:20). Francis Schaeffer condensa los datos diciendo: “Algo existió antes de la creación y ese algo fue personal y no estático; el Padre amaba al Hijo; había un plan; había comunicación; y se hicieron promesas antes de la creación de los cielos y de la tierra.”¹⁴

A. Elohim y El

Aquí, el término traducido en “Dios” (y por todo el Antiguo Testamento, virtualmente en toda versión hispana) es *Elohim*. *Elohim* ocurre 2,500 veces en el Antiguo Testamento hebreo. Se usa como la designación para el verdadero Dios viviente más de 2,200 veces. Se usa 245 veces para describir a los dioses de los paganos, para los ángeles o para hombres de un rango superior.¹⁵

En cuanto a forma, *Elohim* es plural, llamado también “plural de majestad.” Davidson dice: “Los lenguajes semíticos usan el plural como un medio de elevar la idea de lo singular.”¹⁶

La derivación y significado original de *Elohim* es incierto. La raíz *El* es común a otros idiomas semíticos tales como el asirio, el fenicio y el aramaico. Se cree que significa “ser fuerte,” “el fuerte,” “el estar al frente, el Líder.” Cuando se usa como un nombre común como en Génesis 3 1:29, se traduce en “poder.”¹⁷

Cuando el singular *El* se usa refiriéndose a Dios, casi siempre se modifica por otro término: por ejemplo, “Dios el Altísimo” (*El Elyon*—Gn. 14:18-20, 22; Nm. 24:16; Dn. 3:26—generalmente de labios de los no hebreos); “Dios Todopoderoso” (*El Shaddai*—Gn. 17:1 y frecuentemente en la literatura patriarcal); “el Dios eterno” (*El olam*—Gn. 2 1:33); “El Dios viviente” (*El chay*—Dt. 5:26); “el Dios de misericordia” (*El rahum*—Ex. 34:6); y “el Dios que ve” (*Elro 'i*—Gn. 16:13).

El ocurre también muchas veces en nombres de personas y lugares—Israel (“Dios lucha”), Bethel (“casa de Dios”), Emmanuel (“Dios con nosotros”), Joel (“Jehová es Dios”), etc. La forma singular *Eloah* se usa 41 veces en Job pero raramente en otro lugar.

B. El Shaddai

Dos de los términos de definición usados con *El* son lo suficientemente importantes como para considerarse un poco más. Uno de ellos, *El Shaddai*, “Dios Todopoderoso,” ocurre primero en Génesis 17:1 en el llamado de Dios a Abraham de que anduviera delante de El y fuera perfecto. Esta frase ocurre cuatro veces más en Génesis (28:3; 35:11; 43:14; 48:3), una en Éxodo (6:3) como el nombre por el que Dios había sido principalmente conocido por los patriarcas, y una vez en Ezequiel (10:5). *Ha-Shaddai* (“el Todopoderoso”), sin embargo, ocurre 42 veces: tres veces en el Pentateuco y tres en los Profetas; el recto en la literatura poética—más frecuentemente en Job. Siempre se usa en relación con el verdadero Dios.

Como sucede con muchos otros términos del Antiguo Testamento hebreo, se desconoce la derivación exacta de *Shaddai*. Todas las explicaciones sugeridas convergen en una idea común—“la de poder: poder que protege y bendice (Gn. 17:1; Job 8:5; Sal 91:1), o poder que castiga (Job 5:17; 6:4; 21:20; Is. 13:6).”¹⁸ Cuando se usa como protección y bendición se tiene especialmente en mente la idea de Dios como el Dador bondadoso.¹⁹

C. El Chay

“El Dios viviente” (*El chay*) ocurre 14 veces en el Antiguo Testamento (Dt. 5:26; Jos. 3:10; 1 S. 17:26, 36; 2 R. 19: 4, 16, *passim*). Además, tales expresiones como “el Señor vive” y “vivo yo dice el Señor” son comparativamente frecuentes (Nm. 14:21; 28; Dt. 32:40; y frecuentemente en los libros históricos).

En muchas maneras, *El chay* es la designación más característica del verdadero Dios en el Antiguo Testamento así como en el Nuevo. “Dios, quien es el Dios viviente, nunca es estático, nunca es simplemente el modo más elevado de ser, sino que siempre está activo, y lo está en la forma total de hombre. La vida es la característica esencial del Dios viviente. El es el Creador y sustentador de todo, Soberano sobre todo, bendito sea para siempre.”²⁰

D. Dios el Creador

Elohim, por tanto, generalmente lleva consigo el significado de fuerza, poder, potencia. Es el término adecuadamente usado por todo Génesis 1:1—2:3 cuando se describe la obra de la creación. *Elohim* es el Dios Creador quien hace que todas las cosas sean por la palabra de su poder. El es la Fuente y Base de toda realidad.

En sus primerísimas páginas, la Biblia rechaza tanto el panteísmo filosófico (la enseñanza de que Dios y el universo total son idénticos) como el deísmo (la teoría de que Dios puso a andar el universo y lo dejó a expensas de sus leyes impersonales). Dios no se identifica con el universo. El universo es su mano de obra. Por el otro lado, el universo no podía existir aparte del poder creativo y sustentador de Dios. “Los cielos y la tierra” (Gn. 1:1) corresponde con lo que nosotros llamaríamos “el universo”—el reino de lo físico y de los seres síquicos finitos y basados en lo material.

Y así como la existencia de Dios nunca fue disputada por la mente hebrea, su actividad creadora tampoco lo fue. Cada división principal del Antiguo Testamento contiene este énfasis. Génesis, los Salmos e Isaías especialmente, recalcan el hecho de la creación divina—no como una doctrina que hay que defender, sino como la explicación de los principios de la historia humana y la expresión de alabanza y fe en el continuo señorío de Dios sobre su mundo. “El orden de la naturaleza es simplemente la expresión de la sabiduría divina.”²¹

El relato de la creación no se describe propiamente diciendo que es mitológico. No tiene ni rastro de lo que ciertos estudiantes han sostenido con creciente fuerza como la esencia del mito, a saber, la repetición ritual. Edmund Jacob escribió:

Un mito sólo vive en la medida en que se repite y se actualiza en ritual, como el mito babilónico de la creación se recitaba y representaba en el festival del Nuevo Año, porque era necesario cada año celebrar el poder cósmico de Marduk si uno quería asegurarse prosperidad para el hombre y para las cosas y por sobre todo para Babilonia, de donde Marduk era el dios nacional. Para Babilonia—y para otras civilizaciones—la creación quedando limitada al dominio del mito y ritual, no podía ser el punto de partida para un movimiento en la historia, así que el mundo de los dioses y la realidad histórica permanecieron mutuamente cerrados. Para Israel, la creación marca un comienzo. El mundo *reshit* (“en el principio”—Gn. 1:1) es un plan total de acción, porque nos demuestra que el plan de Dios en la historia considera la creación como su punto de partida.²²

E. El Relato de la Creación

Aunque el relato de la creación en la Biblia no es mitológico, tampoco se espera que sea cosmológico o científico. No está diseñado para responder a la pregunta “¿De dónde procedió el mundo?” Está diseñado para responder a la cuestión, “¿Cuál es el significado de la historia develadora del pueblo de Dios?” “En otras palabras, *la Creación* en el Antiguo Testamento no pertenece a la esfera de la ciencia natural sino a la historia del hombre.”²³

La razón no encuentra mejor respuesta a la cuestión de los orígenes que Génesis 1:1, “En el principio creó Dios los cielos y la tierra.” Si algo es ahora, algo siempre era—existente de por sí, no derivado, la base ontológica de toda realidad. Tiempo, espacio, materia, fuerza, moción y ley, se han sugerido para este papel—ya sea separada o colectivamente. Pero ninguna de estas cosas forzaría la conclusión de que lo más elevado ha resultado de lo más bajo, que lo no racional produjo los seres racionales y conscientes. Tal conclusión necesita mayor credulidad para la mayoría de las mentes que la simple afirmación de las primeras palabras del Génesis.

Hay cuatro puntos condensados que notar en lo que H. Orton Wiley llamó “El Himnario de la Creación” o “El Poema de la Aurora.”²⁴

1. La existencia del universo se debe a un acto creativo de un Dios inteligente, omnipotente y personal. El orden físico no es eterno ni existe de por sí. Ni tampoco sus procesos ordenados y sistemáticos vinieron por casualidad.

2. Se mencionan dos clases de actividad divina. La primera es creación inmediata (Gn. 1:1, 21, 27). Se usa exclusivamente el verbo hebreo *bara* para describir la obra de Dios.²⁵ Significa traer a existencia lo que anteriormente carecía de ser. Driver dice que el verbo hebreo en este caso “en conjugación simple... se usa exclusivamente respecto a Dios, para denotar... la producción de algo fundamentalmente nuevo, por el ejercicio de un poder originador soberano, que trasciende por completo el poder del hombre.”²⁶ Jacob escribió: “El término específico para el acto creador de Dios no fue tomado de la oración gramatical antropomórfica: el verbo *bara*, tanto en la forma Gal como en la Niphal (activa y pasiva), se usaba sólo respecto a Dios y designa una actividad peculiar a Dios y a El solamente.”²⁷

Jarislav Pelikan llamó la atención al paralelo del Nuevo Testamento:

El verbo usado como ‘crear’ en el primer versículo de la Biblia es *bara*. Este mismo verbo se usó para designar la acción soberana de Dios en otros pasajes del Pentateuco (e.g., Ex. 34:10; Nm. 16: 30)... Todos los ejemplos del verbo sostienen esta generalización: *bara* siempre tiene a Dios como sujeto, nunca a las criaturas. Lo mismo sucede con *ktizein*, el verbo usado por el Nuevo Testamento para traducir *bara*. A veces *ktizein* se refiere a la constitución original del mundo; a veces se refiere a una acción de Dios en la historia, especialmente a la venida de Cristo como la ‘nueva creación.’ Pero siempre se refiere a una acción cuyo actor último es Dios, aunque la acción tome lugar por medio de agentes creados.²⁸

La segunda clase de actividad divina descrita en Génesis 1 es formación. Esta se describe con verbos como “hacer” e “hizo” (*asah*) o simplemente “que sea” (*ichi*). Estos vocablos implican el formar con material existente. Una especie de intermedio en formación que se implica en los mandatos de Génesis 1:11, 20 y 24, “produzcan las aguas” y “produzca la tierra.”²⁹

En adición a los actos creativos mencionados en Génesis 1:1, 21, 27, se mencionan otros siete actos formativos:

- a. El origen de la luz cósmica (1:3).
- b. La creación de la expansión (firmamento) del cielo. Al mismo tiempo, se juntaron en océanos y lagos, apareciendo la tierra seca (1:6-10).
- c. El principio de la vegetación (1:11-13).
- d. La aparición de los cuerpos solares— ¿haciendo a un lado los círculos nublados que rodeaban la tierra? (1:14-19).
- e. Vida en las aguas y en el cielo (1:20-23).
- f. Vida sobre la tierra (1:24-25).
- g. El cuerpo humano—que en conexión con el acto creativo de 1:27 y la vida inculcada en 2:7 llevó a toda la era creativa a su punto culminante y cumplió su propósito (1:26).

3. Los actos creativos y formativos de Dios (ver “creado” y “hecho,” 2:3) ocurrieron bajo una forma temporal. El término hebreo *yom* traducido en “día” en las versiones hispanas, se usó 1,480 veces en el Antiguo Testamento. Se traduce en más de 50 palabras diferentes y en diferentes contextos incluyendo, “tiempo,” “vida,” “hoy,” “edad,” “por siempre,” “continuamente,” y “perpetuamente.”

Wiley escribió: “La mejor exégesis hebrea nunca ha considerado los días del Génesis como días solares, sino como períodos - día de indefinida duración... Ni tampoco es éste un significado metafórico de la palabra, sino el original, que quiere decir, ‘dar un período a’ o denotar un tiempo que se completa a sí mismo.”³⁰ Que *yom*, en el contexto del relato de la creación no ha de considerarse necesariamente como un período de tiempo de 24 horas, se puede ver por su uso en 2:4 para cubrir la duración completa de los seis períodos. No hay mucho que argüir con el criterio de Bernard Ramm que dijo: “El mundo hecho en dos billones de años no es menor milagro que un mundo creado en veinticuatro horas.”³¹ De hecho, bien pudiera ser un mayor milagro.

Algunos han intentado reconciliar la creencia literalmente en días de 24 horas en Génesis 1 con la evidencia persistente en la ciencia respecto a la edad de la tierra, postulando una zanja entre los versos 1 y 2. Arguyen que el verso 2 significa “la tierra se volvió desordenada y vacía.”

La dificultad, tal como Lehman señala, es que “No hay base exegética aceptable para la traducción del verbo *hayithah* (era) como *se volvió* (Gn. 1:2).”³² En hebreo, así como en griego, y en español, “ser” y “volverse” representan ideas diferentes. Las formas del verbo “ser” señalan hacia la persistencia en el ser. El verbo “volverse” sugiere cambio de una cosa o forma a otra. No hay justificación para traducir el verbo “ser” como para decir “volverse.” “La ‘zanja’ como teoría, carece de fundamento en este pasaje o en cualquiera otro de las Escrituras.”³³

4. El Espíritu de Dios se menciona como el Agente divino en traer orden del caos primeval. “Y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas” (1:2). En Salmos 104:30 se nos dice que el Señor envía su Espíritu en la originación de criaturas individuales. Job 26:7-13 describe la creación del orden físico en términos altamente poéticos. El escritor nota que es por el Espíritu (“viento”) de Dios, que los objetos creados son “arreglados” o “hechos correctos.” Aunque la doctrina bíblica del Espíritu encuentra su definición sólo en el Nuevo Testamento, la verdad revelada más tarde fue salvaguardada por la manera en que los escritores del Nuevo Testamento hablaron del Espíritu de Dios o del Espíritu del Señor.

Se han notado ciertos paralelos entre el relato del Génesis de la creación y las cosmogonías de algunas de las demás culturas antiguas. Pero W. F. Albright estaba sin duda correcto cuando escribió:

El relato de la creación es único en la literatura antigua. Sin duda refleja un punto de vista monoteísta, con una secuencia de fases creativas tan racional que la ciencia moderna no puede mejorarlo, dentro del marco del mismo lenguaje y la misma extensión de ideas, en que declara sus conclusiones. De hecho, las cosmogonías científicas modernas muestran una tendencia desconcertante a ser muy cortas en duración y es de dudarse seriamente que la ciencia ya se haya puesto al parejo con el relato bíblico.³⁴

El debate entre la “ciencia” y la “Biblia” con frecuencia olvida que el interés en las Escrituras es teológico, no cosmogónico. La doctrina de la creación no es un esfuerzo por explicar el universo. Su propósito es el de sentar la base para la historia de salvación que sigue. Stephen Neill escribió: “No puede haber una teología correcta de redención, de hecho no puede haber una teología del todo sana, a menos de que esté basada en una doctrina válida de la creación.”³⁵

IV. EL DIOS DEL PACTO

Además de *Elohim* en el relato de la creación de Génesis 1—2:3, se agrega otro nombre en 2:4—3:24. Es el nombre sagrado *Yahweh*, conocido también como el “Tetragrammaton” por sus cuatro consonantes hebreas JHVH. *Yahweh* se usa extensamente desde el 4:1 por todo el Antiguo Testamento tanto de por sí como en conjunción con *Elohim*. Ocurre como 6,800 veces en las escrituras hebreas.

A. El Significado de Yahweh

Yahweh es un nombre propio, no un término genérico. La mayoría de las versiones siguen la tradición judía de la Septuaginta y la práctica del Nuevo Testamento traducéndola en las palabras “el Señor.” Siendo que el hebreo tiene otro vocablo para “señor” (*adon*, *adonai*), la presencia de *Yahweh* en el original se demuestra por el uso de una mayúscula inicial y por las pequeñas mayúsculas en las versiones inglesas (el Señor). *Adonai* se tradujo con una mayúscula inicial y letras minúsculas “eñor” (el Señor) cuando se usa para Dios y generalmente ese es el caso. En vista de que el nombre personal del verdadero Dios se consideraba demasiado sagrado para pronunciarse, la costumbre judía desde tiempo inmemorial ha sido la de leer *adonai* cada vez que aparece *Yahweh* en las Escrituras.

La versión hispana tradujo *Yahweh* en “Jehová.” El término “Jehová” se usó siete veces en la versión de Valera de las cuales tres están en nombres compuestos de lugares (Gn. 22:14; Ex. 6:3; 17:15; Jue. 6:24; Sal. 83:18; Is. 12:2; 26:4).³⁶ Moffatt usa “el Eterno” en su traducción de *Yahweh* al inglés.

Como en el caso de *Elohim* la derivación exacta y significado de *Yahweh* ha sido motivo de discusión por los eruditos bíblicos. La palabra misma se deriva de una forma del verbo “ser” (ver Ex. 3:14; 6:2-3). Varias veces se ha interpretado para significar:

1. Uno que es eternamente auto-existente, de aquí que sea incambiable—auto-originado, auto-independiente, “no expuesto a alteración por el poder del mundo y del tiempo.”³⁷
2. El que causa el ser o viene a ser.³⁸
3. El que está presente, quien estará con su pueblo.³⁹

Estos significados sugeridos no son necesariamente exclusivos mutuamente. Cada uno contribuye a la riqueza de comprensión

del nombre.

Éxodo 3:13-14 y 6:2-3 han sido malentendidos por algunos para implicar que el nombre *Yahweh* fue dado a conocer primero a Moisés. Génesis 4:26, sin embargo, declara que en los días de Enós, hijo de Seth, “los hombres comenzaron a invocar el nombre de [*Yahweh*].” Lo que los pasajes de Éxodo quieren decir es que por primera vez se le explicó el nombre a Moisés. El uso hebreo demuestra que el punto de la pregunta de Moisés no era “¿Quién eres?” o “¿Cómo te llamas?” sino “¿Qué es lo que encuentra expresión o se esconde en el nombre?”⁴⁰

A. B. Davidson señaló que *Yahweh* no es un nombre ontológico sino redentivo. Expresa la fidelidad de Dios, su constancia, la idea total del pacto divino-humano de salvación. No está interesado tanto en la naturaleza esencial de Dios como en su relación a Israel como el Dios del pacto.⁴¹ *Yahweh* es el “nombre de su pacto, y de su amor redentor.”⁴² J. Barton Payne escribió:

Lleva (*Yahweh*) la connotación de la cercanía de Dios, de su interés por el hombre, de su revelación testamentaria y redentora. Así que Moisés seleccionó *Elohim* como el término apropiado para Génesis 1:1—2:3, Dios trascendente en la creación; pero *Yahweh* para Génesis 2:4-25, Dios inmanente en las revelaciones en el Edén. Cambios similares en nombres, correspondiendo al cambio de Dios en actividad de soberanía general a redención personal, aparecen en los pasajes que siguen en Génesis.⁴³

Yahweh también se encuentra en combinaciones con otros nombres y en nombres compuestos. Ciertos compuestos se usan para describir lugares en que sucedieron eventos significativos y en que Dios se reveló a sí mismo: *Jehová (Yahweh) Jireh*, “Jehová proveerá” (Gn. 22:14); *Jehová (Yahweh) Nissi*, “Jehová es mi estandarte” (Ex. 17:15); *Jehová (Yahweh) Shalom*, “Jehová es paz” (Juc. 6:24).

B. Nombres Compuestos

Dos nombres compuestos no relacionados con lugares, ayudan a ampliar y enriquecer la connotación de *Yahweh*. Uno es *Yahweh Mekaddishkem* traducido en “Jehová que os santificó” (Ex. 3 1:13; Lv. 20:8). El nombre ocurre diez veces, cada vez como “Yo *Yahweh Mekaddishkem*” dicho directamente por Dios. A Moisés se le instruyó hablar “a los hijos de Israel diciendo: ‘en verdad vosotros guardaréis mis días de reposo; porque es señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy Jehová que os santifico (*Yahweh Mekaddishkem*)’” (Ex. 31:13). Israel fue amonestado: “Santificaos, pues, y sed santos, porque yo Jehová soy vuestro Dios. Y guardad mis estatutos, y ponedlos por obra. Yo Jehová que os santifico (*Yahweh Mekaddishkem*)” (Lv. 20:7-8; ver Lv. 20:9-2 1; 21:9; Ez. 20:12-13; 37:23).

Un segundo nombre compuesto que se encuentra primero en 1 Samuel 1:3 y 278 veces después, es *Yahweh Sabaoth*, “Jehová de los ejércitos.” Ocasionalmente en los Salmos y muy raramente en otra parte, se da como *Yahweh Elohim Sabaoth*, “Señor Dios de los ejércitos.” Aunque la frase misma aparece primero en Samuel, la idea es más antigua. Se encuentra en pasajes en que a Dios se describe como el General de Israel, el Líder invisible luchando en favor y juntamente con su pueblo (e.g., Ex. 14:1-3; Jos. 5:14; Nm. 21:14).

Jehová de los ejércitos en “Jehová el fuerte y valiente, Jehová el poderoso en batalla” (Sal. 24:8, 10). Entre los ejércitos de Dios junto con los ejércitos de Israel se incluyen ángeles, los “hijos de Dios” y aun las estrellas. Los ejércitos incluyen “los cielos y la tierra —la naturaleza (Gn. 2:1), el poderío militar (1 S. 4:4 sig., ver Sal. 44:9), las estrellas (Dt. 4:19; ver Sal. 33:6), y los ángeles (Jos. 5:14; 1 R. 22:19, ver Sal. 103:21).”⁴⁴ *Yahweh Sabaoth* es, por tanto, un nombre en extremo expresivo de la soberanía de Dios.

El Antiguo Testamento abunda en nombres humanos en que se emplea la raíz *Yah*. Ejemplos al acaso incluyen *Jehoida*, “Jehová sabe”; *Jehoiakim*, “el Señor lo arreglará”; *Jehu*, “Jehová es El”; *Jotham*, “Jehová es recto”; y el más significativo de todos, *Joshua*, “Jehová es salvación” o “Jehová el Salvador”—nombre que se convierte en “Jesús” en el Nuevo Testamento.

C. Adonai (Señor)

Estrechamente relacionado con *Yahweh* está el tercer nombre más conocido para nombrar a Dios, *Adonai*. Traducido en “Señor” se usa para la Deidad como 340 veces. La raíz, *Adon*, significa “amo,” “señor,” “dueño,” y “señor.” *Adon* mismo se usa generalmente para hombres de rango o dignidad, pero se aplica muchas veces a Dios. *Adonai* es una forma posterior que se usa generalmente para Dios (pronunciada distintivamente como “Adonoy”) pero ocasionalmente como plural para hombres.

El significado especial de *Adonai* consiste en indicar la dependencia del hombre en Dios y el derecho de Dios para ser Maestro de hombres. Su uso frecuente con *Yahweh* (Ex. 23:17; 34:23; Is. 1:24; 3:15; 10:16; Am. 8:1; y frecuentemente en Ezequiel)

demuestra que indica que el señorío divino como *Yahweh* solamente, no basta.

Debido a la manera inaceptable de traducirla en “Señor Señor,” la versión castellana usa la frase “Señor Dios” para *Adonai Yahweh*. Otras versiones usan “Señor Jehová.”

V. ANTROPOMORFISMOS

En adición a los nombres para Dios, se recalca aun más la personalidad divina por el uso de lo que hemos dado en llamar “antropomorfismos” (de *morphos*, forma; y *anthropos*, hombre). Desde los primeros capítulos, las Escrituras abundan en declaraciones acerca de Dios tomadas de la experiencia humana concreta y de la naturaleza humana.

Se dice que Dios habla (Gn. 1:3; 8:15), descansa y se sienta (Gn. 2:2; Sal. 47:8), ve y oye (Gn. 6:12; Ex. 16:12), huele (Gn. 8:21; 1 S. 26:19)—“descendió” Jehová para ver (Gn. 11:5), y tener rostro y espalda (Ex. 33:20, 23; Nm. 6:25; Sal. 104:29). Dios se contrista (Gn. 6:6), se enoja (Ex. 15:7), es celoso (Ex. 20:5; 34:14—o celoso de su gloria), odia el pecado (Dt. 12:31), y se regocija (Dt. 28:63).

Se nos dan cuadros gráficos de la actividad de Dios. Forma El al hombre del polvo de la tierra y respira en él el soplo de vida (Gn. 2:7). Planta un jardín (Gn. 2:8) anda en el huerto en la frescura del día (Gn. 3:8). Cierra la puerta del arca (Gn. 7:16). Hay muchos más.

A. Metáfora en Antropomorfismo

Muchas expresiones antropomórficas son claramente metafóricas. Los brazos de Dios representan la seguridad que da su pacto (Dt. 33: 27). Sus manos describen tanto sus dones generosos como sus actos de castigo (Esd. 7:9; 1 S. 5:11). El contemplar el rostro de Dios es adorarlo en verdad (Sal. 17:15). Hacer que su rostro resplandezca sobre uno es recibir su favor y bendición (Nm. 6:25; Sal. 31:16). La lista podía extenderse hasta cubrir virtualmente todos los antropomorfismos. La poesía puede hablar de que Dios tiene alas, plumas, que es una roca, una fuente, sin intentar en ningún sentido dar una comprensión literal de tal lenguaje (Sal. 91:2, 4).

El antropomorfismo ha sido criticado como un esfuerzo crudo por “hacer de Dios a la imagen del hombre.” Sin embargo, que tales expresiones antropomórficas no se entendían literalmente, se indica con claridad por otros pasajes que comparan a Dios con los animales: una águila (Os. 8:1), un león (Os. 11:10; Am. 1:2), un leopardo o un oso (Os. 13:7-8), una ave (Sal. 17:8; 91:4), etc. Otros pasajes declaran definidamente que Dios carece de forma humana, percepción de los sentidos, o emociones humanas: “Dios no es hombre para que mienta; ni hijo del hombre para que se arrepienta. El dijo, ¿y no hará? Habló, ¿y no lo ejecutará?” (Nm. 23:19). “Mas ¿es verdad que Dios habitará con el hombre en la tierra? He aquí, los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que he edificado?” (2 Cr. 6:18; ver 1 S. 15:29; Job 10:4; Sal. 121:4; Is. 40:28; Os. 11:9, etc.).

B. El Valor Religioso del Antropomorfismo

Los antropomorfismos no fueron los modos primitivos de expresión que dejaron de existir más tarde en el período profético. De hecho, lo opuesto es cierto: Los profetas abundaron en expresiones cálidas e íntimas de la cercanía y accesibilidad de Dios.⁴⁶ “El antropomorfismo no intenta humanizar a Dios, sino... acercar a Dios hacia el hombre como una persona viviente y amorosa, y en esa forma preservar y fortalecer la vida religiosa.”⁴⁷

Como G. Ernest Wright lo describió: “El lenguaje de la fe era inevitablemente antropomórfico, esto es, lleno de palabras humanas para describir la deidad... sin embargo este lenguaje no es un lujo ni un primitivismo que fases posteriores de la fe hicieron desaparecer. Fue y es una necesidad de la fe. La relación de Dios para con el pueblo y la del pueblo para con Dios no puede describirse en otra forma, cuando el pacto como el marco de comprensión es central en la fe.”⁴⁸ Jacob nos recuerda que “una línea no es siempre recta, sin embargo, es continua, lleva del antropomorfismo de las primeras páginas de la Biblia a la encarnación de Dios en Jesucristo.”⁴⁹

El concepto de Dios del Antiguo Testamento es siempre religioso, no filosófico ni metafísico. Los escritores del Antiguo Testamento nada sabían del “Dios” moderno impersonal del panteísmo religioso o filosófico por un lado y del cientismo secular por el otro. Para ellos, Dios era una Persona divina con inteligencia racional, capaz de propósito y escogimiento, y con capacidad para valorar.

Tanto la creación como el pacto apuntan a un Dios personal. En la creación, a Dios se le contrasta con el orden creado como una razón consciente de sí misma, y como una voluntad libre, sabia y moral. De la misma manera, en el pacto, hay una relación

establecida de una Persona a la gente. Hermann Schultz escribió: “En contraste con el ser material, esto es, dependiente y necesitado, ávido de regocijo y satisfacción externa, y amarrado a una forma definida externa, Dios es espiritual, *Elohim*; esto es, perfecto, independiente, y sin necesidad de nada. Es el Dios viviente, el Dios de la vida, en quien la vida está presente como una propiedad, y eso también, una propiedad inalienable (Dt. 5:26; 32:40; Jer. 10:10).”⁵⁰

El lenguaje hebreo es pródigo en experiencias concretas, pero pobre en abstracciones. Los hombres del tiempo del Antiguo Testamento hablaron y pensaron concretamente antes que abstractamente. Mas sí reconocieron los límites del antropomorfismo. La prohibición contenida en el segundo mandamiento lo demuestra (Ex. 20:4). La manufactura de cualquiera representación de lo divino, se prohíbe. Donde se usaron los antropomorfismos, habrían de entenderse simbólicamente tal como lo revela una gran cantidad de referencias.⁵¹ El personaje del Antiguo Testamento siempre estaba al tanto de la verdad que Isaías declaró: “Porque mis pensamientos, no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos, dijo Jehová. Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos” (Is. 55:8-9).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹G. Ernest Wright y Reginald H. Fuller, *The Book of the Acts of God* (Nueva York: Doubleday and Co., Inc., 1957), p. 54.

²*Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), 1:2 17.

³*Theology of the OT*, p. 180.

⁴*Ibid.*, pp. 63-67; Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 22-24.

⁵Jacob, *Theology of the OT*. pp. 37-38.

⁶*Preface to Bible Study*. p. 40; citado por J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: a Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (Londres: Methuen and Co., Ltd., 1957), p. 269.

⁷Eichrodt, *Theology of the OT*. 1: 207.

⁸Thomson, *OT View of Revelation*, p. 187.

⁹J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids. Mich.: Zondervan Publishing House, 1962), p. 144.

¹⁰Sauer, *Dawn of World Redemption*. p. 187.

¹¹Eichrodt, *Theology of the OT*, p. 207.

¹²Payne, *loc. cit.*

¹³*Theology of the OT*, p. 83; cf. Sauer, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

¹⁴Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1972), p. 18.

¹⁵Robert Baker Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., en 1956 se reimprimió de la edición 1897, segunda edición) p. 19.

¹⁶*Theology of the OT*. p. 99. Algunos creen que tanto aquí, como en los pronombres plurales de Génesis 1:26; 3:22; e Isaías 6:8 se comienza a vislumbrar la Trinidad.

¹⁷C. F. Burney, *Outlines of Old Testament Theology* (Nueva York: Edwin S. Gorham, 1902), pp. 11-18.

¹⁸Thomson, *OT View of Revelation*, pp. 52-53.

¹⁹Girdlestone, *Synonyms of the OT*. p. 32.

²⁰Thomson, *OT View of Revelation*. pp. 8 1-82.

²¹Schultz, *OT Theology*, 2:180-82.

²²*Theology of the OT*. pp. 138-139.

²³Kohler, *OT Theology*, p. 89; cursivas en el original. Es falacia el poner en lados opuestos a la Biblia y la ciencia. Los puntos de vista son enteramente diferentes. La ciencia tiene que ver con el hombre físico bajo la ley física—una idea muy desconocida al Antiguo Testamento en que los principios morales son las guías de interpretación. Cf. Davidson, *Theology of the OT*. p. 496.

Agustín escribió en el siglo IV de la era cristiana:

“Es impropio a la vez que frívolo que cualquier cristiano verse sobre tales asuntos como si fuera autorizado por las Escrituras y a la vez hablar tan tontamente que el inconverso, observando la extravagancia de sus errores, apenas si puede contener la risa. Y el verdadero problema no es tanto que se rían del hombre por sus faltas, sino el dar a creer que los escritores de la Biblia enseñaron tales cosas, condenándolos y rechazándolos así como ignorantes por gente extraña a la iglesia, para pérdida notable de aquellos cuya salvación tanto deseamos.

“Encuentran a uno que pertenece al cuerpo de la iglesia tan equivocado sobre un asunto que ellos conocen tan bien; y, para acabar de arruinarlo, lo encuentran forzando sus opiniones sin base sobre la autoridad de nuestra Santa Biblia. Así que llegan a considerar las Escrituras como inseguras sobre materias que ellos han aprendido por observación o evidencia incuestionable. ¿Lograrán, por tanto, poner su confianza en las Escrituras cuando hablan sobre la resurrección de los muertos, la esperanza de la vida eterna, y el Reino de los cielos?” Citado por J. Edwin Orr en *One Hundred Questions About God* (Glendale, Ca.: Regal Books, 1966), p. 82.

²⁴*Christian Theology*. 1:449-54.

²⁵George a. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), p. 110.

²⁶Citado por John Wick Bowman, *Prophetic Realism and the Gospel* (Filadelfia: The Westminster Press, 1955), p. 85.

²⁷*Theology of the OT*. pp. 142-43.

²⁸The Christian Intellectual”, *Religious Perspectives*, vol. 14 (Nueva York: Harper and Row, 1965), p. 40.

²⁹Además de *bara* y *asah*, se usan otros dos términos para describir el origen de las existencias terrenales: *yatsar* (para formar, Am. 4:13; Is. 43:1; 45:18); y *kun* (para establecer Is. 45:18; Ez. 28:13). Los cuatro términos se encuentran en Isaías 45:18.

Porque así dijo Jehová,

que creó [*bara*] los cielos;

él es Dios,

el que formó [*yatsar*] la tierra, el que la hizo [*asah*]

y la compuso [*kun*]:

no la creó [*bara*] en vano,

para que fuese habitada (*yatsar*) la creó.

Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:48:49.

³⁰*Christian Theology*, 1:456. Cf. Lehman, *Biblical Theology*, 1:48-49.

³¹*The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1954), p. 225.

³²Lehman, *Biblical Theology*. 1:5 1.

³³*Ibid.* Francis A. Schaeffer cita a Benjamin B. Warfield: “A la teología, como tal, le es indiferente el estudio de la antigüedad de la existencia del hombre en la Tierra (*Genesis in Space and Time*, pp. 16 1-162).

³⁴“The Old Testament and Archaeology”, *Old Testament Commentary*, ed. Herbert C. Alleman y Elmer E. Flack (Filadelfia: Muhlenberg Press, 1948), p. 135.

³⁵*Christian Holiness* (Nueva York: Harper and Brothers, Publishers, 1960). p. 16.

³⁶“Jehová” no es el mejor equivalente de *Yahweh*. “Jehová” tampoco es nombre bíblico. Lo comenzó a usar Galatino en siglo XVI, como combinación de las vocales de *Adonai* con las consonantes de la *Tetragrammaton*. Cf. Knight, *Christian Theology of Me OT*. p. 50.

³⁷Schultz, *OT Theology*. 2:144; Burney, *OT Theology*, pp. 19-26; Kohler, *OT Theology*. p. 43.

³⁸W. F. Albright, "Recent Discoveries in Bible Lands", *Young's Analytical Concordance to the Bible* (Nueva York: Funk and Wagnals Co., 1955), p. 35.

³⁹Martin Buber, *Moses: the revelation and the Covenant* (New York: Harper and Brothers, 1958), p. 53; Vriezen, *Outline of OT Theology*. pp. 235-236; Jacob, *Theology of the OT*, p. 52; Knight, *Christian Theology of the OT*, pp. 44-45; Payne, *Theology of the Older Testament*, pp. 148 ss. Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:189; Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*. Traducido por D. M. G. Stalker (Nueva York: Harper and Brothers Publishers, 1962), 1:180.

⁴⁰Exodo 3:13; cf. Buber, *Moses*, p. 48.

⁴¹*Theology of the OT*. pp. 45-58.

⁴²Sauer, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

⁴³*Theology of the Older Testament*, p. 148. Esta es una explicación del cambio de *Elohim* a *Yahweh*, por lo menos como digno de consideración por la ampliamente publicada y ahora críticamente cuestionada Hipótesis Documental con su fórmula J, E, D, P. Compárese con Cyrus H. Gordon, "Higher Critics and Forbidden Fruit", en Frank E. Gaebelien, ed., *Christianity Today Reader* (Nueva York: Meredith Press, 1966), pp. 67-73. El Dr. Gordon, un erudito judío, profesor de Estudios acerca del Cercano Oriente y presidente del departamento de estudios acerca del Mediterráneo de la Universidad Brandeis, critica altamente la Hipótesis Documental.

⁴⁴Thomson, *OT View of Revelation*, p. 56.

⁴⁵Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 153-154.

⁴⁶Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:211-212.

⁴⁷Paul Heinisch, *Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1950), p. 67.

⁴⁸*The Book of the Acts of God* (Nueva York: Doubleday and Co., Inc., 1957), p. 93.

⁴⁹*Theology of the OT*. p. 32.

⁵⁰*OT Theology*, 2:112. Cf. también pp. 103 ss.

⁵¹Jacob, *Theology of the OT*, pp. 4 1-42; Thomson, *OT View of Revelation*. p. 84.

3

La Naturaleza del Hombre

Inmediatamente después de considerar a Dios y su creación, la Biblia trata sobre la naturaleza y significado del hombre. Las Escrituras son la Palabra *de* Dios y la Palabra *acerca* del hombre. El Génesis dedica dos capítulos a la creación y 12 a Abraham.

La importancia de una comprensión correcta de la naturaleza humana apenas si puede exagerarse. La verdad acerca de la naturaleza y el destino del hombre es crucial en las grandes luchas de la última parte del tercer siglo. Las “ideologías” acerca de las cuales oímos tanto, son de hecho antropologías—respuestas a la pregunta bíblica, “¿Qué es el hombre?” (Job 7:17; Sal. 8:4; 144:3).¹

Los puntos de vista seculares acerca del hombre se equivocan por cuanto son o demasiado optimistas o indebidamente pesimistas en su evaluación de la naturaleza humana. El punto de vista bíblico del hombre es completamente realístico. Mantiene el equilibrio entre la dignidad y la degradación de la creatura que es, según la frase de Francis Thompson, prima tanto del patán como del querubín. Un cierto sicólogo popular antiguo escribió: “El mayor y más auténtico libro de texto sobre la personalidad sigue siendo la Biblia, y los descubrimientos que los sicólogos han hecho más bien confirman antes que contradicen la codificación que de la personalidad se encuentra en ella.”²

I. VOCABLOS GENERALES PARA EL HOMBRE

El Antiguo Testamento usa cuatro vocablos mayores para designar a la especie humana y a sus miembros. Estos no son términos técnicos usados en consistencia rígida, pero sí reflejan sombras de significado fácilmente discernibles.

1. El término más importante relacionado con el hombre es *adam* (Gn. 1:26-27; 2:5, 7-8; un total de 15 veces en Gn. 1:26—3:24). *Adam* se derivó de *adamah*, “tierra,” y recalca el origen del cuerpo así como su destino al final de esta vida: “Entonces Jehová Dios formó al hombre (Heb., *ha-adam*, “el hombre”) del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre (*ha-adam*, “el hombre”) un ser viviente” (Gn. 2:7). “Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra (*ha-adamah*) , porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás” (3:19).

En la Biblia hebrea, *adam* aparece como nombre personal desde Génesis 3:17 en adelante. La versión del 60 traduce *ha-adam* (“el hombre”) como Adán desde el 2:19 en adelante.

2. *Ish* (Gn. 2:23-24; 4:1) expresa la idea del hombre en ejercicio de su poder de voluntad y escogimiento. Es el término usado en el matrimonio: un hombre es el *ish* o esposo de quien él ha escogido. *Ish* ocurre en nombres compuestos como: Ishbosheth, hombre de vergüenza; Ishhold, hombre de fama; Ishtob, hombre de Tob.

3. *Enosh* (Gn. 6:4; 12:20) representa lo opuesto de *ish* y se refiere al hombre en su debilidad y mortalidad. Es un vocablo que con frecuencia se encuentra en paralelo con *adam* en los escritos poéticos: “¿Qué es el hombre [*enosh*] para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre [*bene adam*] para que lo visites?” (Sal. 8:4). “Vuelves al hombre [*enosh*] hasta ser quebrantado y dices: Convertíos, hijos de los hombres [*bene adam*]” (Sal. 90:3; ver Job 10:4-5, etc.).

4. *Geber*, como *ish*, recalca la fuerza y con frecuencia se usa para distinguir al hombre de una mujer o un niño.³ Prometiéndolo retener a las mujeres y a los niños, Faraón le hizo un ofrecimiento a Moisés, “Id ahora vosotros los varones [*geberim*], y servid a Jehová, pues esto es lo que vosotros pedisteis” (Ex. 10:11). El pueblo de Israel llegaba hasta “como seiscientos mil hombres [*geberim*] de a pie, sin contar los niños” (Ex. 12:37).

Los mismos términos usados para describir al hombre muestran en el Antiguo Testamento la tensión entre la humildad y el honor en el estado humano. El hombre en su humildad es *adam*, *enosh*. En su dignidad y honor, es *ish* y *geber*. Jacob comenta: “Junto con la declaración de la naturaleza efímera y limitada del hombre, el Antiguo Testamento proclama constantemente la eminente dignidad conferida sobre él por causa de su asociación peculiar con Dios.” Esta conexión, dice Jacob, “no es una relación de parientes; el hombre no es un dios caído; no es como en la mitología babilónica un compuesto de sustancia divina; se ha puesto por Dios como una creatura independiente y autónoma, a quien como imagen de Dios se le encargó dominio sobre el resto de la creación.”⁴

II. “SICOLOGÍA” EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Antiguo Testamento se usan varios términos específicos para los constituyentes de la personalidad humana.

1. Al elemento material se le llama polvo (*aphar*—que también se traduce en “tierra,” “lodo,” “cenizas,” y “suelo”). Génesis 2:7 es un versículo clave en la antropología del Antiguo Testamento: “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente.”

Habiendo sido tomado del polvo, el cuerpo está destinado a volver al polvo (Gn. 3:19; Job 34:15; Sal. 30:9; Ec. 3:20; 12:7). Además de su uso en relación al cuerpo, *aphar* se usa en el Antiguo Testamento para describir a un gran número (“como el polvo de la tierra por multitud”) y para hablar de humillación, debilidad y agonía (“polvo y cenizas”). Junto como *adamah*, *aphar* se usa también para nombrar la tierra física (Gn. 26:15; Job 8:19; 19:25; 28:2; *passim*).

2. El polvo mezclado con aliento (*neshamah*) se convierte en carne (*basar*). *Neshamah*, junto con la palabra “spirit” (*ruach*) frecuentemente usada en conexión con ella, representa el aspecto non-físico de la vida. El hombre no es *neshamah*, pero lo tiene.⁵ Aliento es algo que Dios da al hombre (Gn. 2:7; Job 12:10) y que El quita: “Escondes tu rostro, se turban; Les quitas el hálito, dejan de ser, Y vuelven al polvo” (Sal. 104:29).

Tanto el hombre como la bestia tienen hálito. Se escribió en relación con el diluvio que; “... murió toda carne que se mueve sobre la tierra, así de aves como de ganado y de bestias, y de todo reptil que se arrastra sobre la tierra, y todo hombre. Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices, todo lo que había en la tierra, murió” (Gn. 7:21-22; ver Ec. 3:19). *Neshamah* casi llega a ser lo que habríamos de llamar el fenómeno físico de la vida. En la visión que Ezequiel tuvo del valle de los huesos secos, aun después de que la carne fue restaurada al esqueleto, “... no había en ellos espíritu. Y me dijo: Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al Espíritu: ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos, y vivirán. Y profeticé como me había mandado, y entró espíritu en ellos, y vivieron, y estuvieron sobre sus pies; un ejército grande en extremo” (Ez. 37:8-10).

3. Carne (*basar*—Gn. 2:21, 23-24; 6:3, 12-13) es el vocablo hebreo que mejor expresa en castellano la palabra *cuerpo* (se traduce así en la versión del 60 en Is. 10:18; y Ez. 10:12). Carne es “sustancia viviente, dentro del alma.”⁶ No es sólo una sustancia material. Es una estructura orgánica, animal—generalmente viviente—pero aun así descrita como “carne” entre el tiempo de la muerte y la disolución.

Aunque carne y espíritu con frecuencia se consideran antitéticos, no constituyen una antítesis moral. El Antiguo Testamento no contiene ni siquiera la idea de que la carne sea éticamente maligna. Con frecuencia la palabra espíritu se usa para significar poder y carne para debilidad: “Y los egipcios hombres son, y no Dios; y sus caballos carne, no espíritu”(Is. 31:3). La carne puede ser débil, pero no pecadora por herencia o de por sí. Su uso en los sacrificios indica que no es inmunda o carente de santidad. Es la creación de Dios, y el Hijo Eterno fue más tarde hecho “carne” (Jn. 1:14). El uso técnico que Pablo da a “carne” en Romanos y en Gálatas contrastándola con el Espíritu no tiene su analogía en el Antiguo Testamento.⁷

Carne se usa (1) para referirse al cuerpo físico individual, Adán dijo acerca de Eva, “Esta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn. 2:23; ver y. 21); (2) para humanidad genérica: “Y miró Dios la tierra, y he aquí que estaba corrompida; porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra” (Gn. 6:12); (3) para la probación limitada del hombre: “Y dijo Jehová: No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne” (Gn. 6:3); (4) para la solidaridad de la relación familiar: Judá pidió a sus hermanos que preservaran la vida de José “porque él es nuestro hermano, nuestra propia carne” (Gn. 37:27); y (5) para referirse a un cuerpo muerto como cuando José le dijo al sentenciado panadero en la prisión de Faraón, “Al cabo de tres días quitará Faraón tu cabeza de sobre ti, y te hará colgar en la horca, y las aves comerán tu carne de sobre ti” (Gn. 40:19).

4. Espíritu (*ruach*) unido con carne (*basar*) resulta en alma (*nephesh*, ver lo que sigue). Tal como Otto Baab hace notar, el espíritu es aquel elemento en la naturaleza humana que está más estrechamente relacionado con la naturaleza de Dios. Es el conferir al hombre la energía y la capacidad para la actividad religiosa. Al poseerla, el hombre puede elevar su rostro de entre lo plebeyo y volverse hacia las realidades eternas de la verdad, belleza y bondad. El espíritu en el hombre lo capacita para mantener comunión con el Espíritu de Dios. Este término sugiere más que cualquier otro el contenido y significado de la frase ‘a la imagen de Dios.’⁸

Sólo Dios posee el espíritu en su plenitud. Para el hombre, el espíritu le viene de arriba.⁹ Aunque no es un término tan comprehensivo, *spirit* se usa con frecuencia para denotar el alma.¹⁰ *Ruach* se usa en ocasiones como el equivalente del yo, como en Job 19:17 donde el sufriente se queja, “Mi *ruach* vino a ser extraño a mi mujer” (la versión del 60 traduce *ruach* en “aliento”—ver también. Gn. 45:27; Jue. 15:19). En el uso general, el hombre comparte “alma” con los animales o formas

inferiores de vida; comparte “espíritu” con Dios, de quien lo recibe (Zac. 12:1) y hacia donde va cuando muere: “Y el polvo vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio” (Ec. 12:7).

La variedad de las manifestaciones del espíritu humano se ve en que pueden inquietarse (Gn. 4 1:8), revivirse (45:27), sufrir angustia (Ex. 6:9), expresar sabiduría (31:3), estar dispuesto (35:21), tener celo (Nm. 5:14), entristecerse (1 S. 1:15), ser conmovido (Esd. 1:1), entender (Job 20:3), y carecer de engaño (Sal. 32:2).

5. Alma (*nephesh*) se define como la “vida consciente de sí misma con sentimientos y deseos... la vida consciente individual.”¹¹ “El *nephesh* es el ego, y todo lo que el yo abarca.”¹² “Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un ser Viviente [*nephesh*]” (Gn. 2:7).

Nephesh se usa 756 veces en el Antiguo Testamento, y la versión del 60 usa 42 términos diferentes en traducirla—de los cuales el vocablo más común es “alma” (428) y “vida” (117). Brown, Driver y Briggs dan una lista de nueve significados: alma, ser viviente, vida, el yo, persona, deseo, apetito, emoción y pasión.

“El alma es la naturaleza del hombre, no su posesión.”¹³

El alma [es] un símbolo conveniente para la identificación de la vida toda del hombre, más particularmente en su forma afectiva e incorpórea. Esta vida es el yo, distinguido no tanto por su memoria, reflexión, o integridad moral, como por tener el principio de vitalidad, que desaparece en la muerte. El término significa tanto la vida biológica como la síquica.¹⁴

Polvo, más aliento suman la carne; carne, más espíritu, suman el alma.

Nephesh es tanto el principio de la vida biológica como el de la vida síquica. Sus aplicaciones mayores indican vida en oposición a la muerte; designar lo que llamaríamos *un hombre o gente* (Gen. 2:7; 12:5); y describir el centro de la experiencia personal sea que pertenezca en el nivel del conocimiento, la voluntad o el sentimiento—con énfasis sobre el sentimiento.¹⁵

El alma bendice a otros (Gn. 27:4), peca (Lv. 4:2), se aflige (23: 27), ama (Dt. 6:5), puede convertirse (Sal. 19:7), experimenta hambre física y sed (Sal. 107:9; Pr. 25:25) —y así sucesivamente, experimentando cada emoción y determinando cada acción posible al hombre. Aunque hay un sentido inescapable de dualismo en la sicología bíblica, el alma está mucho más íntimamente relacionada con el cuerpo en el uso hebreo que lo que estaría, por ejemplo, con la aguda dicotomía cuerpo-alma del pensamiento griego. Es lo total de la vida interna (Sal. 103:1).

6. Se usa un término más para denotar la vida interna personal del hombre. Es el vocablo “corazón” (*leb, lebab*), que se define en el *Lexicon* de Brown, Driver y Briggs como “hombre interno, mente, voluntad, corazón.” Como en el caso del alma, el corazón puede usarse refiriéndose a cualquier experiencia mental. “El corazón parece ser para ellos (los hebreos) una concentración de todas las facultades vitales como Johs. Pedersen fue impelido a escribir: ‘*Nephesh* es el alma en la suma de su totalidad, tal como aparece; el corazón es el alma en su valor interno.’”¹⁶

De las más de 850 veces que *leb* y *lebab* aparecen en el Antiguo Testamento, la versión del 60 las traduce en “corazón” 718 veces, “entendimiento” 23, “mente” 15, “sabiduría” 6, y una docena más de términos para referirse a las otras. El corazón “no sólo incluye los móviles, sentimientos, afectos, y deseos, sino también la voluntad, los objetivos, los principios, los pensamientos y el intelecto del hombre interno.”¹⁷

Como una contradicción a nuestra forma popular de hablar, alma se refiere más comúnmente al lado afectivo o sentimiento de la vida interna, en tanto que corazón se usa más bien para referirse al aspecto pensante o intelectual del hombre interno.

El corazón es el centro del conocimiento. Desarrolla planes: “Anda, y haz todo lo que está en tu corazón, porque Jehová está contigo” (2 S. 7:3); “Y dijo David a Salomón: Hijo mío, en mi corazón tuve el edificar templo al nombre de Jehová mi Dios” (1 Cr. 22:7).

Se dice del corazón que es—

sabio: “He aquí lo he hecho conforme a tus palabras; he aquí que te he dado corazón sabio y entendido (*leb*), tanto que no ha habido antes de ti otro como tú, ni después de ti se levantará otro como tú” (1 R. 3:12);

puro: “Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí” (Sal. 51:10);

sencillo y justo: Dios le dijo a Abimeleh refiriéndose a Abraham cuando lo engañó respecto a Sara, “Yo también sé que con integridad de tu corazón has hecho esto; y yo también te detuve de pecar contra mí” (Gn. 20:6);

circuncidado: “Y circuncidará Jehová tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas” (Dt. 30:6). Esta frase ocurre en el Nuevo Testamento en Romanos 2:29 en relación con los descendientes espirituales de Abraham por la fe, “con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo” (Col. 2:11);

perverso: “Corazón perverso se apartará de mí; No conoceré al malvado” (Sal 10 1:4);

malvado y duro: “Ni andarán más tras la dureza de su malvado corazón” (Jer. 3:17);

enaltecido: “Di al príncipe de Tiro: Así ha dicho Jehová el Señor: Por cuanto se enaltecíó tu corazón, y dijiste: Yo soy un Dios, en el trono de Dios estoy sentado en medio de los mares (siendo tú hombre y no Dios), y has puesto tu corazón como corazón de Dios” (Ez. 28:2);

depravado: “Y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gn. 6:5; ver 8:21);

engañoso: “Engañoso es el corazón más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?” (Jer. 17:9);

puede endurecerse: “Entonces Jehová dijo a Moisés: el corazón de Faraón está endurecido, y no quiere dejar ir al pueblo” (Ex. 7:14; ver 8:15; *passim*).

Toda acción, pensamiento, sentimiento o propósito del hombre puede atribuirse al corazón.

En un sentido especial, el corazón es el centro de la vida moral. Sólo a medida que el hombre guarda su corazón experimentará la vida en su sentido más completo: “Sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón; porque de él mana la vida” (Pr. 4:23).¹⁸

7. Un término menor (*kelayoth*) usado 13 veces en relación con la vida interna del hombre en el Antiguo Testamento se traduce en “asientos” en algunas versiones. Traducciones recientes usan “corazón,” “alma,” o “emociones” y “actitud” (Berk.).

Como sucede en el caso de “corazón,” “asientos” tiene un significado anatómico. Era el término hebreo que se usaba para riñones —una conexión que todavía se halla hoy día en medicina, en tanto que renal describe las funciones relacionadas con el riñón. Cuando el Antiguo Testamento usa *kelayoth* en relación con la vida interna del hombre, casi siempre se refiere a “tratar” o a “investigar” (Sal. 7:9; 26:2; Jer. 11:20). Ryder Smith concluye, “probablemente hay siempre una referencia directa o indirecta a la búsqueda de Dios de lo que nosotros llamamos la conciencia.”¹⁹ “Mi conciencia me enseña en las noches” (Sal. 16:7, Versión 60) implica al menos un impulso interno hacia lo que es moralmente recto.

III. TENSIONES SOBRE EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Debe reconocerse que el interés bíblico sobre el hombre no es analítico o científico, sino espiritual y moral. Ya se ha hecho notar una ausencia de términos técnicos. Se usan vocablos sin esfuerzo de precisión mecánica en significado. Se aceptan la paradoja y la tensión entre términos opuestos. La sicología bíblica y la antropología bíblica se expresan en términos tomados del lenguaje popular y teniendo mayormente el interés religioso en mente.

A. Individualismo y Colectivismo

Una de las tensiones mayores en el concepto del hombre en el Antiguo Testamento es la tensión entre un punto de vista colectivo por un lado, y un sentido de responsabilidad individual por el otro. A veces se ha dado por sentado que los conceptos primitivos en el Antiguo Testamento eran colectivistas y que el individualismo se desarrolló sólo con el desmembramiento de la vida política y social de Israel durante el período del exilio babilónico. Tal generalización es sólo parcialmente correcta.

Cierto que había un fuerte sentido de solidaridad de la familia, el clan, y más tarde la nación entre los hombres del Antiguo Testamento. Desde el principio se vio que con frecuencia todo el grupo sufriría por los pecados de unos cuantos. Bien podemos leer que “los hijos de Israel cometieron una prevaricación en cuanto al anatema; porque Acán... tomó del anatema” (Jos. 7:1), en que el pecado de Acán se tomó como si fuera el pecado de la nación. El pacto no fue hecho de por sí con individuos de uno en uno, sino con la nación (*goy, am*) colectivamente (Ex. 19:5-6).

No obstante, desde tiempos primitivos, junto con el colectivismo había una manera de pensar individualista. Aunque el hombre pudiera implicar a otros por sus actos, a cada persona se le consideraba como un individuo responsable ante Dios. La forma

misma de los mandamientos del pacto (Ex. 20:1-17) indica esto. Ninguno de los mandamientos del Decálogo tienen que ver con cuestiones sociales. Todos se relacionan con la conducta del individuo.²⁰

Deuteronomio 24:16 prohíbe explícitamente el castigo de otros miembros de la familia por causa de los pecados de los padres o de sus hijos, prohibición que tiene su eco en 2 Reyes 14:6; 2 Crónicas 25:4; Jeremías 3 1:29-30; y Ezequiel 18:20: “No matarán a los padres por los hijos, ni a los hijos por los padres, sino que cada uno morirá por su propio pecado.” De hecho, los individuos bien pueden actuar en forma semejante o influir entre ellos mutuamente por sus acciones, estando así sujetos al mismo castigo. Pero el que la ley misma considere el móvil (Ex. 2 1:29, 36) y el conocimiento y la intención determinen la culpa, demuestra que cada individuo es juzgado delante de Dios sobre la base de sus propios propósitos.

B. Monismo y Dualismo

Aunque hay también un sentido en que el dualismo de materia y espíritu, cuerpo y alma, tan bien conocido por los estudiantes del pensamiento griego está ausente del pensamiento del hombre bíblico, todavía se da el caso de que sea casi inevitable que el dualismo aparezca. En realidad, el Antiguo Testamento conserva un sentido ineludible de la unidad psicofísica del ser humano. El sentido de necesidad de la resurrección del cuerpo en una experiencia completa de la vida del más allá, se encuentra aun en los tiempos del Antiguo Testamento (véase capítulo 8). No obstante, el que una persona sobreviva la muerte en *Sheol* en tanto que su cuerpo se sepulta en la tierra sin ningún cuidado especial para su preservación da un cierto argumento en favor del dualismo.

Es digno de notar que no había “culto para los muertos” en Israel tal como el que floreció en Egipto y en otras culturas orientales antiguas en que se proveía el mayor cuidado posible a la preservación del cuerpo. Las pirámides no fueron originalmente construidas como maravillas de habilidad arquitectónica. Eran tumbas de reyes egipcios y de sus familias. En Israel no había pirámides.

IV. LA IMAGEN DE DIOS

Un concepto básico en el punto de vista bíblico del hombre se encuentra en la frase “la imagen de Dios.” Ocurre primero en Génesis 1:26-27 y otra vez en 9:6, con el sinónimo “semejanza” en Génesis 1:26 y 5:1. “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (1:26-27). “El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo hizo” (5:1). “Porque a imagen de Dios es hecho el hombre” (9:6).

A. La Naturaleza de la Imagen Divina

Con frecuencia se hace una distinción entre la imagen “natural” y “moral” de Dios en el hombre. En la imagen “natural” se sitúan tales capacidades como la razón, la memoria, la dirección propia o voluntad y la inmortalidad. En la imagen “moral” se identifican la santidad, una relación adecuada con Dios, y la libertad de las tendencias pecaminosas y disposiciones de ánimo. Con frecuencia se sostiene que después de la Caída, la imagen “natural” permaneció más o menos intacta en tanto que la imagen “moral” fue arruinada— para restaurarse en la completa redención a través de Jesucristo.

Probablemente sea más bíblico decir que la imagen de Dios en su totalidad se encuentra pervertida y corrompida en el hombre caído, pero que el hombre es, en un sentido importante, una criatura que lleva la imagen de su Creador. Aun después de la Caída y del Diluvio, se prohibía el asesinato “porque a imagen de Dios es hecho el hombre” (Gn. 9:6). “Esta imagen está empañada por el pecado y es restaurada por la salvación divina.”²¹ Es el *imago dei* lo que es nuestra hombridad. Lo que significa el ser hombre y no sólo una clase más compleja de animal es lo que se incluye en la imagen de Dios.

Hay todavía oportunidad para distinguir entre la “imagen-creación” y la “imagen-redención” que es Cristológica y escatológica. Carl F.H. Henry hace en este caso, ciertas distinciones que mucho nos ayudan:

(1) La imagen-creación se dio totalmente de una vez por todas en la creación del primer Adán; la imagen redención se va formando gradualmente. (2) La imagen-creación se confiere en cierto sentido sobre toda la raza humana; la imagen-redención sólo sobre los redimidos. (3) La imagen-creación diferencia al hombre de los animales; la imagen-redención distingue la familia regenerada de la fe de la humanidad no regenerada.²²

El término “imagen” (*tselem*) se usa consistentemente en otros lugares del Antiguo Testamento en el sentido de “representación visible.” Una imagen representa la realidad que existe en su trasfondo.²³ Es un término común para los ídolos de los paganos

(Nm. 33:52; 1 S. 6:5, 11; 2 R. 11:18), y se usa varias veces en Daniel 2 y 3 tanto para la figura que Nabucodonosor vio en su visión como la que construyó para que fuera motivo de adoración por parte del pueblo. El término hebreo para “semejanza” (*demuth*) es virtualmente sinónimo de “imagen” pero lleva consigo más que una sugestión de parecido, en tanto que *tselem* connota más apropiadamente la representación.

“El hombre es ‘teomórfico,’ como Dios, antes que Dios ‘antropomórfico,’ como el hombre. La humanidad fue hecha como Dios para ejercer su autoridad sobre todos los seres creados.”²⁴ Esto incluye la percepción humana de Dios como Uno, demandando el rendimiento completo de la vida—una relación especial para con Dios que consiste en una capacidad para responder hacia lo divino.²⁵

B. Implicaciones de la Imagen Divina

Se siguen dos ideas adicionales aunque paradójicas de la comprensión bíblica de la imagen de Dios.

1. Dios y el hombre no son idénticos; ni son, por el otro lado, totalmente Dios y totalmente hombre. C. Ryder Smith señala:

No puede haber compañerismo entre dos personas que son completamente semejantes—ni entre dos que son completamente diferentes. De hecho, ambos conceptos son artificiales, porque todo hombre es, en cierta forma, como otro y en otras formas diferente a los demás. Es desde esta analogía humana que mejor podemos principiar a comprender el compañerismo de Dios con el hombre. Entre ellos hay la diferencia entre lo infinito y lo finito-en poder, sabiduría, santidad, amor, etc— por tanto hay entre ellos un golfo junto al cual la diferencia entre el sol y un grano de arena es pequeña. La frase ‘Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios’ (Lv. 19:2) está muy lejos de querer decir ‘seréis *tan santos* como el Señor vuestro Dios.’ Por el otro lado, Dios no es ‘totalmente otro’ en el sentido de ser ‘completamente diferente’, de otra manera el hombre nunca podría conocerlo. Hay semejanzas entre el hombre y Dios, así como hay semejanzas entre el sol y el grano de arena. Hay un ejemplo en el texto: ‘Con el misericordioso te mostrarás misericordioso, Y recto para con el hombre íntegro. Limpio te mostrarás para con el limpio, y severo serás para con el perverso’ (Sal. 18:25 y sig.).²⁶

Sobre el mismo punto, escribió anteriormente al arzobispo William Temple:

Hasta el punto en que Dios y el hombre son espirituales, son de una clase; hasta el punto en que Dios y el hombre son racionales, son de una clase. Pero hasta el punto en que Dios crea, redime y santifica, en tanto que el hombre es creado, redimido y santificado, son de dos clases. Dios no es criatura; el hombre no es creador. Dios no es un pecador redimido; el hombre no es un redentor del pecado. En este punto la diferencia es completa.²⁷

2. Por tanto, el hombre nunca puede ser identificado o sumergido o hacerlo parte de la naturaleza. La imagen de Dios lo distingue para siempre de los órdenes inferiores de vida. Se presenta delante de Dios en su unicidad como el “tú” (Gn. 3:9). Aunque el Antiguo Testamento no pesa los problemas de libertad y determinismo como tales, por dondequiera da por hecho que el hombre puede escoger, aun al grado de escoger entre Dios y los dioses (Jos. 24: 15).²⁸

Al lado de la pregunta “¿Qué es el hombre?” el Antiguo Testamento está interesado en la pregunta “¿Qué es bueno?” (Mi. 6:8). El interés psicológico queda oscurecido por el interés ético más inclusivo. A la pregunta, “¿Qué debe ser el hombre?” los escritores bíblicos contestan, “Un hombre es lo que él debe ser cuando hace lo que el Señor le manda hacer.”²⁹

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹J. S. Whale, *Christian Doctrine* (Nueva York: The Macmillan Co., 1942), p. 35.

²Henry C. Link, *The Return to Religion* (Nueva York: The Macmillan Co., 1937), p. 103.

³Jacob, *Theology of the OT*, pp. 156-157.

⁴*Ibid.*, p. 152.

⁵Smith, *Bible Doctrine of Man*. p. 6 ss.

⁶Davidson, *Theology of the OT*. p. 203.

⁷Smith, *Bible Doctrine of Man*. pp. 24-25; Otto J. Baab, *Theology of the Old Testament* (Nueva York: Abingdon-Cokesbury, 1949), p. 68.

⁸*Theology of the OT*, p. 65.

⁹Jacob, *Theology of the OT*, pp. 161-62.

¹⁰Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 36.

¹¹Schultz, *OT Theology*, 2:246.

¹²Jacob, *Theology of the OT*. p. 161.

¹³Kohler, *OT Theology*, p. 142.

¹⁴Baab, *Theology of the OT*, p. 66.

¹⁵Smith, *Bible Doctrine of Man*, c. 13.

¹⁶Jacob, *Theology of the OT*, p. 163.

¹⁷Girdlestone, *Synonyms of the OT*, pp. 65-66.

¹⁸Cf. Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, traducido por George E. Day (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, reimpresión de la edición 1889), pp. 152-154.

¹⁹*Bible Doctrine of Man*. p. 23.

²⁰Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament* (Chicago: Henry Regnery Co., 1951), pp. 7-16; Jacob, *Theology of the OT*, pp. 154-155.

²¹Carl F. H. Henry, "Man", *Baker's Dictionary of Theology*, p. 338.

²²*Ibid* p. 340.

²³Jacob, *Theology of the OT*, pp. 169-171.

²⁴J N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1964), p. 29.

²⁵Cf. Emil Brunner, *The Christian Understanding of Man*, vol. 2 del reporte de la conferencia en Oxford acerca de la iglesia, la comunidad y el estado (Londres: George Allen and Unwin, Ltd., 1938), pp. 141-78.

²⁶*Bible Doctrine of Man*, pp. 36-37.

²⁷*Nature, Man. and God*. p. 396; cf. H. H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*; (Filadelfia: The Westminster Press, 1956), pp. 83-84; Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 147; y Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

²⁸Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

²⁹Smith, *Bible Doctrine of Man*, p. 31.

4

El Origen del Pecado

El grandioso drama de la Caída se actuó en Génesis 3. Sin lugar a duda este es uno de los pasajes claves de toda la Biblia. Génesis 3 es “una de las más profundas comprensiones del predicamento humano que se hayan escrito.”¹ Después de Dios y el hombre, el pecado llega a ser el tercer más importante tema de las Escrituras.

Teológicamente, la doctrina del pecado conserva un lugar crucial. Tal como Richard S. Taylor lo demuestra en *Un Concepto Correcto acerca del Pecado* (“A Right Conception of Sin”), se revela, en su entendimiento de la naturaleza del pecado, el tenor completo de un sistema teológico. Ryder Smith escribe:

Históricamente, ha habido dos definiciones principales del (pecado)... y, aunque al parecer no hay mucha diferencia entre ellas, son de hecho tan grandes como para requerir dos teologías diferentes. Una escuela de teólogos ha definido el pecado como ‘todo aquello que es contrario a la voluntad de Dios’, en tanto que otra prefiere decir que es “todo aquello que es contrario a la voluntad *conocida* de Dios.’ La segunda escuela ha pasado a recalcar el elemento de escogimiento o voluntad.²

Aunque el Antiguo Testamento no define formalmente el pecado, el peso de su evidencia es un tanto decisivo hacia el concepto de que el pecado es “todo lo que es contrario a la voluntad *conocida* de Dios.”

I. EL PECADO COMO INTRUSIÓN

Génesis 1—3 aclara que el pecado no es inherente en la naturaleza humana, como si hubiera salido de la mano de Dios. Tanto en obra como en disposición, el pecado es una intrusión en la vida del hombre. Adán y Eva eran parte de la creación en la que Dios puso su sello de aprobación: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gn. 1:31). “El Antiguo Testamento habla del hombre como un pecador, no porque sea de la raza humana, sino porque se ha rebelado en contra de su Dios.”³ La pecaminosidad es un hecho de la condición del hombre, no de su naturaleza como hombre.

Esta verdad se dramatizó tanto por el gesto de Adán de esconderse de Dios después de su acto de pecado al comer del fruto prohibido (Gn. 3:8) como por su expulsión del Jardín (3:23-24). “Pecado es la violación del pacto y rebelión en contra del Señorío personal de Dios. Es más que una aberración o un fracaso que un mejor conocimiento puede corregir. Es una violación de relación, una traición a la confianza.”⁴

Ni tampoco puede atribuirse el pecado a la finitud. La proposición, “Todos los pecadores son seres finitos” no puede convertirse en la proposición “Todos los seres finitos son pecaminosos.” Jacob dice: “Lo que se ha mencionado como la finitud del hombre es distinto de su culpa, aun cuando preparó el terreno favorable a la culpa. La finitud se basa en la diferencia entre Dios y el hombre en el orden de la creación, en tanto que la culpa consiste en la antítesis que existe entre santidad y pecado.”⁵

Creados en rectitud, hechos conforme al propósito de Dios, santos y buenos, Adán y Eva vivieron en armonía con Dios y con la naturaleza en el Jardín del Edén. Esta fue una condición que bien pudo haberse extendido a todo el nivel de la naturaleza si el pecado no hubiera entrado a la escena terrenal. La naturaleza misma fue sujeta a maldición en el tiempo de la Caída. Un ambiente propicio al desarrollo moral del hombre en su rebelión en contra de Dios fue, obviamente, muy diferente de la clase de ambiente propicio para el hombre en armonía con Dios. Los pasajes posteriores del Antiguo Testamento (Is. 11:1-9; 35:1-2, etc.) y los del Nuevo Testamento (Hch. 3:20-21; Ro. 8:19-23; 2 P. 3:13) hablan de la restauración de la naturaleza como parte de la final redención divina.

La inmortalidad en el sentido de existencia sin muerte se implica como una posibilidad en el estado no caído de Adán y Eva. El pecado y la muerte humana están relacionados como causa y consecuencia. La presencia del “árbol de la vida” en el Jardín y la exclusión del hombre de tener acceso a El después de su pecado (Gn. 3:22-24) parecen relacionarse a alguna provisión en el Edén para vivir una vida sin morir. Como Arnold Rhodes escribió: “Génesis 3 hace muy claro que hay una conexión entre el pecado y la muerte (compare Ez. 18; Sal. 41, 107). La muerte, como el hombre la experimenta, es lo que es, porque el hombre ha pecado. ‘El aguijón de la muerte es el pecado’ (1 Co. 15:56). La muerte, en su dimensión más profunda, no es lo opuesto de la vida biológica, sino de la vida eterna (Ef. 2:1, 5; Col. 2:13; Ap. 3:1).”⁶

Ni tampoco fue necesario el pecado para la aserción moral del hombre. El ser creado a la imagen de Dios era tener la capacidad de dirigirse por sí mismo o escoger. Tal libertad de escogimiento era esencial al desarrollo del carácter moral, ya fuera bueno o malo. La capacidad de amar a Dios implica la capacidad de resistir o rechazar el amor. En ningún sentido es el pecado necesario para el carácter moral; pero el escogimiento sí lo es; y el escogimiento siempre implica la posibilidad de pecar.⁷ Jacob escribió:

En el Jardín del Edén, el hombre pudo normalmente haber escuchado y debió haber escuchado la voz de Yahweh, cuya prohibición en contra de comer del fruto de un árbol era una cosa muy pequeña en comparación con los placeres que se le habían entregado; y la tentación de la serpiente, a pesar de su poder seductivo, no era ineludible. Al pecado se le presenta como una rebelión: el sentirse imposibilitado de verse contento con lo mucho que se le había dado cuando sintió que era posible tenerlo todo. El hombre se rebeló en contra de su socio divino a fin de capturar como su botín, el don que se le había negado.⁸

II. LA CAÍDA

En el primer pecado aparecen dos elementos.

A. Una Ley Objetiva

Uno, era el establecimiento y conocimiento previos de una ley objetiva que incluía un mandamiento específico. La forma del mandamiento era negativa. Antes que ser una limitación, tuvo el efecto de una acción consumada, e iniciativa en toda área excepto la que se había prohibido. El haber promulgado un árbol “fuera de límite” hizo que todo el resto de los árboles del Jardín fueran objetos legítimos para la acción humana. “De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Gn. 2:16-17).

La obediencia al mandamiento era tanto razonable como posible. El Antiguo Testamento nada dice del pecado como el fracaso del hombre de conformarse a la norma perfecta de rectitud más allá de su capacidad. Los actos de pecado resultan de la libertad de la voluntad humana. “Dios prohíbe el pecado. De aquí que nunca pueda explicarse que fue causado por la voluntad de Dios. Dios lo castiga. De aquí que nunca pueda decirse que ha sido decretado por Dios.”⁹ H. H. Rowley escribió:

Cuando el hombre escucha las voces seductoras que lo llaman a apartarse de Dios, su acto es esencialmente suyo. Pero el carácter fundamental del pecado se ve en que se interpone entre el hombre y Dios, y lo aísla de su Hacedor. En la profundamente penetrante historia del Jardín del Edén esto se presenta con claridad. Después de su acto de desobediencia Adán se escondió del rostro de Dios. Antes de que Dios lo echara del Jardín ya él mismo se había expulsado de Dios y estaba consciente de una barrera que no era creación de Dios sino de él mismo.¹⁰

B. La Naturaleza de la Tentación

El segundo elemento en el primer pecado del hombre fue la presencia en el Jardín de la serpiente (*nahash*), que no era un mero animal, sino una encarnación de Satanás. El apóstol Pablo escribió: “Pero temo que como la serpiente con su astucia engañó a Eva, vuestros sentidos sean de alguna manera extraviados de la sincera fidelidad a Cristo... Y no es maravilla, porque el mismo Satanás se disfraza como ángel de luz” (2 Co. 11:3, 14). Hay una referencia clara al engaño de Adán y Eva en el Jardín en Apocalipsis 12:9, “Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero” (ver también Jn. 8:44).¹¹ La Biblia guarda silencio en el punto del origen de Satanás (“el adversario”) y del mal moral en el universo. Pero el pecado en el Jardín obviamente no era el primer acto de rebelión en contra de Dios por una criatura finita.

El método del adversario con Eva fue el de insinuar duda en su mente. Cuando Eva le informó sobre las instrucciones de Dios, “Pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis,” la serpiente dijo: “No moriréis” (Gn. 3:2-4). Hubo también una invitación a la curiosidad que es parte legítima de la naturaleza humana, la sed de conocimiento. Finalmente, se le dijo a la mujer que si ella comiera, ella y su esposo serían “como dioses”—o como puede traducirse el hebreo propiamente, “como Dios” (Gn. 3:5)—igual a, y por tanto, independiente de Dios.

El relato de la Caída expresa claramente que un corazón sin pecado puede sufrir tentación y puede acceder a esa tentación. La posibilidad de la pureza de corazón en la vida cristiana es a veces rechazada bajo el argumento de que si no hubiera mal interior,

la tentación no tendría nada con qué corresponder. Siendo que todos están expuestos a la tentación y son capaces de trasgresión, se arguye que, por tanto, no hay persona en esta vida que esté libre de pecado interior a pesar de las afirmaciones del Nuevo Testamento de una limpieza redentora de este pecado (Mt. 5:8; Hch. 15:8-9; 1 Jn. 1:7).

Pero Adán y Eva no tenían pecado interior antes de su trasgresión. La tentación vino a través de la presentación de un objeto que “era bueno para comer y... agradable a los ojos, y... codiciable para alcanzar la sabiduría” (Gn. 3:6). Primero Eva y después Adán dieron el consentimiento de su voluntad a un deseo que no era pecaminoso en sí, pero la satisfacción del cual incluía desobediencia a un mandamiento específico. El pecado puede, y de hecho origina, en el asentimiento de la voluntad para la satisfacción de un deseo natural en una forma o bajo condiciones contrarias al mandamiento de Dios (Stg. 1:14-16).

III. EL PECADO COMO ACCIÓN

Las referencias bíblicas al pecado son en general de dos clases. El pecado es asunto de la condición del hombre, su estado moral. Es también asunto de su acción, lo que él hace. Aunque el Antiguo Testamento no define formalmente el pecado como una obra o acción, su variada terminología y sus descripciones del mal moral hacen aparente la naturaleza de tal pecado. Los actos de pecado son, en esencia, violaciones de la ley de Dios.¹² “La raíz principal del pecado es incredulidad que ve en el don del amor de Dios una limitación no amistosa,”¹³ y por tanto, el pecador actúa en rebelión contra la voluntad reconocida de Dios.

El pecado pone en el centro mismo de la vida una voluntad humana que busca su propio bien en lugar de la voluntad de Dios que se entrega a sí misma. Ryder Smith lo hace notar, “La definición final de ‘pecado’ en el Antiguo Testamento es *ética*, y... esta definición continúa a través del Nuevo. Sin embargo, esta definición de ‘pecado’ es un *resultante* de la definición de ‘rectitud.’ Si ‘rectitud’ es totalmente ética, entonces, *ipso facto*, también es ‘pecado’. Las dos definiciones van inevitablemente juntas como lo cóncavo y lo convexo de una curva.”¹⁴ Trataremos más extensamente este asunto después en el capítulo 7, “Conceptos Profundizantes del Pecado y del Sufrimiento Humano.”

La referencia a “pecados de ignorancia” en Levítico 4:2; 5:14-17; 22:14; y Números 15:27-29 no invalidan la conclusión general de que el pecado, para el Antiguo Testamento así como para el Nuevo, involucra un elemento ético de conocimiento y volición. El contexto de la frase “pecado de ignorancia” se interesa principalmente en la ley ritual. Y en donde este no es el caso, como Eichrodt lo señala, tales ofensas como el negar el conocimiento de “dinero de confianza,” perjurio y extorsión “apenas si pueden considerarse pecados no intencionales o pecados de inadvertencia.”¹⁵

Por eso, dice Eichrodt

Puede ser que el significado generalmente adscrito al término *bisgaga*, ‘inadvertente’ deba abandonarse por el sentido más general ‘en flaqueza humana’, reservando la frase opuesta *beyad rama*. ‘con mano alta’ no tanto para las ofensas deliberadas como la apostasía abierta y el desprecio impenitente de la Ley. La diferencia entre las dos clases podía probarse por el deseo de la persona de confesar su pecado y por su esfuerzo en hacer reparaciones.¹⁶

IV. LA PECAMINOSIDAD RACIAL

El hecho de la pecaminosidad como un estado o condición, así como el hecho de pecar como un acto u obra, encuentra expresión en los primeros capítulos del Génesis. “Pecaminosidad racial,” “pecado original o innato,” y “depravación” son nombres dados a la misma realidad en la experiencia humana. Se enlaza a lo que se describe sutil pero efectivamente como el hecho de que en tanto que Adán fue creado a la imagen de Dios (5:1), Adán mismo “engendró un hijo a su semejanza, conforme a su imagen” (5:3). La imagen en que Adán engendró a sus hijos era la imagen de Dios, pero esa imagen había sido privada de su armonía creada con la divina y por tanto “depravada”—echada a perder, descompuesta, rota, sucia, enferma o manchada.

“El pecado es buscar el ser el propio Dios de uno, y al mismo tiempo es una cuestión familiar; por el pecado toda la vida está bajo maldición.”¹⁷ Aunque es una cuestión debatida entre los teólogos del Antiguo Testamento,¹⁸ A. B. Davidson presenta el caso con nitidez:

Las conclusiones posteriores a las que los pasajes del Antiguo Testamento nos llevan son éstas: *primero*, que lo que se llama específicamente *pecado original* se enseña allí muy claramente, i.e., ‘Aquella corrupción de toda la naturaleza del hombre que comúnmente se llama pecado original,’ y que también se enseña que el pecado es heredado; *segundo*, que en el Antiguo Testamento no se da explicación a la razón de esta corrupción heredada más allá de dar por sentado que la raza es una unidad, y cada miembro de la raza es pecador porque

la raza es pecaminosa.¹⁹

El efecto de tal pecado racial se describe vívidamente en dos pasajes claves: “y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gn. 6:5); y “porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud” (Gn. 8:2 1). El término traducido en “juventud” es *nourah*—de *na’ar* usado para los niños desde la infancia a la adolescencia y traducido en varias formas como “bebé, niño, pequeño, jovencito, sirviente, joven.” Se usa en Éxodo 2:6 del niño Moisés y de Samuel antes de que fuera presentado a Elí en el tabernáculo (1 S. 1:22).

Los hombres no sólo son individualmente pecadores; son pecadores colectivamente a la luz de su compartimiento corporativo en la raza humana. Refiriéndose a Génesis 6:5, Vriezen dice, “Vemos cómo el pecado envenena el corazón humano... Una declaración más enfática de la maldad del corazón humano apenas si se puede concebir. Esto se recalca una vez más porque en 8:21 se pronuncia el mismo juicio sobre la humanidad después del diluvio.”²⁰

El término “imaginación” tal como se usa aquí significa más que “un sueño, fantasía, idea” o aun “pensamiento.” El vocablo hebreo *yetser* se deriva de un verbo que significa “oprimir, apretar, moldear, determinar.” Se usa en el sentido de propósito, propensidad, tendencia, dirección, movimiento, motivación (observe el uso en Dt. 31:21; 1 Cr. 28:9; Is. 29:16, “diseño” y en Sal. 103:14, “condición” o Hab. 2:18 “hacedor”). *Ha ra-yetser* (“la tendencia maligna”) vino a ser la expresión rabínica para denotar pecado original.

V. EL PECADO RADICAL COMO PRIVATIVO

Girdlestone señala que aun donde no se usan términos específicos para representar el pecado original o racial, los escritores del Antiguo Testamento reconocen

que la naturaleza humana, en sus aspectos personal y social, está deformada y fuera de curso; que el vínculo del amor que debe unir a la gran familia en uno, ha sido cortada; que el aislamiento y la desolación han substituido la unidad y la felicidad; que la relación entre el hombre y su Hacedor se ha opacado, y que aun cuando el hombre conoce la voluntad de Dios, hay algo en su naturaleza que lo compele a rebelarse contra ella;... y que este estado de cosas no es original, sino opuesto a los mejores instintos humanos, frustrando el diseño original de su creación.²¹

Aunque el Antiguo Testamento no es explícito respecto a la naturaleza exacta de esta “distorsión,” su evidencia se inclina hacia las categorías dinámicas, relacionales y privativas. El pecado origina en el yo humano corrupto, enfermo, febril, o descompuesto— condición a la que se ha llegado por separarse de Dios. La “deprivación” con respecto a la tendencia inicial de la naturaleza del hombre hacia el compañerismo con Dios y la obediencia a El, se convierte en depravación en que la sique humana se condiciona hacia la satisfacción del yo y al acto de la negación de Dios. El hecho se indica con claridad. El cómo y porqué no. La Biblia está menos interesada en la enfermedad que en el remedio.

Es la separación de nuestra humanidad de su vida espiritual lo que causa el desorden moral del hombre y es a la vez su constituyente esencial. No es sino hasta que la gracia divina purifica la corrupción, reduce la fiebre, sana la enfermedad, y endereza lo torcido, que la muerte queda reemplazada por la vida, las tinieblas por la luz, la pobreza espiritual por la abundancia y la enfermedad del alma por la salud moral.

El Antiguo Testamento considera la pecaminosidad del hombre como un mal positivo. Pero es un mal positivo que cae sobre él por razón de lo que se ha perdido. En la metáfora de la Vid y los pámpanos, la corrupción y muerte de la rama cortada es un mal real y positivo (Jn. 15:1-6). Pero el mal positivo y real viene por causa de que fue cortada de la Vid y de su vida.

La depravación, el pecado original, el pecado innato, o la carnalidad—según sea el nombre que describa el hecho—se define mejor no como una cosa, una entidad o cantidad que tiene un *status* óntico, sino como la condición moral de un ser personal. Su causa es la separación, el aislamiento, el distanciamiento, la “deprivación”, o la pérdida. Se manifiesta por medio de actitudes, disposiciones, tendencia, o propensidades—usando la terminología psicológica, un estado de condicionamiento o preparación. Hablando, como Pablo, como los hombres lo hacen (Ro. 6:19; 1 Co. 15:32; Gá. 3:15), uno puede decir que el pecado original es más bien una enfermedad, pobreza, ceguera, oscuridad, o la corrupción de una rama separada que una raíz, un cáncer, o la carie de una muela.

El Antiguo Testamento no especula respecto al “modo” por el que la infección universal de la pecaminosidad se transmite de

una generación a otra. El hecho fue observado; su explicación no se intentó. El comentario de que la imagen de Adán que pasó a sus descendientes fue en algún sentido “su imagen” (Gn. 5:3) así como la imagen de Dios (Gn. 9:6) sugiere un punto de vista “genérico.” En este caso, como en el de muchos otros en la teología bíblica, los hechos hablan más alto que sus explicaciones.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹Arnold B. Rhodes, “The Message of the Bible”, introducción al *The Layman’s Bible Commentary*, Balmer H. Kelly, ed. (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), 1:76-77.

²*The Bible Doctrine of Salvation* (Londres: The Epworth Press, 1941), pp. 2-3. Uno de los valores del estudio completo de Smith en el volumen complementario, *The Bible Doctrine of Sin*. p. 2 y subsiguientes, consiste en que conclusivamente muestra que el concepto ético del pecado, es el concepto bíblico definitivo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos.

³Jacob, *Theology of the OT*, p. 283.

⁴Wright, *Book of the Acts of God*, p. 94.

⁵*Theology of the OT*. p. 283, nota de pie.

⁶“Message of the Bible”, pp. 76-77.

⁷Cf. Schultz, *OT Theology*. 2:303; Rowley, *Faith of Israel*, pp. 88-89.

⁸*Theology of the OT*, pp. 282-83.

⁹Schultz, *Ibid*.

¹⁰*Faith of Israel*, pp. 88-89.

¹¹Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*. p. 88.

¹²Cf. Schultz, *OT Theology*. 2:292-304.

¹³*Ibid.*, p. 305.

¹⁴Smith, *Bible Doctrine of Sin*. p. 2.

¹⁵*Theology of the OT*, 1:161 nota de pie.

¹⁶*Ibid*.

¹⁷Rhodes, “Message of the Bible”, p. 77.

¹⁸Cf. Smith, *Bible Doctrine of Sin*, pp. 37 Ss.; y Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 211.

¹⁹*Theology of the OT*, p. 225. La drástica contradicción entre Smith y Vriezen por un lado y Davidson por el otro, se puede explicar en cierto grado. Smith y Vriezen han buscado la doctrina del pecado original en el Antiguo Testamento y no la han hallado. Davidson busca la evidencia sobre la cual pueda basar legítimamente su doctrina y la encuentra en abundancia. Es pertinente decir que la doctrina del pecado original fue asumida por los escritores del Antiguo Testamento, aunque no la declararon explícitamente.

²⁰*Outline of OT Theology*, p. 210.

²¹*Synonyms of the OT*, p. 76.

El Pacto y El Culto

Así como las ideas de Dios, hombre y pecado aparecen muy al principio de los Escritos sagrados, la idea de salvación también aparece muy en el comienzo. El relato de La Caída misma no carece de una nota de redención. Hay un pequeño vistazo a la redención y a su costo en lo que ha venido a conocerse como el *protevangelium*. El lenguaje es un tanto restringido y preciso: “Y pondré enemistad entre ti [la serpiente] y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá [aplastará, pisará—Ro. 16:20] en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar” (Gn. 3:15).

La predicción no es acerca de la simiente de Adán, sino de “la simiente suya” (la mujer) —una pista o idea sobre el nacimiento virgíneo de Jesús, idea que se recoge también en Gálatas 4:4. El aplastará la cabeza de la serpiente aun al costo de resultar herido (Is. 53:4). E. F. Kevan escribió:

Hay una sugestión natural en la figura que aquí se usa. La serpiente ataca hiriendo el calcañar del hombre, pero el hombre destruye a la serpiente triturándole la cabeza... Notad la transición de la ‘simiente’ de la serpiente, a la serpiente misma, y también el hecho de que la ‘simiente’ de la mujer está en singular. Sólo en Cristo, ‘la simiente de la mujer’, podía obtenerse esta victoria (ver 1 Jn. 3:8), y en El, esto resultaría cierto para la humanidad (Ro. 16:20; 1 Co. 15:57).¹

Tal como hemos visto, se ha buscado en diferentes direcciones un tema unificador en la Biblia. El pacto, la doctrina de Dios, el Reino, la Cristología, y otros temas, han tenido sus partidarios. Todos estos temas son básicos e importantes. Por sobre todos ellos, sin embargo, está el concepto de la salvación. La Biblia es el Libro acerca de la salvación. Dios es el “Dios de salvación.” A Cristo le fue dado el nombre humano de *Jesús* tomado de *Yeshua* o *Yehoshuah*, “salvación” o “el Señor de nuestra salvación.”

La historia bíblica es la historia de salvación. El altar de sacrificio del Antiguo Testamento con su cumplimiento en el Nuevo Testamento sobre la cruz fuera del real es el medio de salvación. El Espíritu de Dios, el Espíritu Santo, es el Agente de la salvación. El cielo es el objetivo final de la salvación así como el infierno es el rechazamiento de la salvación. Sin negar ni opacar la variedad de temas y énfasis de todas las Escrituras, hemos de conservar en mente la idea dominante y siempre presente de la salvación.

I. PREPARACIÓN PARA EL PACTO

La nota de redención o salvación se hace más prominente en la idea del pacto. Todos los pactos de Dios son pactos de salvación.

A. El Pacto con Noé

El término “pacto” (*berith*) ocurre primero en los tratos de Dios con Noé en la víspera del Diluvio: “Mas estableceré mi pacto contigo, y entrarás en el arca tú, tus hijos, tu mujer, y las mujeres de tus hijos contigo” (Gn. 6:18). Esto se repite otra vez cuando las aguas se habían secado por sobre la tierra: “He aquí que yo establezco mi pacto con vosotros, y con vuestros descendientes después de vosotros; y con todo ser viviente que está con vosotros; aves, animales y toda bestia de la tierra que está con vosotros, desde todos los que salieron del arca hasta todo animal de la tierra” (Gn. 9:9-10). Esto es “el pacto perpetuo entre Dios y todo ser viviente, con toda carne que hay sobre la tierra” (v. 16).

El pacto con Noé a veces se identifica como un “pacto con la raza humana.” Sus términos son sencillos, pero incluyen todo. Al hombre le fue dado el deber de multiplicar y gobernar la tierra. Todos los animales podían servir como alimento excepto que la sangre no debería comerse junto con la carne. Se prohibió el asesinato sobre la base de la “imagen” de Dios en el hombre (Gn. 9:2-7). Por su parte, Dios prometió nunca más destruir la tierra por diluvio. Como demostración de esto puso el arco iris en el cielo (ver también Gn. 8:22). “La última palabra no descansa en las aguas del Diluvio, sino en el arco iris de la promesa.”²

B. El Pacto con Abraham

Una segunda fase en el desarrollo del concepto de pacto se ve en el llamamiento y en el pacto con Abram de Ur. En este caso, el pacto principia a tomar una forma específica y al frente aparece la idea de elección.

Génesis 12 marca una transición de un relato de la historia general de la humanidad a la historia de una sola tribu y nación. Los hijos de Sem, conocidos como semíticos, viajaron a los llanos de Babilonia asentando cerca de la boca del Eufrates en Ur. Las excavaciones arqueológicas extensas han descubierto allí una antigua civilización avanzada.

Se describe también otra migración. Su razón no se explica en las Escrituras, pero la tradición la relaciona a la adoración de un Dios verdadero en contraposición al politeísmo prevalente en Ur. El semita Terah, su hijo Abram, su sobrino Lot, y Sarai, esposa de Abram, viajaron hacia el oeste hasta Aram (más tarde Asiria y la Turquía moderna) en camino a la tierra de Canaán (Gn. 11:31). Por alguna razón inexplicable, asentaron en Harán (nombrado en memoria del finado hijo de Terah), lugar donde más tarde muere Terah. Fue aquí donde Dios le dijo a Abram, “Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré” (Gn. 12:1).

El pacto hecho en esa ocasión con Abram tenía como condición su respuesta obediente a salir sin saber dónde iba. Incluyó la promesa de una posteridad numerosa, un nombre grandioso, y una bendición a todos los que lo bendijeran a la vez que una maldición a quienes lo maldijeran. Lo más importante de la promesa era “te bendeciré, y engrandeceré tu nombre y serás bendición... y serán benditas en ti todas las familias de la tierra” (Gn. 12:2-3). L. R. Ringenberg hace notar: “El pacto era sencillo, pero tan inclusivo como el propósito de redención de Dios para las naciones. Consistía en un mandamiento y en una promesa. El mandamiento tenía dos partes. Debería dejar su tierra. Debería ir donde Dios lo llevara. La promesa tenía tres partes. Dios haría de él una nación; le proveería tierra; y lo bendeciría haciendo que en él fueran benditas todas las familias de la tierra.”³

C. Melquisedec

Una incursión de aventureros *sheiks* sobre Sodoma y Gomorra y las ciudades en las llanuras del bajo Jordán (Gn. 14) puso a Abram en contacto con un sacerdote-rey hasta entonces desconocido, y que se llamaba Melquisedec. Se le describió como “sacerdote del Dios Altísimo” (v. 18) —una designación para el verdadero Dios usada más frecuentemente por los que están fuera del linaje del pacto que principió con Abram (ver Nm. 24:16; Dn. 3:26). Esta es la primera vez que el vocablo “sacerdote” ocurre en las Escrituras, y tal como E. F. Kevan hace notar, “El concepto bíblico del sacerdocio no se puede captar adecuadamente si se ignora este hecho singular.”⁴

D. Elección y el Pacto

La importancia del Pacto con Abram se explica más adelante en Génesis 15. G. Ernest Wright comentó que este pacto viene a ser el significado central de la historia de Abraham, y todo lo que sigue se considera como el cumplimiento de esta promesa.⁵

En el pacto se incluye el concepto de elección. Una línea particular de los descendientes de Abram llegó a ser el pueblo escogido. Fueron escogidos no sólo al privilegio, sino también a la responsabilidad. La elección se entendía en el judaísmo posterior en un sentido muy exclusivo. Pero su propósito era inclusivo, no exclusivo. Fue a través de los descendientes de Abraham, particularmente Uno, que la bendición habría de llegar a todos los hombres. A fin de que el amor divino se demostrara a todos, debe revelarse primero a algunos. Una idea debe enraizar en algún lado antes de que pueda reproducirse en todas partes. Antes que un amor electivo de Dios para Israel (Dt. 7:6-8) lo que sería decir que no amaba a todos, significaba lo opuesto. Dios demostró su amor a Israel para que Israel a su vez lo hiciera saber a todos los humanos. Fue plan de Dios el que “todas las familias de la tierra fueran benditas” (Gn. 12:3, mg.).⁶

Wright hizo notar también que el pacto con Abraham consistía en una promesa y miraba hacia el futuro para su cumplimiento. Este cumplimiento vino parcialmente en la nación de Israel y a través de ella. “No obstante, al final del Antiguo Testamento, la nación escogida estaba todavía esperando el cumplimiento de la promesa. La Iglesia Cristiana entendía que sólo en Cristo se había cumplido el pacto. El es la plenitud de Israel y el cumplimiento de las promesas de Dios a su pueblo.”⁷

E. El Angel del Señor

En los tratos de Dios con Abraham (nombre al que Abram fue cambiado—Gn. 17:5) y con su familia, el “ángel del Señor” aparece primero (Gn. 16:7; Gn. 18). E. F. Kevan escribe:

Como en varios lugares se identifica aparentemente con Jehová, brotan un buen número de preguntas. ¿Es El sólo uno de los ángeles creados? Pero el ángel habla en primera persona indistintamente como Jehová. ¿Es El una teofanía directa? Pero no hace justicia a la distinción hecha entre Jehová y el ángel. ¿Es El una distinción propia de Jehová? Esto

significa considerar la revelación a través del ángel como si apuntara a una distinción real en la naturaleza de Dios tal como se encuentra en el Nuevo Testamento ‘Logos’ o ‘Hijo’. Mientras evitemos leer el Nuevo Testamento de acuerdo con los conceptos del Antiguo, estamos justificados, a la luz del Nuevo Testamento, en notar una pista y reconocimiento de una riqueza dentro de la unidad de la Deidad. Contando ya con la revelación de Dios en Cristo, podemos considerar el ángel como la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.⁸

F. Circuncisión

Al menos se debe hacer una referencia rápida a la circuncisión, apareciendo primero como una señal del pacto de Dios con Abraham (Gn. 17:11). El rito fue ordenado para todos los varones de la progenie de Abraham (vrs. 12-14; Ex. 4:24 y sig.; Jos. 5:2 sig.). Aun en el Antiguo Testamento, la circuncisión principia a tomar un significado más profundo que el hecho físico mismo. Ha de llegar a ser el símbolo de un cambio interno (Dt. 10:16; 30:6). Su significado principal en la Biblia se recapitula por Eric Sauer:

La circuncisión, en realidad, no es un *medio* para la justificación (Ro. 4:9-12) o la santificación (Gá. 5:2-12), sin embargo, es un *símbolo*, o para ser más exactos, un *tipo*, de la santificación, y más especialmente del principio de rendimiento de la naturaleza del yo pecaminoso a la muerte, el ‘quedar cortado’ de la vida extraña a Dios y de todos sus impulsos. Por tanto, la ‘circuncisión no hecha con manos’ consiste en ‘despojarse del cuerpo de la carne,’ esto es, el ser crucificado y muerto juntamente con Cristo (Col. 2:11, comp. Ro. 6:2-4).⁹

G. Descendientes de Abraham

Aunque es en el Éxodo y en la promulgación de la ley en el Monte Sinaí donde el pacto encuentra su declaración definitiva, algunas de las implicaciones de la elección resaltan en situaciones históricas concretas en las vidas de Isaac, Jacob y José. La naturaleza de la elección se ilustra en el escogimiento de Isaac por sobre Ismael y los otros hijos de Abraham, y en la selección de Jacob en lugar de Esaú (Gn. 25).

Algo de la dualidad en la experiencia que el hombre tiene de Dios en la conversión y en la entera santificación en el Nuevo Testamento, se ilustra en la vida de Jacob (Gn. 28: 10-22 comparado con 32:24-30) —como lo fue en la vida de su abuelo (Gn. 12:1-5 en conexión con 17:1-8). La naturaleza y alcance de la providencia divina se ilustra en los eventos conmovedores de la vida de José (Gn. 37; 39—47). Su significado total principia a tomar forma en los actos poderosos de Dios en Egipto, en el Mar Rojo y en el Sinaí.

II. EL ÉXODO

Génesis, el libro de los principios, se sigue por lo que propiamente podría llamarse “el libro de la redención.” Éxodo nos dice cómo Dios no sólo sacó a su pueblo de la esclavitud en Egipto, sino también cómo los condujo a una relación especial de pacto con El mismo en que ellos se convirtieron en su posesión comprada, su “pueblo peculiar,” su “especial tesoro sobre todos los pueblos” (Ex. 19:5).

A. La importancia Clave del Éxodo

El Éxodo (del griego, “salida”) de Egipto fue más que un evento importantísimo en la historia. Vino a ser el centro mismo de la fe de Israel. Una y otra vez el Señor se identificó como “... tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre” (Ex. 20:2; 29:46; Lv. 11:45, etc.). G. Ernest Wright dice:

En el centro de la fe de Israel estaba este supremo acto de amor y gracia divina. La existencia misma de la nación se debía únicamente a este evento milagroso. En las confesiones de la fe está la afirmación central. (Notemos tales confesiones en Deuteronomio 6:20-25; 26:5-10). ¿Quién es Dios? Para Israel no era necesario elaborar términos abstractos y frases como lo hacemos en nuestras confesiones. Sólo era necesario decir que El es el ‘Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre’ (Ex. 20:2). ¿Qué más se necesitaba para identificar o para describir a Dios que eso? Su dominio completo sobre la

naturaleza y sobre el hombre se implica adecuadamente en la declaración; su acción de propósito en la historia al luchar contra la injusticia de los fuertes y aun hacer que su pecado le sirva y lo alabe se implica también directamente; así también es su amor redentor, que salva y usa lo débil del mundo para llevar a cabo su propósito aun entre los poderosos.¹⁰

Es con buena razón que H. H. Rowley ve en la historia del Éxodo una prefigura en el Antiguo Testamento de la muerte y resurrección de Cristo y lo considera como el punto central en la unidad de la Biblia.¹¹

B. El Libro de Redención

El libro del Éxodo es por tanto, el libro de la redención (6:6; 15:13). “Redimir” (He. *gaal*, traducido en “librar,” “rescatar,” “redimir”) es literalmente “servir como pariente en favor de,” como un miembro de la familia redimiría la propiedad o persona de alguien que no podía hacerlo de por sí. Incluye en su alcance las ideas básicas de redención desarrolladas en otras porciones de las Escrituras: libertad de la servidumbre por la intervención personal del Redentor, y conducir al redimido a una relación especial con su redentor. Esta primera idea en la redención alcanza su culminación en la Pascua (Ex. 12). La segunda subraya la inauguración del pacto en el Sinaí (Ex. 19).

El Nuevo Testamento usa “lenguaje del Éxodo” para describir la obra salvadora de Cristo. En Lucas 9:31, se presenta a Jesús hablando con Moisés y Elías acerca de “su partida [griego, *exodus*], que iba Jesús a cumplir en Jerusalén.” Tanto Jesús como Pablo hablaron de expiación como la pascua de Cristo (Lc. 22:15, “pascua” de *pascha*, “sufrir” de *paseho*: 1 Co. 5:7). Juan 19:36 aplica a la muerte de Cristo un requisito de la Pascua: no “quebraréis hueso suyo” (Ex. 12:46). Se ve la vida cristiana a la luz de la liberación en el Mar Rojo (1 Co. 10:1-13). Jesús fue el “profeta... conforme” a Moisés (Dt. 18:15-19). El era el “nuevo Moisés” quien dio a su pueblo una ley nueva desde un nuevo monte, y quien usó el mismo vocablo “rescate” (Mr. 10:45; ver Ex. 6:6; 15:13) para describir su misión.

Gabriel Hebert escribió:

El Segundo Éxodo tal como fue cumplido en Cristo Jesús, en nada se parecía a la liberación política, sino más bien era la liberación de un Pueblo del Señor redimido del verdadero enemigo del hombre, el Maligno y todos sus ejércitos, a una libertad con los hijos de Dios: una libertad que ha de gozarse ya en la Iglesia del Nuevo Pacto, pero que ha de ser perfeccionada completamente sólo en la Vida del Mundo Venidero.¹²

III. EL SIGNIFICADO DEL PACTO EN EL SINAÍ

El alcance de la redención obtenida en el Éxodo se deletrea en el pacto dado en el Sinaí. El término para “pacto” (*berith*) es una derivación incierta. Viene o de una raíz asiria *baru* que significa “atar” y por tanto quiere decir un vínculo u obligación,¹³ o del verbo “cortar,” siendo que era muy común hablar de “cortar” un pacto.¹⁴ En cualquier caso, significa “un acuerdo solemne entre dos personas que antes no se habían relacionado; en que se aceptan ciertas obligaciones mutuas, para recibir ciertos beneficios, mutuos generalmente, que han de ser el resultado de esta relación.”¹⁵ Fue un acuerdo convenido con ceremonias solemnes de sacrificio.

Los eruditos del Antiguo Testamento han notado parecidos notables entre el pacto del Sinaí y los tratados del mundo antiguo entre el emperador y reyes de menor categoría que le eran tributarios. La forma de estos “suzerain” tratados, identificaban al “gran rey”; detallaban el antecedente histórico en las relaciones entre el gran rey y sus vasallos, recalando el espíritu benevolente del gran rey; definía las obligaciones del vasallo, incluyendo siempre la lealtad exclusiva al emperador; estipulaba que el documento sería depositado en el santuario del vasallo y que sería leído públicamente en intervalos regulares; y enumeraba las recompensas o castigos que vendrían como resultado de la violación del pacto. Todos estos elementos pueden verse en el pacto que Dios hizo con su pueblo (ver Ex. 20:1-2; Jos. 24:2-13; Ex. 34:13; Dt. 31:9-13; Jos. 24:26; Ex. 23:20-33; Lv. 26; Dt. 27—28; Jos. 8:34—léanse en este orden).¹⁶

La importancia del pacto se ve en el hecho de que concuerda sobre la base de salvación tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Ryder Smith escribió: “La idea predominante del Antiguo Testamento es la idea del Pacto. El término se encontró en los documentos de todos los períodos, pero aun en los casos en que no aparece el vocablo, la idea está presente. Aparte de uno o dos pequeños libros como el Cantar de los Cantares, es la presuposición básica de cada uno de los libros del Antiguo Testamento. Sin esta idea, ninguna historia hebrea tendría un *motif* ningún profeta hebreo un mensaje, ningún salmista

hebreo una excusa.”¹⁷

El pacto, por tanto, no era meramente un contrato legal o una transacción comercial con la ganancia como su móvil. Se parecía más bien a un matrimonio en dos importantes particulares: era el resultado del escogimiento de Dios, su iniciativa; y se basaba sobre el amor, la confianza, el servicio y el compañerismo.¹⁸

La iniciativa para el pacto descansa con Dios. “El responsable por este acuerdo es siempre Dios solamente. Siempre se dice que Dios hace un pacto con alguien, nunca que Dios y ese alguien hicieron un pacto.”¹⁹ Pero la respuesta del pueblo es por su propio escogimiento. Esto se declara enfáticamente (ej. Jos. 24:14, 21-22).²⁰ Vriezen declara:

El Pacto es, por tanto, “unilateral”, no bilateral en origen; es una relación que origina en uno de los socios, aunque esto no quiere decir que a Israel no se le considerara como un socio y que la voluntad de Israel no fuera susceptible de influencia. Se espera que Israel obedezca las leyes del Pacto determinadas por Dios y por *El* solamente.²¹

IV. LA LEY

La promulgación de la ley fue una parte esencial para el establecimiento del pacto. La ley fue la cartilla o el permiso del pacto. Tan estrecha es la relación entre “pacto” y “mandamientos” que fueron términos intercambiables. Moisés dijo al pueblo de Israel, “Y él os anunció su pacto, el cual os mandó poner por obra; los diez mandamientos, y los escribió en dos tablas de piedra” (Dt. 4:13; ver 5:1-2). Las tablas de piedra conteniendo los Diez Mandamientos se pusieron en el arca sagrada cubierta con el “asiento de la misericordia” y conocida como “el arca del pacto” (Nm. 10:33; Dt. 3 1:26; Jos. 4:7; Jue. 20:27, *passim*). 1 Reyes 8:9 se refiere a los mandamientos como el “pacto [hecho] con los hijos de Israel, cuando salieron de la tierra de Egipto.” Transgredir los mandamientos era violar el pacto. Guardar los mandamientos era mantener la relación del pacto.

A. La Naturaleza de la “Ley”

La estructura del pacto y la promulgación de la ley que lo selló fue un acto de la amante gracia de Dios para con su pueblo. La ley nunca fue el medio para ganarse el favor de Dios. Era el medio por el cual los humanos podían demostrar su gratitud por el favor de Dios.

El mismo término hebreo para ley (*torah*) significaba más que legislación. Expresaba “instrucción, enseñanza, dirección, consejo,” la “palabra de la revelación.”²² La ley fue la manera que Dios tenía de demostrar a su pueblo lo que se involucraba en vivir dentro de una relación de pacto con el Señor. Tal como Donald Miller lo expresó, “Los mandamientos no eran tanto prohibiciones como declaraciones sobre lo que no se hace en las relaciones de pacto. Proveen un cuadro de la forma en que el hombre desearía vivir al estar en relación correcta con Dios.”²³

La ley dada en el Sinaí difiere en mucho con otros códigos orientales, de los cuales muchos se han descubierto y descifrado. La ley entera se refiere a Dios como su Autor—en contraste por ejemplo, con el Código de Hammurabi en que todo el contenido de las leyes, desde el principio hasta el fin, se considera la obra del rey. Se le atribuye un valor más elevado a la vida humana que a los valores materiales. No hay pena de muerte por las ofensas contra la propiedad, en tanto que en la ley babilónica la pena capital se usaba frecuentemente para crímenes que tenían que ver con la propiedad.

En la ley hebrea se excluía la brutalidad grave en el castigo. Aun la llamada “*lex talionis*”—“ojo por ojo y diente por diente” (ver Ex. 21:23-25)—era una limitación al castigo que bien pudiera darse por ofensas contra la persona. El castigo no podía ser más que el daño inflingido. En la ley del Sinaí había una elevación del sentido moral en las relaciones entre los sexos.

B. Moralidad y Religión

La diferencia más fundamental entre la ley de Israel y los códigos de las naciones circunvecinas era la relación directa entre la moralidad y la religión en la ley bíblica. Los preceptos morales se dan como los mandatos de Dios. Walther Eichrodt escribe:

En realidad, la característica más notable del Decálogo es *la conexión definida de los preceptos morales y los mandamientos básicos religiosos*. Es la expresión de una convicción de que la acción moral está inseparablemente unida con la adoración de Dios. Esto significa, sin embargo, que Dios cuya ayuda busca el hombre, considera la obediencia a las normas morales igualmente importantes que

la adoración exclusiva de o para él mismo; y en consecuencia, toda su voluntad y propósito se dirige hacia aquello que es moralmente bueno.²⁴

La ley es la expresión de la demanda de Dios hacia su señorío. Para Israel, substituyó las muchas maneras de determinar la voluntad de los dioses que prevalecía entre los vecinos paganos de Israel— astrología, adivinación, inspección de los hígados de animales sacrificados, para mencionar los más comunes.²⁵ No obstante, la ley en sí misma ni era suficiente, ni se intentaba que fuera, para cubrir todos los detalles de la vida. Legalmente, los mandamientos bíblicos se clasificarían como casos de ley antes que como códigos legales. Teológicamente, eran en su mayor parte un grupo de ejemplos que contenían principios antes que cuestiones estrechas específicas.

Además, la voluntad de Dios para su pueblo podía conocerse aun cuando no se expresara en palabras. Se habla del “corazón” en ocasiones como si fuera equivalente a la conciencia en el sentido de intuición moral. Castigaría a un hombre o lo aprobaría por actos específicos (ej. 1 S. 24:5, 2 S. 24:10).²⁶

V. LA LEY CEREMONIAL

Estrechamente relacionada con el pacto y la ley moral sobre la que se basaba, está lo que se ha dado en llamar la “ley ceremonial.” En el uso técnico del término, esto se conoce como el “culto,” un modo prescrito de adoración.

El plan básico característico del Libro del Éxodo ilustra la relación del pacto, la ley, y la adoración. La redención vino primero en la liberación de la servidumbre en Egipto (Ex. 1—18). Se siguió la ley (caps. 19—23), determinando la clase de conducta y carácter que convenía a los redimidos que habían sido traídos a un pacto de relación con Dios. “Después se instituyó la adoración, no sólo para recordarles la redención, sino para ayudar a asegurar y mantener un carácter digno del acto salvador de Dios (Ex. 24-40). La adoración significaba la ofrenda del alma redimida a Dios para su servicio, y la dedicación de uno a la conducta ética que el pacto demandaba.”²⁷

A. Ritual como Simbolismo

El ritual y los sacrificios no tenían de por sí un valor sacramental. No eran canales por los cuales se transmitiera la gracia a los individuos y a la nación. No fueron diseñados para ganarse el favor de Dios. Eran un reconocimiento abierto del hecho de que ya Dios, por su propia iniciativa, había extendido su misericordia y su gracia a la gente. Los sacrificios y ofrendas mismas no eran algo que el hombre daba a Dios. Eran el regresar a Dios de lo que El primero había dado al hombre. Eran, en intento y propósito, la respuesta de la fe obediente a la gracia divina.²⁸

Muchos en Israel sin duda consideraban que los sacrificios mismos tenían una cierta eficacia mágica. Fuera de Israel dicho concepto era casi universal. Pero la ley misma así como los profetas posteriores, continuamente desafiaron la idea de que los actos formales de sacrificio tenían algún mérito intrínseco.

Al lado del sacrificio, la ley demandaba la confesión del pecado y la humilde penitencia de espíritu. En el caso en que el pecado era en contra de alguien y era de tal clase que admitiera restitución, se requería pago. En el ritual del Día de la Expiación, se hacía confesión a la vez que sacrificio (Lv. 16:21). En una declaración inclusiva Ryder Smith dijo, “El judío inteligente, por tanto, pensaba que cuando en un sacrificio (ver Lv. 1:4), se ofrecía la sangre, simbolizaba tanto el hecho del Pacto, la verdad de que se había traspasado, y además la verdad de que en vista de que ahora llegaba hasta Dios con un corazón arrepentido y en el día señalado, el pacto se renovaba y continuaba válido para él.”²⁹

B. El Propósito del Sacrificio

Schultz señala una base de tres aspectos para el ritual y los sacrificios establecidos en conexión con el pacto. Puede agregarse un cuarto aspecto.³⁰

1. El primer propósito era el de enseñar la santidad de Dios. El sacerdocio y las leyes de sacrificio eran un recuerdo de que el servicio de Dios requiere santidad en el sentido de libertad de la inmundicia.³¹ En forma similar, W. H. Griffith Thomas escribió, “El punto clave del libro (Levítico) es ‘santidad’, en su significado primario de Separación, que incluye la separación *del* mal y separación *hacia* Dios.”³²

Este valor espiritual positivo se recalcó por Vriezen:

En Israel, el culto existe a fin *de mantener y purificar la comunión entre Dios y el hombre* (pues fundamentalmente la relación entre Dios y el hombre es

buena); *el culto existe como medio para integrar la comunión entre Dios y el hombre que Dios ha instituido en su Pacto; en otras palabras, el culto existe por causa de la expiación* (tomando esta palabra en el sentido general de ‘reconciliación’)... *El Dios de Israel no demanda un culto del que El pueda derivar beneficio, al contrario, da a su pueblo un culto que lo capacita para mantener comunión con él por medio de la expiación* (Lv. 17: 11). En Israel, el culto preserva la comunión con Dios, ayuda a establecer la relación entre Dios y el hombre; asegura, por decirlo así, que esta relación debería continuar. El culto es, por tanto, un camino para tráfico en dos sentidos: en el culto Dios se acerca al hombre, pero el hombre también viene a Dios. Es así que Dios viene al hombre como un Dios perdonador y le da la oportunidad de limpiarse a sí mismo de sus pecados en forma regular; y en el culto el hombre se acerca a Dios con su confesión de culpa, con sus símbolos de agradecimiento y con adoración.³³

2. Un segundo propósito para el ritual era el hacer cumplir los principios de sanidad. Esta era la razón de las muchas ordenanzas en relación con los alimentos que formaban parte de la ley ceremonial.³⁴

3. Una tercera razón era la de preservar la separación de Israel del paganismo. En relación con esto Knight señala que “las leyes sacrificiales mantuvieron a Israel en contacto con Yahweh en aquellos puntos en su vida en que fue tentado a seguir el ejemplo de sus vecinos cananitas en la adoración de sus dioses de la fertilidad.”³⁵

4. La prominencia de los sacrificios de sangre indica una cuarta razón en favor del culto en el Antiguo Testamento. Apuntaba hacia el futuro hacia “el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo” (Jn. 1:29). Este punto es muy importante en las declaraciones del Nuevo Testamento acerca de la crucifixión de Jesús.

El Antiguo Testamento carece de explicación razonable para el significado del derramamiento de sangre en el sacrificio ritual, aunque sí señala su necesidad. “Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; y la misma sangre hará expiación de la persona” (Lv. 17:11).

En términos del Antiguo Testamento mismo se ha especulado que la prominencia de la sangre en el ritual del sacrificio era que se pensaba que la sangre era el vínculo de unidad entre los miembros del grupo o familia. Los ritos de sangre se usaban para presentar a los individuos como miembros de la familia o grupo. El rociamiento de sangre indicaba que toda enemistad o barrera al compañerismo sería removida y que así el individuo tenía todos los privilegios y responsabilidades como miembro del grupo. Cuando un animal que se había dedicado a Dios era sacrificado, se le daba a su sangre el mismo significado que la sangre de Dios (ver Hch. 20:28). El rociamiento de la sangre quitaba las barreras y limpiaba los pecados, y por la sangre los hombres se volvían uno con Dios. J. N. Schofield escribe, “Deuteronomio 12:23 dice que la sangre es la vida; compartir la sangre significa compartir la vida; en el pensamiento hebreo no había ficción o engaño acerca de esto, de hecho sucedía. Este pensamiento se usó en el Nuevo Testamento para expresar algo del significado de la muerte del Señor Jesús.”³⁶

Muchas de las leyes enumeradas en el Libro de Levítico eran puramente ceremoniales y de culto. Sin embargo, aun las leyes ceremoniales tenían un significado simbólico. Oswald T. Allis escribió:

Este es el evangelio del Nuevo Testamento para los pecadores expresado en términos del Antiguo Testamento y enclavados en el ritual del sacrificio; y encuentra su expresión más completa en el ritual del día de la expiación. ‘Para un parecido del Día de la expiación en vano buscamos entre otros pueblos. Si todo sacrificio señalaba hacia Cristo, éste lo señalaba con mayor iluminación. Lo que el capítulo cincuenta y tres de Isaías es a la profecía mesiánica, podemos decir es el capítulo diez y seis de Levítico a todo el sistema de tipos mosaicos: la flor más consumada del simbolismo mesiánico’ (S. H. Kellog). Para entender el Calvario, y para verlo en su gloria trágica, hemos de verlo con toda la luz del relato sagrado que lo tiene por centro.³⁷

C. Los Sacrificios y la Expiación

Es Dios mismo quien expía o cubre el pecado del hombre. “Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas” (Lv. 17:11). El animal pertenece a Dios; su sangre es su donativo,

derramado por mandato suyo. A. B. Davidson vio dos líneas en el concepto de la expiación en el Antiguo Testamento:

1. Para los pecados fuera de la relación del pacto—los llamados “pecados de alevosía”—voluntarios y totalmente culpables, Dios mismo proveía la “cubierta.” En este caso la expiación tiene el significado de invalidar la pena del pecado así cubierto. Siempre se usa en relación al pecado, no en relación a Dios. Tiene el efecto de purgar o de hacer a un lado la iniquidad.

2. Para los pecados de fragilidad o flaqueza dentro del pacto, se requería también la sangre del sacrificio. La expiación (de *at-onement*, la palabra inglesa para expiación o reconciliación) es para las personas o almas de los que adoran antes que para los pecados como tales.

Davidson sugiere además que en el Nuevo Testamento todo pecado se ve como voluntario, culpable y merecedor del castigo de Dios, y que toda expiación requiere un sacrificio de sangre.³⁸

VI. EL SACERDOCIO

La ley básica que gobierna el sacerdocio se da en Levítico 8—10. La fecha de su principio se encuentra en Números. La naturaleza de este oficio no puede verse en su luz total, sin embargo, hasta que estemos en posición de compararla con el orden profético. Es suficiente por ahora hacer notar que el sacerdote, que ejemplifica el aspecto “institucional” de la religión de Israel, servía un papel de capital importancia.

Era el sacerdote el que representaba al pueblo ante el altar del Dios santo. Era el sacerdote quien interpretaba el significado de la ceremonia y del sacrificio al pueblo. Dar instrucción sobre las leyes morales y religiosas era parte importante de la función sacerdotal. Los sacerdotes eran los custodios de los anales escritos a medida que estos se producían. Eran ellos quienes aplicaban la ley a la vida diaria de la gente. Por cuanto el sacerdocio era un orden hereditario, fácilmente se volvía corrupto. Pero en cuanto a su propósito y en mucho de su práctica, era esencial a la estabilidad de la vida religiosa de Israel.³⁹

VII. EL PACTO EN LA HISTORIA DE ISRAEL

A. En Números y Deuteronomio

La historia de Israel bajo el pacto principia de hecho en Números. La historia es un continuo alternar entre victoria y fracaso. Pero en esto encuentra expresión la verdad de que las causas básicas en la historia no son geográficas, económicas, sociológicas ni militares; son espirituales y morales.

El Libro de Deuteronomio (literalmente, “segunda ley”) es una aplicación profunda del principio del pacto tanto al pasado como al futuro del pueblo de Israel. El pacto se presupone también en los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes; y subraya el énfasis de los profetas posteriores en la historia de la nación.

Deuteronomio se compone principalmente de tres discursos de Moisés: respecto al pasado, un retrospecto (1:1—4:40); deberes presentes y exhortaciones (4:44—26:19); y un prospecto o mirada hacia el futuro—de hecho el propósito del todo (27:1—30:20). Se revisa el pasado y se examina el presente como parte de la preparación para la invasión y conquista de la Tierra Prometida. El énfasis sobre el pacto se ve en 27 referencias que este libro tiene sobre el importante tema.

B. El Período de los Jueces

La lección enseñada en Números y expuesta en Deuteronomio se refuerza una y otra vez por todo el período de la historia de Israel como una especie de confederación de tribus. La historia se da en Josué, Jueces, Ruth y en los primeros capítulos de 1 Samuel. Esta es la historia en el sentido de “su historia.” Es una relación altamente selectiva ilustrando la solución de las implicaciones del pacto.

Se puede ver en la forma cíclica de los Jueces un ejemplo de la naturaleza estructurada de la historia bíblica. En este libro, por seis ciclos diferentes, el modelo de lealtad a Dios, desobediencia, servidumbre a algún poder extranjero, arrepentimiento y oración, y liberación se señalan repetidamente. Los “jueces” (del hebreo *shophetim*—gobernantes para dirigir al pueblo y ejecutar el castigo divino en representación de ellos) muy bien pudieran llamarse “campeones.”⁴⁰

G. Ernest Wright declaró que para el autor del Libro de los Jueces “la seguridad de Israel descansaba completamente en el pacto y en la entera lealtad a su Señor.”⁴¹ La atracción del paganismo era “sutil y llamativa.” Los dioses cananitas hacían pocas demandas, se seguían según la conveniencia y prometían mucho. Pero cuando Israel se volvía a los baales (como se conocían a las divinidades locales), no solamente perdía el favor de Dios, sino también el lazo que unía a las tribus. Bajo tales

circunstancias, el pueblo se volvía presa fácil de los incursionadores.⁴²

El Libro de Rut es un pequeño pastoral quieto que demuestra un lado diferente al período turbulento de los Jueces. Se consideraba parte de la tercera división del canon judío, los Escritos, y se usa en conexión con la observancia de la Fiesta de Pentecostés debido a la escena de cosecha que es parte tan importante de la historia. Siendo que el homónimo del libro es una moabita, Rut (juntamente con Job y Jonás) rinde un claro testimonio al hecho de que la exclusividad desarrollada más tarde en el judaísmo no era parte esencial del mensaje del Antiguo Testamento.

C. El Reino

Los eventos de los principios del período de los reyes ilustran con claridad la verdad de que la seguridad de Israel dependía de la lealtad hacia el pacto. El éxito inicial de Saúl y la carrera de David se debían a la obediencia al Dios del pacto. El desastre que marcó el fin de la vida de Saúl y las derrotas ocasionales en la vida de David se deben a la rebelión o a la desobediencia. F. F. Bruce escribió:

Los historiadores desde Josué hasta 2 Reyes, según algunos, despliegan la filosofía Deuteronomica de la historia, así llamada porque encuentra su expresión más clara en Deuteronomio. La causa de la prosperidad se encuentra en obediencia a la voluntad de Dios, y especialmente en evitar el baalismo nativo de Canaán, con sus cultos desmoralizadores de fertilidad; la adversidad parece ser el resultado seguro de la separación de la senda estrecha.⁴³

A través de los años de éxitos y fracasos, victorias y derrotas, dominación y sujeción, resultó completamente claro que la elección de Israel no era ni incondicional ni indestructible. Lo opuesto de elección era rechazamiento. La elección era más bien hacia el servicio antes que al privilegio. “Israel no es electa para el privilegio, i.e. para ser servida por otras naciones, sino para servir a ellas (ver Mr. 10:45); fue redimida de Egipto y hecho *laos hagios Kurio* (Dt. 7:6) a fin de que pudiera servir a Dios (7:11) y su propósito para las naciones (e.g. Is. 45:4-6).”⁴⁴

D. Puntos de Vista Históricos de las Profecías y el Sacerdocio

Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 de Reyes forman una historia continua del pueblo del pacto desde el Sinaí hasta el Exilio. Representan lo que propiamente puede llamarse el punto de vista “profético” de la historia. 1 y 2 Crónicas, Esdras y Nehemías, de la misma manera, presentan una historia continua del pueblo del pacto desde David (con una introducción compuesta de extensas genealogías que datan desde Adán, 1 Crónicas 1—9) hasta el regreso del Exilio. Representan el punto de vista sacerdotal.

Crónicas—Nehemías están más interesados con lo que Dios ha ordenado—el ideal. Su énfasis es sobre dos instituciones divinas, el Templo y el trono de David. Se describe la vida de Israel como una comunidad religiosa. Aunque Crónicas no deja de mencionar los fracasos de gobiernos y gente, su énfasis primordial es sobre el aspecto religioso de la vida nacional en contraste con los aspectos civiles de la historia.

E. Guerras de Aniquilamiento

La conciencia cristiana, informada como lo es por el interés cuidadoso del Nuevo Testamento hacia la vida humana individual, se preocupa a veces con los relatos del Antiguo Testamento de guerras de exterminación y la “prohibición” o maldición sobre toda la población por lo que claramente se conceptuaba como la voluntad inmediata de Dios. Los eruditos conservadores del Antiguo Testamento no tienen escape de este dilema como lo tienen los pensadores liberales—que los hebreos en sus conquistas, atribuían a Dios lo que de hecho era su propio deseo de seguridad y un lugar debajo del sol.

El problema no es fácil y las respuestas tampoco lo son. Hugh J. Blair hace dos sugerencias dignas de notar:

1. La destrucción de los cananitas fue un castigo divino sobre el abandono moral y el casi indescriptible vicio de la sociedad pagana.

[Los israelitas] eran los instrumentos por los cuales Dios declaró juicio sobre la maldad del pueblo de la tierra. Así como había destruido a Sodoma y a Gomorra por el mismo tipo de corrupción indecible, sin la instrumentalidad de manos humanas, el usó también a los israelitas para castigar y desarraigar la depra-

vacación cancerosa de los cananitas. Y si en el mundo hubiera un verdadero gobierno moral, tal posibilidad triste de castigo y cirugía divina, en cualquier forma que se ejecutara, no quedaría excluida.⁴⁵

En esta conexión, uno debe notar que la “prohibición” (*cherem*, traducida usualmente en “maldición”) se consideraba que imponía un deber religioso sobre los vencedores y restringía el saqueo y los más terribles aspectos de las batallas de los tiempos. “Esto no era lascivia por botín o por sangre; era un deber divino que habría de cumplirse.”⁴⁶

2. La restricción era “profiláctica” por cuanto protegía la religión de los israelitas de infectarse con las abominaciones de los paganos. Por causa de la alta misión de Israel como vehículo de la verdadera revelación al mundo, era necesaria una acción drástica. Era la extracción de un tumor canceroso a fin de que el cuerpo que lo tenía pudiera vivir.⁴⁷

No debería ser necesario agregar que los mandatos definidos de Dios de participar en tales conflictos religiosos nunca pueden usarse para justificar bajo ninguna consideración las guerras agresivas modernas. En este caso el Nuevo Testamento debe ser nuestro guía, no las generalizaciones basadas en ejemplos específicos en el Antiguo Testamento.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹“Genesis”, *The New Bible Commentary*, ed. F. Davidson, A. M. Stibbs. y E. F. Kevan (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1956), p. 80.

²Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 142. Cf. Lehman. *Biblical Theology*, Lehman, 1:77-79.

³*The Word of God in History* (Butler, ind.: the Higley Press, 1953), p. 48.

⁴NBC. p. 89.

⁵*Book of the Acts of God*. p. 72.

⁶Donald G. Miller, *The People of God* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1959), p. 46.

⁷*Book of the Acts of God*, p. 75.

⁸NBC. p. 90; cf. también Oehler, *Theology of the OT*, pp. 129-134; y con Everett F. Harrison, *A Short Life of Christ*, (Grand Rapids. Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1968), pp. 34-35.

⁹*Dawn of World Redemption*. p. 105.

¹⁰*Book of the Acts of God*, p. 77.

¹¹*Unity of the Bible*. *passim*.

¹²*When Israel Came out of Egypt* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1961), pp. 116-117.

¹³Burney, *Outlines of OT Theology*. p. 49.

¹⁴Davidson, *Theology of the OT*, pp. 238-242.

¹⁵Burney, *Outlines of OT Theology*. *loc. cit.*

¹⁶Cf. George Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*: citado por Wright, *Biblical Archaeology*. pp. 56-57; y por *Book of the Acts of God*, pp. 89-91.

¹⁷*Bible Doctrine of Salvation*, p. 16.

¹⁸Smith, *loc. cit.*

¹⁹Kohler, *OT Theology*, p. 62.

²⁰*Ibid.*, p. 68.

²¹*Outline of OT Theology*, p. 141; cursivas en el original.

²²*Ibid.*, p. 256.

²³*People of God*. p. 44.

²⁴*Theology of the OT*, 1:76-77; cursivas en el original. Compárese con el tratado completo de Eichrodt, pp. 74-82.

²⁵Vriezen, *Outline of OT Theology*. p. 254.

²⁶Kohler, *OT Theology*, p. 202.

²⁷Miller, *People of God*. p. 49.

²⁸*Ibid.*, pp. 84-85.

²⁹*Bible Doctrine of Salvation*. pp. 78-79; compárese con *Faith of Israel*, Rowley, p. 95.

³⁰*OT Theology*. 2:65-68.

³¹Cf. Davidson, *Theology of the OT*, págs. 306-311.

³²*Through the Pentateuch Chapter by Chapter* (Grand Rapids Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p. 108.

³³*Outline of OT Theology*, págs. 380-381; itálicas en el original.

³⁴Véase la declaración moderna de ello en S. I. McMillen, *None of These Diseases* (Westwood, N. J.: Fleming H. Revell Co., 1963).

³⁵*Christian Theology of the OT*, p. 231.

³⁶*Introduction to OT Theology*. p. 13. Se ha de observar, sin embargo, que en el caso de los muy pobres, se aceptaba una ofrenda de comida en lugar de sangre (Lv. 5:11).

³⁷“Leviticus”, *NBC*, p. 135. Compárese con *Theology of the OT*. MacKenzie, pp. 37-57.

³⁸*Theology of the OT*, pp. 324-27.

³⁹Compárese con *Outline of OT Theology*, Vriezer, pp. 265-266; Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:435-436.

⁴⁰Kohler, *OT Theology*, p. 164.

⁴¹*Book of the Acts of God*, p. 110.

⁴²*Ibid.*

⁴³“Judges,” *NBC*. p. 237.

⁴⁴Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Nueva York: Harper and Brothers, 1959), p. 272.

⁴⁵“Joshua,” *NBC*, p. 224.

⁴⁶*Ibid*

⁴⁷*Ibid.* Compárese con *Biblical Theology*, Lehman, 1:176.

Sección Dos

Devoción y Deber

El Lado Humano de la Salvación

6

La Ética del Antiguo Testamento

Siguiendo al Pentateuco y los escritos históricos en nuestro Antiguo Testamento, hay un material conocido como la literatura poética y de la sabiduría: Job, Salmos, Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés. Hay diferencias significativas entre estos libros, pero todos representan lo que pudiera llamarse el aspecto personal de la fe de Israel comparado con sus aspectos histórico e institucional. El énfasis es devocional y ético. Tiene que ver con los principios más duraderos de la religión bíblica y con algunos de los perennes problemas de la mente humana. Aquí está el lado humano de la salvación.

I. LA NATURALEZA DE LA SABIDURÍA

La literatura de la sabiduría del Antiguo Testamento consiste en los libros de Job, Proverbios y Eclesiastés. A éstos deben agregarse algunos salmos clasificados generalmente como “salmos de la sabiduría” (1; 19; 37; 49; 73; 112; 119; 127—128; 133). La sabiduría hebrea se reconoce en la Biblia como parte del todo completo: “La sabiduría de Salomón sobrepasaba la sabiduría de todos los pueblos del oriente, y toda la sabiduría de Egipto. El era más sabio que todos los demás, más sabio que Etán esraíta, y que Hemán, Calcol y Darda, hijos de Mahol” (1 R. 4:30; ver Abd. 8 y Jer. 49:7).

J. C. Rylaarsdam condensa los puntos esenciales de acuerdo entre sabios maestros del antiguo Medio Oriente: (1) La convicción de que la existencia es fundamentalmente racional y moral; (2) el sentimiento seguro de que el hombre es una creatura en un mundo moral y racional a la vez; (3) como resultado, a veces se notaba el pesimismo y la preocupación; pero (4) nunca prevalecieron ni el desaliento ni la irresponsabilidad moral.¹ Sin embargo, en Israel especialmente, la sabiduría se centralizaba en un Dios verdadero y viviente, y se consideraba que venía de parte de El, de ahí su revelación directa.²

A. “El Sabio”

El Antiguo Testamento reconocía una clase distinta, o un grupo *elite* de maestros conocidos como “los sabios” (*chakhamim*), quienes transmitían su sabiduría de generación a generación (Pr. 1:6; 22:17; 24:23; Ec. 9:17; 12:11; Is. 29:14; Jer. 8:8 sig.; 18:18; Ez. 27:8-9). Así que juntamente con las funciones de sacerdote y profeta, el Antiguo Testamento habla de la obra del sabio o de la sabiduría del maestro. Todos los tres grupos existían juntos y con énfasis diferentes comunicaban la voluntad y propósito de Dios para su pueblo.³

Los sabios o adivinos del Antiguo Testamento estaban fundamentalmente de acuerdo con los sacerdotes y profetas. “Podían sentarse donde la gente ordinaria se sentaba y por ello ‘dividían en partes pequeñas’ el mensaje sublime de los profetas para que la verdad lograra entrar por las puertas más bajas. Eran intermediarios religiosos y hacían más fácil la palabra profética al hombre de la calle.”⁴ De la misma manera, aunque los sabios poco decían acerca del ritual, se creía que su sabiduría tenía la validez de adoración divina tal como se llevaba a cabo en el templo y en la sinagoga.

El tema de la literatura de la sabiduría se deletrea en Proverbios, que es el libro típico: “El temor de Jehová es el principio de la sabiduría” (Pr. 9:10; ver 1:7; 15:33). “Principio” (*reshith*) significa aquí “fundamento” o “elemento primario.” “El propósito de los magos era demostrar que la religión se interesaba en la totalidad de la vida del hombre y que incluía una entrega total... La vida toda habría de ser integrada en su servicio y todos los aspectos no redimidos de la vida habrían de traerse en relación con la esfera religiosa.”⁵

B. Características de la Sabiduría Hebrea

Lo que la Biblia contiene acerca de filosofía se encuentra principalmente en los libros de la sabiduría. No es la filosofía analítica del racionalismo griego; es el conocimiento sucinto que resulta de la intuición y del reflexionar iluminado sobre el significado de la vida. La filosofía hebrea era más bien intuitiva que especulativa. Como tal, se interesaba en transmitir los “dichos” tradicionales y las máximas populares que cristalizaron las costumbres de los tiempos antiguos. Era una reflexión

sobre “los misterios de la experiencia humana” practicada por los humanos “quienes eran muy sensibles al impacto de los hechos últimos del pecado, la tristeza y la muerte.”⁶

Muy distinguible en la sabiduría hebrea está también la convicción de que el hombre no descubre la sabiduría; Dios la da. La Fuente principal de la sabiduría es divina. Se habla de la sabiduría en tal forma como para indicar que es casi un ser independiente, intermediario entre Dios y su creación, preexistente y participando con Dios en la obra de la creación (Pr. 8—9; ver 8:27-31). Edgar Jones llega hasta el grado de sugerir que la Sabiduría en Proverbios 8 juega el mismo papel que el Logos en Juan 1:1-18 y que contiene el germen del desarrollo de los conceptos trinitarios del monoteísmo judío.⁷

II. EL IDEAL ÉTICO

El Antiguo Testamento sostiene en equilibrio cuidadoso las verdades contrastables de que el hombre vive en comunidad, y que es responsable individualmente de sus escogimientos y acciones. Ambas intuiciones han de tener el énfasis apropiado si ha de entenderse la ética del Antiguo Testamento. Aunque había una tendencia en el período del reino tribal y primitivo de recalcar la “personalidad corporativa” de la gente, la idea de responsabilidad personal nunca dejó de estar presente. Ni los profetas posteriores—particularmente Jeremías y Ezequiel, con su fuerte énfasis sobre el individuo— olvidaron jamás que cada hombre está implicado en la vida de la comunidad en forma tal que no puede escapar.

Para el pensamiento moderno, el problema descansa en entender cómo los individuos crean una verdadera comunidad. Para el hombre bíblico, la situación era precisamente lo opuesto. Su cuestión no era en relación con la creación de la comunidad. La comunidad con la que habría de principiar, le era “dada.” El problema era “la emergencia dentro de la comunidad de individuos con valores personales y responsabilidad personal.”⁸

La ley misma fue comunicada a los individuos así como a la nación (e.g. los Diez Mandamientos).⁹ No obstante, la piedad y responsabilidad ética individual viene a ser el punto focal en los libros proféticos y de la sabiduría.¹⁰

La ética bíblica encuentra su expresión básica en el contenido moral de la ley. En la Biblia, la teoría ética nunca se ve desde el punto de vista humanístico. La fuente del bien del hombre descansa en la naturaleza de Dios, no en la naturaleza del hombre como su fuente última. La rectitud, la justicia, la misericordia y la bondad no son abstracciones aparte de la voluntad de Dios, ni tampoco el resultado de los impulsos internos. Son respuestas a las direcciones de arriba. Esto se expresó en el *dictum* ya citado como el fundamento de la sabiduría de la vida: “El temor de Jehová es el principio de la sabiduría” (Pr. 1:7; ver Job 28:28; Pr. 9:10).

Edmond Jacob escribió:

Si la naturaleza del hombre puede definirse por el tema de la imagen de Dios, su función puede considerarse como una imitación de Dios. Esto involucra una doble obligación para el hombre, pudiéramos llamarla una doble perspectiva: un ojo hacia Dios y el otro hacia el mundo. El Antiguo Testamento repite tanto una piedad en que la comunión con Dios alcanza una intensidad elevada (Salmos 73) como un realismo que se encuentra en la base de una gran parte de la legislación social.¹¹

Esta mezcla de religión y ética en la Biblia es única en tiempos antiguos. La “Sabiduría de Amen-em-ope,” un autor que se creía que había vivido en Egipto entre el 1500 y el 1300 A.C., contiene muchas de las mismas enseñanzas éticas que se encuentran en el Libro de los Proverbios y la literatura de la sabiduría del Antiguo Testamento. Pero las motivaciones están completamente separadas.

No puede decirse que las máximas de Amen-em-ope carezcan completamente de sentimiento religioso. No obstante, las sanciones a las que se relacionan se limitan a lo pragmático y prudencial. Son humanísticas más bien que teístas. Una de las limitaciones de Amen-em-ope sobre la honestidad es “no pongas más peso en la balanza, ni falsifiques los pesos, ni echas a perder las fracciones de la medida” (cap. 16). Un cierto paralelo en Proverbios dice, “Pesa falsa y medida falsa, ambas cosas son abominación a Jehová” (20:10). W. A. Rees Jones y Andrew F. Walls comentan, “Eso es lo que establece totalmente la diferencia.”¹²

A. Conducta Personal

Job y el Libro de los Proverbios condensan la enseñanza del Antiguo Testamento acerca de las normas para la ética personal.

1. Job 31 ha sido llamado “la marca hasta donde llegó el agua de la ética del Antiguo Testamento.”¹³ Está en la forma de un “juramento de purgación” o “juramento de inculpabilidad” en que un acusado apelaría a Dios so pena de recibir él mismo un castigo en caso de ser hallado en mentira, para vindicar su inocencia. H. Wheeler Robinson escribió que este capítulo “debería ser estudiado cuidadosamente por quienes deseen saber cuáles eran los ideales éticos de los hebreos... Se ha dicho con propiedad que ‘si queremos un sumario de deberes morales del Antiguo Testamento, sería mejor encontrarlo en el soliloquio de Job al apartarse de sus amigos y pasar revista a su vida anterior, antes que en los Diez Al pasaje “se le ha llamado ‘El Sermón del Monte del Antiguo Testamento,’ pues nos recuerda las enseñanzas de Jesús. ¡En ningún lugar del Antiguo Testamento tenemos una declaración de puntos de vista éticos más elevados!”¹⁵

Los ideales expresados en Job 31 incluyen pureza sexual (vrs. 1-4, 9-12), veracidad (vrs. 5-6), integridad (vrs. 7-8), corrección en el trato de subordinados (vrs. 13-15), compasión y caridad hacia los pobres e indefensos (vrs. 16-23, 31-32), independencia de mente con respecto a posesiones materiales (vrs. 24-25), magnanimidad hacia los enemigos personales (vrs. 29-30), franqueza en la confesión de malas obras (vrs. 33-34), y honradez en los negocios (vrs. 38-40).

2. El Libro de Proverbios tiene también mucho que decir acerca de la conducta personal. Aunque en los Proverbios hay ética social y de la comunidad, tal como notaremos en la siguiente sección, el énfasis es sobre el individuo antes que sobre la comunidad. Prueba de esta contención podrá verse en que el término “Israel” no ocurre una sola vez, en tanto que la palabra “humanidad” (*adam*) se usa 33 veces.¹⁶

La conducta personal, no la experiencia religiosa es el asunto principal de Proverbios. “La sabiduría y conocimiento de los cuales ‘los sabios’ están para discurrir, no tienen que ver principalmente con lo que llamamos ‘la vida interna’; tienen que ver principalmente con la conducta. El hombre sabio profesa enseñar la más difícil de las lecciones, cómo dominar con maestría los secretos, satisfacer los deberes, y vencer las tentaciones que todos confrontan en la vida actual.”¹⁷

Las características del hombre bueno son muy similares a la lista que se encuentra en Job 31:

a. *Honradez*— “El peso falso es abominación a Jehová; mas la pesa cabal le agrada” (11:1); “Pesas diferentes y medidas diferentes (según dice la versión inglesa Moffatt), “el Eterno las abomina”: (20:10 Moff.; ver también 1:10-19; 15:27; 16:11; 20:14, 23).

b. *Integridad*— “La integridad de los rectos los encaminará; Pero destruirá a los pecadores la perversidad de ellos” (11:3); “Mejor es el pobre que camina en integridad, Que el de perversos labios y fatuo” (19:1; ver 11:3; 20:7). *Integridad* es el término castellano en que se traduce la raíz hebrea, *tam*, “entero, perfecto, completo.”

c. *Veracidad*— uno de los más importantes tópicos de Proverbios— “Aparta de ti la perversidad de la boca, Y aleja de ti la iniquidad de los labios” (4:24); “El que habla verdad declara justicia; Mas el testigo mentiroso, engaño. Hay hombres cuyas palabras son como golpes de espada; Mas la lengua de los sabios es medicina. El labio veraz permanecerá para siempre; mas la lengua mentirosa sólo por un momento” (12:17-19; ver 6:19; 10:13, 18-21, 31-32; 11:9, 13; 12:6, 13-14; 13:5; 14:5, 25; 15:2, 4, 28, *passim*).

d. *Humildad*— “El temor de Jehová es aborrecer el mal; La soberbia y la arrogancia, el mal camino, Y la boca perversa, aborrezco” (8:13); “El temor de Jehová es enseñanza de sabiduría; Y a la honra precede la humildad” (15:33); y por supuesto el pasaje familiar “Antes del quebrantamiento es la soberbia, y antes de la caída la altivez de espíritu” (16:18; ver también 11:2; 13:10; 15:25; 16:5, 19; 18:12; 21:4, 24; 26:12).

e. *Sobriedad*— “El vino es escarnecedor, la sidra alborotadora, Y cualquiera que por ellos yerra no es sabio” (20:1).

*¿Para quién será el ay? ¿Para quién el dolor?
¿Para quién las rencillas? ¿Para quién las quejas?
¿Para quién las heridas de balde?
¿Para quién lo amoratado de los ojos?
Para los que se detienen mucho en el vino,
Para los que van buscando la mistura.
No mires al vino cuando rojea,
Cuando resplandece su color en la copa.
Se entra suavemente;*

*Mas al fin como serpiente morderá,
Y como áspid dará dolor (23:29-32).*

Ver también 23:20-21, 33-35.

f. *Prudencia*— la virtud de sagacidad, sentido común y criterio sano—reciben una calificación alta en Proverbios— “El hombre cuerdo encubre su saber; Mas el corazón de los necios publica la necedad” (12:23); “La ciencia del prudente está en entender su camino; mas la indiscreción de los necios es engaño” (14:8; ver también 6:1-5; 11:15; 13:16; 15:5; 16:20; 18:13; 15:20; 16:21; 20:22; 22:3).

g. *La pureza sexual* recibe alabanza en los más elocuentes pasajes de Proverbios.

Porque los labios de la mujer extraña destilan miel,
Y su paladar es más blando que el aceite;
Mas su fin es amargo como el ajeno,
Agudo como espada de dos filos (5:3-4).

“El proceder de la mujer adúltera es así: Come y limpia su boca Y dice: No he hecho maldad” (30:20; ver 2: 16-19; 5:5-20; 6:23-35; 7: 4-27; 9:13-18; 12:4; 23:27-28).

h. *Liberalidad*— “Hay quienes reparten, y les es añadido más; Y hay quienes retienen más de lo que es justo, pero vienen a pobreza. El alma generosa será prosperada; y el que saciare, él también será saciado” (11:24-25; ver 21:26; 22:9).

i. *Dominio propio*— especialmente el control de la palabra y del espíritu— “El que guarda su boca guarda su alma; Mas el que mucho abre sus labios tendrá calamidad” (13:3); “Mejor es el que tarda en airarse que el fuerte; Y el que se enseño de su espíritu, que el que toma una ciudad” (16:32; ver 14:17,29; 17:28; 19:19; 21:17,23; 25:28; 29:11).

j. *Laboriosidad*, es, como veracidad, un tema principal— “El alma del perezoso desea, y nada alcanza; mas el alma de los diligentes será prosperada” (13:4); “Pasé junto al campo del hombre perezoso, Y junto a la viña del hombre falto de entendimiento; Y he aquí que por toda ella habían crecido los espinos, ortigas habían ya cubierto su faz, y su cerca de piedra estaba ya destruida. Miré, y lo puse en mi corazón; lo vi, y tomé consejo. Un poco de sueño, cabeceando otro poco, Poniendo mano sobre mano otro poco para dormir; —así vendrá como caminante tu necesidad, Y tu pobreza como hombre armado” (24:30-34; ver 6:6-11; 10:4-5, 26; 12:11, 24, 27; 14:23; 15:19; 16:26; 18:9; 19:15, 24; 20:4, 13; 21:5, 25; 26:13-15).

k. *Compasión* por los que están en necesidad y aun hacia los enemigos de uno— “No te niegues a hacer el bien a quien es debido, Cuando tuvieres poder para hacerlo” (3:27); “A Jehová presta el que da al pobre, Y el bien que ha hecho, se lo volverá a pagar” (19:17); “Si el que te aborrece tuviere hambre, dale de comer pan, Y si tuviere sed, dale de beber agua; porque ascuas amontonarás sobre su cabeza, y Jehová te lo pagará” (25:21-22; ver 3:31; 11:17; 12:10; 14:31; 16:6; 17:5; 21:13; 28:27).

l. *Justicia*, equidad— “Hacer justicia y juicio es a Jehová Más agradable que sacrificio” (21:3; ver 3:29; 17:26; 18:5; 21:7).

m. *Pacificación*—vivir en armonía con los compañeros de uno— es otra virtud primaria para el hombre bueno en Proverbios— “No tengas pleito con nadie sin razón, Si no te han hecho agravio” (3:30); “El carbón para brasas, y la leña para el fuego; Y el hombre rencilloso para encender contienda” (26:21; ver 11:29; 12:16; 15:1, 18; 16:14, 24, 28; 17:1, 14, 19; 18:19; 20:3; 21:14).

Aunque los sabios dieron en detalle los deberes prácticos, quedó para uno de los profetas el dar el gran sinopsis del Antiguo Testamento en referencia a la ética religiosa individual: “Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios” (Mi. 6:8).

Más se dirá después acerca de la libertad del hombre sobre escogimiento ético. Será suficiente observar aquí que el Antiguo Testamento da por sentado el que un hombre viva en tal forma que cumpla los requisitos de la ley de Dios tanto en su propio carácter y conducta como en la comunidad. “El hecho mismo de que los líderes sobre ética en Israel—los profetas, los sabios, y los legisladores— incitaran al pueblo a obrar el bien, demuestra su creencia en su posibilidad.”¹⁸

B. Ética Social

El énfasis del Antiguo Testamento sobre la comunidad o la ética social se mueve alrededor de dos puntos focales: la

institución de la familia y el hogar; y la justicia en el ejercicio de autoridad civil.

1. Los escritores de la sabiduría, especialmente en Proverbios, exaltan el matrimonio y la vida de hogar. “El que halla esposa halla el bien, Y alcanza la benevolencia de Jehová” (Pr. 18:22). Ciertamente que la vida hogareña pudiera ser menos que ideal: “Dolor es para su padre el hijo necio, Y gotera continua las contiendas de la mujer. La casa y las riquezas son herencia de los padres; Mas de Jehová la mujer prudente” (19:13-14; ver 21:9, 19). No se ha rendido mejor tributo a las mujeres como amas de casa que el poema alfabético que está al fin de la sección de Proverbios (31:10-31).

La instrucción de los hijos es fundamental a la vida de hogar. Esto se ha escrito sobre la naturaleza misma del pacto y las leyes que lo sostienen: “Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes” (Dt. 6:6-7; ver 4:9-10; 11:18-21; 32:46-47; *passim*).

Por tanto la instrucción de los hijos es un tema principal en Proverbios: “Instruye al niño en su camino, Y cuando fuere viejo no se apartará de él” (22:6); “La vara y la corrección dan sabiduría; mas el muchacho consentido avergonzará a su madre” (29:15; ver 13:24; 19:18; 23:13-14, 24-25).

Por su parte, los hijos han de tener respeto para sus padres: “Al que maldice a su padre o a su madre, Se le apagará su lámpara en oscuridad tenebrosa” (20:20); “Oye a tu padre, a aquel que te engendró; Y cuando tu madre envejeciere, no la menosprecies” (23: 22. ver 19:26).

Bajo ciertas condiciones se había hecho provisión en la “segunda ley” para el divorcio (Dt. 24:1-4). No obstante, el Antiguo Testamento deja entrever y Jesucristo lo declaró más tarde (Mt. 19:3-9), que esta provisión se apartaba del propósito de Dios respecto al matrimonio: “... Jehová ha atestiguado entre ti y la mujer de tu juventud, contra la cual has sido desleal, siendo ella tu compañera, y la mujer de tu pacto... Guardaos, pues, en vuestro espíritu, y no seáis desleales para con la mujer de vuestra juventud. Porque Jehová Dios de Israel ha dicho que él aborrece el repudio, y al que cubre de iniquidad su vestido, dijo Jehová de los ejércitos. Guardaos, pues, en vuestro espíritu, y no seáis desleales” (Mal. 2: 14-16).

2. La justicia hacia los pobres y oprimidos era una demanda mayor sobre los gobernantes—reyes, príncipes, jueces y ricos. Entre los profetas, Amós fue incansable en sus denuncias de quienes esclavizaban al pobre y explotaban al débil (2:6-7; 4:1; 5:11-12; 8:5).

Aquellos ante quienes los necesitados habrían de acudir pidiendo ayuda se corrompían con el cohecho (Ml. 3:11). Otto Baab comenta:

En todos estos agudos clamores proféticos hay un vestigio de una visión social magnificante. En ellos se tipifica la venida de la justicia para el inocente y la ayuda para los pobres, la corrección personal y responsabilidad social de los ricos, de honor y buena fe para los jueces, de honradez de los comerciantes, y de un sentido de integridad para los comisionistas en casas. Cuando la justicia venga, los que detentan el poder por causa de su riqueza y posición la usarán con un alto sentido de obligación al bien común. Los líderes religiosos, sean profetas, o sacerdotes, o maestros, usarán su oficio eclesiástico de una manera generosa para adelantar los buenos propósitos de Dios en el mundo y evitar maniobras en favor de ganancias o ventajas personales. Y los laicos no usarán las fórmulas ni las observancias formales de la religión como substitutos a la obediencia ética a la ley moral.¹⁹

III. SOBERANÍA DIVINA Y LIBERTAD HUMANA

El Antiguo Testamento da por hecho que la conducta recta es cosa que el hombre puede observar porque está en su poder hacerlo. Puede arrepentirse, lavar sus manos de la sangre de la violencia, ayudar a la viuda y al huérfano, sustituir la justicia a favor del derramamiento de sangre, y modelar su vida de manera de agradar a su Dios.

Así como la Biblia equilibra los aspectos colectivo e individual de la vida humana, equilibra también la soberanía de Dios con la libertad del hombre. La voluntad soberana de Dios establece los límites y consecuencias del escogimiento humano. Pero dentro de esos límites y a la luz de esas consecuencias, esa misma soberanía garantiza la responsabilidad del escogimiento del hombre.²⁰

La soberanía de Dios no es arbitraria. Dios hace lo que a El le place, pero lo que El desea es recto y moralmente bueno.²¹ Tanto la soberanía de Dios como la responsabilidad del hombre se reconocen claramente en el Antiguo Testamento por los escritores del Antiguo Testamento. Schultz escribe:

El aspecto más difícil de esta cuestión es comprender la relación de la actividad divina a los seres personales conscientes de sus propias acciones. La piedad demanda tal énfasis en la acción de Dios que lógicamente le quitaría al hombre su libertad. Por el otro lado, la conciencia moral, demanda una libertad que, vista de por sí, excluye toda cooperación y orden divino. Puede ser imposible que la filosofía resuelva esta contradicción, basada, tal como está, en la incapacidad del pensamiento finito para comprender una actividad divina que opera en forma diferente a todo lo demás en este mundo presente. Pero el Antiguo Testamento nada sabe acerca del golfo o distanciamiento—o diremos, de toda esta dificultad—como lo es invariablemente en el caso de la fe sencilla. Se aferra al precepto moral. El énfasis que da al deber moral y la providencia que da a la responsabilidad que cada uno tiene para su propio destino, lo comprueban claramente.²²

Lo que no se expresa en palabras claras se da por sentado en todo el Antiguo Testamento. A los hombres se les manda escoger. Se les trata como responsables moralmente. Aunque su libertad es una libertad dentro de ciertas limitaciones, y los límites son dictados por la voluntad divina, la libertad dentro de esos límites es real. Albert C. Knudson escribió: “Si los hebreos hubieran creído necesario escoger entre la libertad humana y la soberanía divina, es posible que su escogimiento haya descansado en ésta. Pero a su mente no se le confrontó esta necesidad.”²³

A. El Simbolismo de Soberano y Vasallos

Aun cuando no había intención de reconciliar los términos de la paradoja, el concepto que los hebreos tenían de Dios nos ayuda. El que Dios es Rey aun cuando su gobierno no sea reconocido (2 Cr. 20: 6; Sal. 22:28) es un hecho que se menciona 50 veces en el Antiguo Testamento, más frecuentemente en los Salmos (5:2; 44:4; 68:24; 74:12; 84:3; 98:6; 145:1; ver 1 S. 12:12; Is. 33:22; 43:15; Ez. 20:33).

Aunque Dios es particularmente Rey de Israel, en realidad su gobierno es mundial: “Tuya es, oh Jehová, la magnificencia y el poder, la gloria, la victoria y el honor; porque todas las cosas que están en los cielos y en la tierra son tuyas. Tuyo, oh Jehová, es el reino, y tú eres excelso sobre todos. Las riquezas y la gloria proceden de ti, y tú dominas sobre todo” (1 Cr. 29:11-12; ver Dn. 2:44; 4:31, 34).²⁴

El monarca oriental era un soberano absoluto. Sin embargo, con frecuencia tenía que tratar con vasallos rebeldes. La soberanía no se concebía en la forma en que una marioneta mueve a sus títeres, o un mecánico un robot, sino en forma de un rey con sus súbditos. El gobernante que puede dominar la rebelión y ganarse el amor y la lealtad de su pueblo es mejor y verdaderamente soberano que el que controla a sus títeres.²⁵

B. Libertad y Responsabilidad

La soberanía de Dios es tal que El usa los escogimientos libres y responsables de los hombres para ejecutar sus propósitos en la vida humana. Un ejemplo de esto, en los principios, se encuentra en la historia de José. Cuando José se dio a conocer a sus hermanos, les dijo refiriéndose a la traición que ellos habían cometido: “Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo” (Gn. 50:20).

En la confrontación que Faraón tuvo con Moisés hizo lo que él personalmente quería al endurecer su corazón (Ex. 8:15, 32; 9:34). Como resultado, se dijo que el corazón de Faraón “se había endurecido” (7:14, 22; 8:19; 9:7, 35) y que “Dios endureció” el corazón de Faraón (7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 14:4, 8). Estas son tres formas de describir el mismo hecho. Pero Dios dijo que usaría la decisión de Faraón “para mostrar... mi poder, y para que mi nombre sea anunciado en toda la tierra” (Ex. 9:16).

Los asirios fueron víctimas de su propia ambición por poder y saqueos, y sus escogimientos fueron conscientemente los suyos propios (Is. 10:7). No obstante, fueron la vara de castigo de la ira de Dios, el hacha y el serrucho en su mano, llevando a cabo sus propósitos morales en la historia de Israel (vrs. 5-6, 12, 15).

“La ira del hombre” es ira del hombre mismo, y él es completamente responsable de sus resultados. A la vez, el Dios soberano hace que esa ira le “alabe” (derivada de la raíz hebrea que también significa “confiese” o “sirva”) (Sal. 76:10).

Pasajes como éstos han sido interpretados en favor de una soberanía arbitraria de parte de Dios aplicada sin respeto al escogimiento humano. Estos, juntamente con expresiones similares en el Nuevo Testamento, describen más bien “la ley del hábito—la ley de que un hombre bueno mejora y que un hombre malo empeora cuando ejercita su escogimiento correcto o equivocado—y esta es una ley que Dios *ha impuesto* sobre el hombre.”²⁶ De la misma manera, la parábola actuada del alfarero y el barro (Jer. 18:1-6) demuestra sencillamente que Dios puede rehacer a un pueblo desobediente—de otra manera el alfarero hubiera dejado la vasija como estaba: echada a perder.²⁷

C. Dios Es Señor de Todo

Que Dios es el Señor soberano “*es la declaración fundamental en la teología del Antiguo Testamento...* Todo lo demás deriva de ello.”²⁸

Es por eso que la relación entre Dios y el hombre en la Biblia “*es la relación entre mandamiento y obediencia*. Es una relación de voluntades: la sujeción del gobernado a la voluntad del gobernante.”²⁹

Leon Roth explicó que ha sido costumbre hablar de la relación entre Dios y el hombre como si fuera un diálogo. Al menos debe reconocerse que el “diálogo” no es la conversación vana de una ocasión social. “Es más bien un llamado, un llamado a dar cuenta; y resulta curioso observar, por el relato, cómo algunos de los que han sido llamados, sintieron terror y sufrimiento, en tanto que otros, por varias razones, trataron de evadirlo.”³⁰

En el ejercicio de su soberanía, ha de notarse que Dios permite lo que no es necesariamente en cumplimiento de su propósito. Permite lo que no intenta hacer El. Mas aun el mal que Dios permite no es “incontrolable.” Está bajo su dominio. La convicción expresada por San Pablo en Romanos 8:28 resulta cierta respecto a los escritores del Antiguo Testamento: “Y sabemos que a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien, esto es, a los que conforme a su propósito son llamados.”

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹*Revelation in Jewish Wisdom Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), pp. 14-15).

²F. F. Bruce y Francis Davidson, “The Wisdom Literature of the Old Testament”, *NBC*, p. 43.

³Compárese con Edgar Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, “Torch Bible Commentary” (Nueva York; The Macmillan Co., 1961), p. 31.

⁴John Paterson, *The Wisdom of Israel: Job and Proverbs* (Nashville: Abingdon Press, 1961), pp. 57-58.

⁵*Ibid.* pp. 56-57.

⁶Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, p. 28.

⁷*Ibid.*, p. 44.

⁸Kohler, *OT Theology*. p. 161.

⁹Véase cap. 6, III, A, “Individualism and Collectivism”.

¹⁰Compárese con Vriezen, *Outline of OT Theology*. p. 324; Baab, *Theology of the OT*, p. 72.

¹¹*Theology of the OT*, p. 173.

¹²*NBC*, p. 516.

¹³*Ibid.*, p. 403.

¹⁴*The Cross in the Old Testament* (Filadelfia: The Westminster Press, 1955), p. 30.

¹⁵William B. Ward, *Out of the Whirlwind* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1958), p. 76.

¹⁶Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*. pp. 44-45.

¹⁷W. T. Davidson, *The Wisdom Literature of the Old Testament* (Londres: Charles H. Kelly, 1894), p. 133.

¹⁸Baob *Theology of the OT*, p. 69.

¹⁹*Ibid.*, pp. 71-72.

²⁰Cf. E. L. Cherbonnier: "El argumento que más se esgrime en favor de la predestinación consiste en que, si el hombre fuera libre, le restaría mérito a la majestad de Dios. Cualquier defensa de la libertad se condena automáticamente a sí misma a un atentado presuntuoso de usurpación de las prerrogativas divinas. Pero ¿qué si [Dios] deseara crear individuos independientes de El mismo y capaces de responder libremente a el? Dentro de los términos del argumento en consideración, tendría que pedirle permiso antes al teólogo... ¡Y se le negaría tal permiso!" —*Hardness of Herat*. A Contemporary Interpretation of the Doctrine of Sin. Christian Faith Series. Reinold Nieburg, ed. consultor (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., Inc., 1955), p. 37.

²¹Davison, *Theology of the OT*, pp. 130-132.

²²*OT Theology*, 2:196.

²³*The Religious Teaching of the Old Testament* (Nueva York: Abingdon-Cokesbury Press, 1918), pp. 237-238.

²⁴Cf. Kohler, *OT Theology*, p. 31; y Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:199.

²⁵Cf. Smith, *Bible Doctrine of Man*, pp. 25-27.

²⁶*Ibid.*, p. 27.

²⁷*Ibid.*, p. 26.

²⁸Kohler, *OT Theology*, p. 30; importancia o fuerza original.

²⁹*Ibid.*; importancia o fuerza original.

³⁰*God and Man in the Old Testament* (Nueva York: The Macmillan Co., 1955), p. 19.

Conceptos Profundizantes del Pecado y del Sufrimiento Humano

La acentuada sombra del pecado oscureció la vida humana después de la Caída. Esto se nota con frecuencia en los más antiguos libros del Antiguo Testamento. Sin embargo, el concepto del pecado se intensifica inmensurablemente en los escritos posteriores. Las primeras referencias se hicieron en términos de actos específicos y sus consecuencias. Más tarde, se desenvuelve un extenso vocabulario.

Hay muchos términos bíblicos para el mal moral, pero todos convergen en un concepto: “Desobedecer a Dios es pecar.”¹ Ryder Smith escribió: “Son numerosos los términos que en hebreo denotan ‘mal’—más numerosos que los términos que denotan ‘bien’, pues en tanto que hay sólo una manera de hacer lo correcto, hay muchas formas de hacer el mal.”²

Debe recordarse que bien y mal son términos personales. Son cualidades y actos de individuos, no de abstracciones con existencia independiente. H. H. Rowley escribió: “Sólo la bondad es eterna, porque Dios es bueno, y sólo El existe desde la eternidad. Su correlativo, mal, principió a existir en la primera persona mala que se opuso a la voluntad de Dios, y continúa en personas malignas mientras tanto sigan existiendo personas malas. Nada hay aquí que amenace al monoteísmo, o nuestro deseo filosófico de unidad última.”³

I. EL PECADO EN LA CONDUCTA

Ryder Smith hace una clasificación provechosa de los vocablos para pecado en el Antiguo Testamento. Los divide en tres categorías: términos genéricos, metáforas, y términos de contraste moral.⁴

A. Términos Genéricos

Hay términos genéricos principales para el mal moral en el Antiguo Testamento.

1. El primero es *ra* con sus derivados y que se usa como 800 veces. *Ra* es amplio en significado como “malo” es en castellano. La versión de Valera usa un total de 33 términos diferentes para traducir *ra*, incluyendo adversidad, aflicción, malo, calamidad, mal (444 veces), tristeza, daño, herida (20 veces), travesura (22 veces), dificultad, maligno (31 veces), malignidad (54 veces), y equivocado o incorrecto.

Ra puede usarse en relación con todo lo que es dañino, sea en un sentido moral o non-moral. En el sentido non-moral, las Escrituras hablan de una “mala bestia” (Gn. 37:20), “mal” o “mala yerba” (2 R. 4:41); e “higos malos” (Jer. 24:8). En un sentido moral, se aplicó primero a Er que “fue malo ante los ojos de Jehová” (Gn. 38:7), y es particularmente prominente en la literatura poética y de la sabiduría (e.g. Job 1:1; 42:11; Sal. 23:4; 34:13-14; 51:4; Pr. 8:13).

2. *Rasha* es otro término cuyo significado genérico es mal. *Rasha* y sus derivados ocurre aproximadamente 350 veces. Se traduce en “malvado” o “malignidad” más de 300 veces. En tanto que *ra* ocurre frecuentemente en un sentido non-moral, *rasha* siempre lleva consigo el significado de mal moral. Cuando se usa en relación con una persona, su significado literal es, “uno que ha sido probado culpable de lo que se le acusa.”⁵

Rasha se usa tanto para aquellos que hacen mal a alguien como para quienes hacen mal contra Dios (Ex. 2:13; Sal. 9:16). Se usa en relación con acciones individuales, y en sentido colectivo para gente de carácter pecaminoso. Los enemigos de Dios son *rasha*, “los malvados.” El hombre malvado es lo opuesto del hombre justo (e.g. Sal. 1) —el que rehúsa vivir de acuerdo con la ley de Dios.⁶

3. Un tercer término genérico, *asham*, ocurre como 100 veces. De éstas, 35 se refieren a una cierta clase de sacrificio y se traducen en “ofrenda de trasgresión” u “ofrenda de culpa”—textos que por lo general se refieren al ritual en Levítico, Números y Ezequiel.

Asham de por sí, generalmente significa “culpa, culpable” y también se traduce en “transgredir,” “defectuoso,” “desolado,” y “ofender.” La idea esencial es teológica—la de ser culpable delante de Dios (Sal. 68:21; 34:22).

B. Metáforas

Una segunda clase de términos en el Antiguo Testamento para mal incluye palabras usadas como metáforas. Para fines

de conveniencia, las metáforas también se pueden dividir en tres grupos.

1. El primer grupo de metáforas son palabras cuyo significado literal es “errar, desviarse, o errar al blanco.” Pueden usarse negativamente, en el sentido de error; o positivamente, en sentido de un acto voluntario y culpable.

a. La metáfora más común para “errar al blanco” es *chata*. Es casi equivalente exacto a *hamartano* en el Nuevo Testamento— “errar al blanco.” Significa “perder el camino correcto, (el seguir) lo opuesto de una trayectoria recta.”⁷

Chata se traduce ocasionalmente en un sentido literal, como en Jueces 20:16 donde se nos dice de “... zurdos, todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no erraban”; y Proverbios 19:2, “aquel que se apresura con los pies, peca.”

Chata se usa sólo 30 veces en el Antiguo Testamento para referirse a los pecados en contra del hombre. Se usa más de 500 veces para hablar del pecado en contra de Dios. Las referencias son especialmente numerosas en Job, Salmos y Proverbios donde se usa *chata*.

Aun cuando *chata* pudiera usarse ocasionalmente en relación con “pecado inconsciente” en el código ritual, el uso más típico del término tiene una definida referencia a los pecados conscientes y voluntarios. Por eso es que Ryder Smith está completamente justificado cuando dice, “Los centenares de ejemplos del uso *moral* de la palabra requieren que el hombre maligno ‘yerre la senda correcta’ por cuanto deliberadamente sigue la equivocada.”⁸ Esto es, no da la idea en *chata* de un error inocente, o el pensamiento negativo de un fallo involuntario.

b. *Avon* es otra metáfora para mal derivada de idea de desviación de la norma. Viene de una raíz que significa “torcer, tener inclinación, doblar o hacer torcido.” Se traduce en “iniquidad” 220 veces en la versión de Valera, y menos frecuentemente en “falta,” “travesura,” y “pecado.” Schultz ve en *avon* una descripción de pecado como condición, un estado contrario a la rectitud divina o “drechura.”⁹ Este es el término usado por el serafín en la visión que Isaías tuvo en el templo, traducido más correctamente en unas versiones que en otras, “es quitada tu iniquidad y purgado tu pecado” (Is. 6:7).

c. *Avlah* ocurre 29 veces en el Antiguo Testamento. Viene de una raíz que significa “apartarse” y contiene el sentido de darle las espaldas a la senda correcta. La versión castellana traduce *avlah*, “iniquidad” 18 veces, “malignidad” 6 veces, y ocasionalmente usa “perversidad” y “falta de rectitud.” Baab sugiere que “injusticia” o “falta de rectitud” son mejor traducción, y cita Deuteronomio 25:16; Job 36:23; Salmos 58:2-3; Isaías 59:3 (“mentira”); y Malaquías 2:6 como usos típicos.¹⁰

d. *Abar* significa literalmente “pasar por sobre.” Cuando se usa en un sentido moral, se traduce en “transgredir,” palabra derivada del latín que también significa “cruzar al otro lado.” Casi siempre se usa en conexión con la ley, el pacto, o los mandamientos de Dios (e.g. Is. 24:5; Os. 8:1).

e. *Shagah*, *shagag* significa “perdiéndose, vagando.” Estos términos y sus derivados pueden usarse para trasgresión inconsciente y generalmente se traducen en “errar.” En el sentido de un error inconsciente, los términos se encuentran más frecuentemente en la literatura ritual. Pero Ryder Smith cita numerosos ejemplos en que se usan para acción moral o pecado consciente (e.g. 1 S. 26:21; Job 6:24; 19:4; Sal. 119:21, 118; Pr. 5:23; 19:2).¹¹

f. *Taah* “vagar perdido,” concluye el examen de metáforas derivadas de errar al blanco o equivocar el camino. Se traduce en “perderse,” “errar,” “vagar,” y “hacerse a un lado.” Ryder Smith asegura que cuando se usa en relación con los actos del hombre *taah* siempre indica un andar errante deliberado y no accidental—pecado que es consciente y deliberado. Aunque uno *puede* vagar sin darse cuenta, también puede hacerlo por escogimiento. La idea total es que un hombre peca porque hace algo por lo que es responsable, sea que lo haga por escogimiento o por negligencia. “No hay pecado que sea en realidad un error inocente.”¹²

2. Un segundo grupo de metáforas para mal moral lo componen las palabras que denotan enemistad, rebelión o traición en una forma u otra. El pensamiento que lo subraya es que el desobedecer al rey hace del ciudadano su enemigo.

a. El término más común, de aquí que el más importante de este grupo, es *pesha* (nombre que se usa 130 veces) y *pasha* (el verbo usado 41 veces). El nombre se traduce generalmente en “trasgresión,” pero la raíz significa “rebelión.” El término ocurre unas cuantas veces en conexión con la rebelión en contra de un rey humano, pero generalmente se habla de rebelión en contra de Dios.

Ludwig Kohler dice que *pesha* es “el término más profundo que el Antiguo Testamento tiene para pecado.” Dice que se demuestra con toda claridad que

esencialmente y en último análisis, en la revelación del Antiguo Testamento el pecado no es la violación de mandamientos y prohibiciones objetivas, ni tampoco las iniquidades de los hombres lo que demuestran su locura (1 Cr. 21:8) y perversidad. *Pecado es la rebeldía de la voluntad humana en contra de la voluntad divina*: los hombres son *theostugeis* (odiadores de Dios), Romanos 1: 30.¹³

Oehler, de la misma manera, asegura que en el uso de *pesha* “siempre se implican el *designio* y el *propósito definido*.”¹⁴

b. *Marah* y *marad* son otros términos de este tipo (rebelión, pero más exactamente terquedad—derivados de verbos que significan “ser refractario, contencioso”—Job 24:13; Sal. 5:10; 78:8; 105:28); *sarar* (reacio, terco, retrógrado, “hacerse a un lado, apostasía, defección”—Sal. 78:8; Is. 1:4-5; 31:6-7); *maal* (traición, generalmente en contra de Dios) y *bagad* (traición, usualmente en contra del hombre pero con la implicación de que el tratar traidoramente con los hombres es ser culpable de traición en contra de Dios); y *chamas* (“violación de conducta honorable y correcta por parte del ciudadano”¹⁵—traducido en varias formas como “violencia,” “equivoco,” “injusticia,” o “cruel, falso, no correcto”).

3. Un tercer grupo, aunque menor, de metáforas para mal incluye:

a. *Aven*, literalmente “dificultad,” pero usado casi siempre en un sentido moral y traducido más frecuentemente en “iniquidad.” Su idea principal es que el pecado del hombre inevitablemente acarrea dificultades sobre él (Sal. 5:5; 6:8; típicos de los muchos usos de “obradores de *aven*”).

b. *Beli-ya 'al*, un nombre compuesto que significa “el no valer nada” o “desorden.” Se usó posteriormente como nombre propio, transliterado en Belial (ver “hijos de *beli-ya 'al*,” Jue. 19:22, “compañeros inmundos”).

c. *Shiqqutz* y *to'ebah*, sinónimos que significan “lo que le provoca a uno náuseas,” de allí “abominación.” Estas palabras se usan generalmente para describir la idolatría y las prácticas que le acompañan como abominación para Dios.

C. Opuestos Morales

Finalmente, hay un grupo de términos en el Antiguo Testamento que expresan los opuestos morales de lo que el hombre debe ser.¹⁶

1. *Chalel*, de la raíz “aflojar, librar,” lo opuesto de santidad. Se traduce mejor en “profanar,” aunque algunas versiones con frecuencia traducen en “hacer inmundo” o “ensuciar.” *Chalel*, que con frecuencia se halla en la literatura sacerdotal, está casi en la línea que divide lo ritual y lo ético. “El nombre de Dios puede hacerse inmundo tanto por corrupción de culto como por corrupción ética.”¹⁷

2. *Tamé*, “suciedad,” es lo opuesto de pureza, y también se usa mucho en los pasajes rituales. La traducción usual es “inmundo.” En este caso también, hay muy poca diferencia entre las ofensas rituales y las éticas. Un templo puede ser inmundo debido a que los que adoran allí son inmundos moral y ritualmente (Lv. 16:16). Dios purificará a Israel de su inmundicia y de sus ídolos (Ez. 36:25-29).

3. Los vocablos hebreos que se traducen en “locura” e “insensatez” son *kesil*, *'evil*, *nabal*, y *sakal*. Juntos, representan lo opuesto de sabiduría. Junto con *pethi*, y traduciéndose todos en “locura” e “insensatez,” ocurren más de 100 veces en Proverbios solamente. El *pethi* es el insensato que “puede ser enseñado.” El término significa “simple” y se deriva de “abierto.” El *pethi* no ha determinado su criterio en contra de la sabiduría.¹⁸ *Kesil* y *'evil* proceden de las raíces que tienen significado análogo, “estar grueso u obeso” en el sentido negativo de duro de cabeza o encallecido. Es el *nabal* quien dice en su corazón “No hay Dios” (Sal. 14: 1).¹⁹ “Para los hebreos ‘sabiduría’ e ‘insensatez’ no son un mero conocimiento o ignorancia. Describen dos maneras de escoger cómo vivir.”²⁰ La misma verdad se expresa a través del Nuevo Testamento, por ejemplo en Mateo 25:1-13.

4. Hay otro grupo de sinónimos que se recapitula en el término *bosheth*, “vergüenza,” lo opuesto de gloria. Vergüenza es el sentimiento que un hombre debe tener cuando peca, pero que bien puede no tener (Jer. 6:15). *Bosheth* puede usarse para el desprecio que una opinión pública sana demuestra en contra de los que pecan sin sentido de vergüenza. Así que, “se avergonzarán... mis enemigos” o “serán avergonzados” son frases usadas con frecuencia (Sal. 6:10; 25:3; 31:17; 35:26; *passim*; y Sal. 44:7; 53:5; 119:21; Pr. 25:10).

Ryder Smith declara en forma de condensación general: “De esta larga discusión pueden deducirse tres conclusiones generales,— que fundamentalmente, ‘pecar’ es desobedecer a Dios; que, aunque la ‘desobediencia’ incluye tanto ideas positivas

como negativas, el énfasis está en el rechazo positivo y no en la omisión negativa; y que este rechazo puede tomar múltiples formas.”²¹

II. PECADO EN EL CARÁCTER

Como característico de la mente hebrea, el Antiguo Testamento generalmente habla de pecado en términos de actos o acciones, usando verbos en forma activa. De esta discusión, sin embargo, resalta el reconocimiento de que el problema de la separación del hombre de Dios es más que el mero asunto de lo que él hace. Es cuestión de lo que él es—la pecaminosidad de su carácter. Desde la historia de la Caída, la pecaminosidad o depravación de la raza, se reconoce con claridad. Schultz dice que el término “pecado” no se limita a los actos individuales, sino que se considera una predisposición heredada como parte de la naturaleza humana caída.²²

A. En los Salmos

En los Salmos se describe que el pecado es interno (especialmente 32; 51; 130; y 143) “con tal penetración, que se han descrito justamente como ‘paulinos’.”²³

Principalmente en el Salmo 51 tenemos la amonestación en favor de un cambio de corazón. “En este salmo el Antiguo Testamento, al fin, dice toda la verdad acerca del pecado.”²⁴ La oración en busca del perdón se mezcla con el lamento por una limpieza más profunda. “Lávame más y más de mi maldad, Y límpiame de mi pecado... He aquí, en maldad he sido formado, Y en pecado me concibió mi madre. He aquí, tú amas la verdad en lo íntimo, Y en lo secreto me has hecho comprender sabiduría. Purifícame con hisopo, y seré limpio; Lávame, y seré más blanco que la nieve... Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí. No me echés de delante de ti, Y no quites de mí tu santo Espíritu” (vrs. 2, 5-7, 10-11).

El sitio de la pecaminosidad del hombre no es el cuerpo físico. No es la debilidad de la carne en contraste con el espíritu. No es la reproducción sexual, aunque Salmos 51:5 la encuentra allí desde el momento de la concepción. Es, como Otto Baab lo ha notado, “en la mente y voluntad del hombre, que se ha corrompido por el orgullo y la arrogancia humana. Esta voluntad es el espíritu de apostasía y desafío aborrecido por los profetas; es la rebelión no resignada del hombre que ha sentido el sabor del poder y para quien el reconocimiento de un poder más elevado es completamente repugnante.”²⁵

B. Términos Específicos

El mayor interés del Antiguo Testamento con el problema del pecado tiene que ver con los actos externos. Hay, sin embargo, un buen número de conceptos que tratan específicamente con la naturaleza intrínseca que gobierna o cuando menos condiciona la conducta del hombre.

Las primeras indicaciones del “pecado original,” o pecaminosidad del carácter del hombre, se dan en términos sencillos. La imagen de Dios fue modificada para que fuera en algún sentido también la imagen de Adán (Gn. 5:1, 3). *Ha rayetser*, la tendencia al mal desde los primeros años del hombre, se hace notar en Génesis 6:5 y 8:21.²⁶

Así como se desarrolló un vocabulario más extenso para describir los actos pecaminosos, se usaron algunos términos significativos posteriormente para definir la pecaminosidad como una disposición permanente en la condición humana. Los más importantes son:

1. *Avah*, “perversidad,” lo torcido o distorsión de la naturaleza se lamenta en 1 Samuel 20:30; 2 Samuel 19:19; Isaías 19:14; Lamentaciones 3:9. “Según su sabiduría es alabado el hombre; Mas el perverso de corazón será menospreciado” (Pr. 12:8). “Voz fue oída sobre las alturas, llanto de los ruegos de los hijos de Israel; porque han torcido su camino, de Jehová su Dios se han olvidado” (Jer. 3:21). Aunque no se dice de dónde vino esta perversión, von Rad nota que “tiene su raíz en una disposición maligna.”²⁷

2. *Sheriruth*, “terquedad” (“imaginación” en otras versiones), es interés especial de los profetas. Particularmente Jeremías recalca esto como la razón de la delincuencia de su nación: “En aquel tiempo llamarán a Jerusalén: Trono de Jehová, y todas las naciones vendrán a ella en el nombre de Jehová en Jerusalén; ni andarán más tras la dureza de su malvado corazón” (3:17); “Y no oyeron ni inclinaron su oído; antes caminaron en sus propios consejos, en la dureza de su corazón malvado, y fueron hacia atrás y no hacia adelante” (7:24; ver también 9:14; 11:8; 13:10; 16:12; *passim*. *Sarar*, un vocablo con un significado un tanto similar, se usa en Dt. 21:18, 20; Sal. 78:8; Pr. 7:11).

3. *Machashebeth* en el sentido de “propósito maligno” implica también la condición pecaminosa del corazón. Una de las

seis cosas que Dios aborrece es “el corazón que maquina pensamientos inicuos” (Pr. 6:18). “Has visto toda su venganza, todos sus pensamientos contra mí” (Lm. 3:60). El mismo término se traduce en “pensamiento” (Gn. 6:5; Job 21:27; Sal. 56:5; 94:11; Pr. 15:26) y en “perverso designio” (Est. 9:25; Sal. 33:10; Jer. 18:12, 18) en la versión del 60—generalmente indicando claramente una disposición maligna.

4. *Iqqesh*. “perverso,” “torcido o doblado,” por lo general se traduce en “desobediente” o “intratable.” Habitualmente significa inclinado a la oposición o desobediencia. “Corazón perverso se apartará de mí; no conoceré al malvado” (Sal. 101:4); “Abominación son a Jehová los perversos de corazón; Mas los perfectos de camino le son agradables” (Pr. 11:20; ver Dt. 32:5; Sal. 18:26; Pr. 8:8; 17:20; 19:1; 22:5).

George Allen Turner recapitula diciendo: “Los muchos sinónimos para una disposición pecaminosa prueban el interés de la fuente así como los actos de pecado. Estas ideas son la base para la doctrina cristiana del ‘pecado original’ o depravación innata.”²⁸

C. El Problema del Sufrimiento

En la literatura de la Sabiduría del Antiguo Testamento, el problema de lo que se conoce como el “mal natural” se enfoca con claridad. El Antiguo Testamento, así como los filósofos de edad posterior, distinguen entre los males que el hombre hace (“mal moral”) y los males que sufre (“mal natural”). La cuestión del sufrimiento individual se vuelve crítico en la tensión que se sentía entre la doctrina de las recompensas que se encuentra en Deuteronomio, Proverbios y muchos de los Salmos—y el hecho innegable de que hombres buenos sufren (como en el Libro de Job y en algunos de los salmos de la Sabiduría).

El Antiguo Testamento reconoce que el mal natural resulta por causa de la existencia del mal moral. Este es al menos un significado de la “maldición” sobre la naturaleza a la que se alude en Génesis 3:17-19 y en Romanos 8:19-23.

El Antiguo Testamento reconoce también que el mal natural de algún individuo (lo que él sufre) puede causarse por el mal moral de otro (lo que él hace). Esto se refleja en los salmos de persecución y conflicto en casos como cuando las conquistas sedientas de sangre de Asiria vinieron a ser la ocasión del sufrimiento y castigo de Israel (Is. 10:5-7).²⁹

1. *El Sufrimiento del Justo*. La posición general de una gran parte de los Salmos, Proverbios, y el resto del Antiguo Testamento, ha llegado a llamarse “la doctrina de las recompensas.” Es la convicción de que el resultado normal de la bondad y la piedad son salud, felicidad, y prosperidad. El pecador y rebelde, por el otro lado, encuentra que su suerte es enfermedad y sufrimiento.

Los “salmos de contraste moral” tales como 1; 15; 34; 37; 52; etc., expresan, sin reservación alguna que el hombre que se deleita en la ley de Dios “Será como árbol plantado junto a corrientes de aguas, Que da su fruto en su tiempo, Y su hoja no cae; Y todo lo que hace, prosperará” (1:2-3). El piadoso “no resbalará jamás” (15:5). “... el bien y la misericordia (le) seguirán todos los días de (su) vida” (23:6). “El ángel de Jehová acampa alrededor de los que le temen, Y los defiende... nada falta a los que le temen. Los leoncillos necesitan, y tienen hambre; Pero los que buscan a Jehová no tendrán falta de ningún bien” (34:9-10). “Caerán a tu lado mil, Y diez mil a tu diestra; Mas a ti no llegará” (91:7).

En forma similar los valores prudenciales de Proverbios se refuerzan una y otra vez más con la promesa de prosperidad, riqueza, y todo lo que se entiende como felicidad humana (3:13-18; 4:18; 10: 2—22:16).

Por el otro lado, los malos son “como el tamo que arrebató el viento.” No resistirán; su camino perecerá (Sal. 1:4-6). Dios enviará calamidades, fuego y azufre, y un viento abrasador caerá sobre el maligno: esa será la “... porción del cáliz de ellos” (Sal. 11:6).

“El camino de los impíos es como la oscuridad; No saben en qué tropiezan” (Pr. 4:19). La forma característica de los 374 proverbios titulados “Los Proverbios de Salomón” (10: 1—22:16) es afirmar la felicidad y prosperidad del recto y a la vez la miseria y sufrimiento del malo. “El camino de los transgresores es duro” (13:15) es una declaración sinóptica que caracteriza al todo.

El Libro de Job se arregló y Salmos 37, 49, 73 y 94 se escribieron, precisamente en contra de una aplicación miope y superficial o no meditada de esta ortodoxia. Lo que tiende a ser cierto “al final de cuentas” en términos generales, bien puede fracasar trágicamente en casos individuales.

De la misma manera el Libro de Eclesiastés es un examen de la “doctrina de recompensas” desde un punto de vista opuesto. Job, y los Salmos arriba mencionados, dan una prueba a la doctrina de las recompensas desde el punto de vista de un

hombre recto que sufre cuando los malignos que le rodean gozan prosperidad. Eclesiastés, al menos en parte, examina la doctrina desde el punto de vista de un individuo quien desde sus primeros años fue cínico y entregado al placer y a los caminos del mundo—no obstante, era rico y tenía la facultad de vivir como él quisiera.

2. *Intento de Soluciones.* Debe decirse que el Antiguo Testamento no “resuelve” el problema del sufrimiento, y a la vez debe declararse que ofrece prácticamente toda solución de importancia concebida más tarde por la mente humana para este fin.

a. *En los Salmos.* El Salmo 37 nota que la prosperidad del maligno es tal que el recto se siente tentado a envidiarla. No obstante, tal prosperidad es temporal y pronto dará lugar a la miseria. El recto, por el otro lado, al final gozará su recompensa.

El Salmo 49 resuelve el problema de la disparidad de circunstancias externas y del carácter interior haciendo notar que la muerte da al traste con el sueño del maligno. El sabio, el insensato y el “necio” todos perecen y “dejan a otros sus riquezas” (v. 10). El recto, por el contrario, tiene la esperanza de que Dios redimirá su alma del poder de *Sheol*, el lugar de los muertos: “Porque él me tomará consigo” (v. 15).

Los Salmos 73 y 94 epitomizan la respuesta de Job. En el Salmo 73, el poeta confiesa su perplejidad respecto a la prosperidad, salud y aparente felicidad del maligno (vrs. 2-13). Su propio sufrimiento y privación están en contraste directo (vrs. 14-15). Encontró comprensión al entrar “en el santuario de Dios.” El maligno será traído a desolación. Pero el recto tendrá la seguridad de la presencia de Dios, dirección y gloria futura (vrs. 16-28). La misma nota se escucha en el Salmo 94.

b. *En el Libro de Job.* El Libro de Job, en el Antiguo Testamento, es clásico en el tratamiento con el problema que presenta el sufrimiento del piadoso. En tres ocasiones se expresa que Job era “perfecto y recto” (1:1, 8; 2:3), temeroso de Dios y apartado del mal. El trasfondo religioso del Libro de Job es el de la era patriarcal antes de la promulgación de la ley y el establecimiento del sacerdocio. Job es quien, como cabeza del “clan” ofrecía sacrificios y actuaba como sacerdote en una forma de adoración sencilla aceptable a Dios.

La lucha entre Dios y Satanás (o “el satanás,” el adversario) fue respecto a la lealtad para con Dios sin la prosperidad como recompensa. Job había sido fiel en su adoración, pero era muy rico y según todo concepto humano, era feliz. La cuestión era si serviría a Dios cuando no fuera en tal forma recompensado por su piedad. Despojado sucesivamente de su propiedad (1:13-17), de sus hijos (1:18-19), de su salud (2:7-8), y de la condolencia y apoyo de su esposa (2:9), Job todavía mantuvo su integridad y “no pecó... con sus labios” (2:10).

El poder dramático del Libro de Job se recalca por la naturaleza de la enfermedad de Job. Se concede generalmente que esta enfermedad era cierta forma de lepra, quizá elefantiasis—pero de cierto humanamente incurable y finalmente fatal. La prueba de Job aumentó con la visita de sus tres amigos y su insistente mención de la doctrina ortodoxa de las recompensas que Job mismo había sostenido.

Ni Job ni sus amigos conocían las causas de su sufrimiento. Los amigos dedujeron las conclusiones, obvias para ellos, pero no para Job—los sufrimientos de Job sin duda se deben a algún pecado secreto en su vida. Elifaz representaba la crema del misticismo judío (4:12-21). Bildad presentó el caso de la tradición (8:8-10), mientras que Zofar habló con el dogmatismo del “sentido común” (11:1-20). Eliú, descrito como un “joven airado” habló cuando sus mayores hubieron concluido. Agregó la idea de que el sufrimiento tenía valor como disciplina. Cuando haya alcanzado su propósito, el sufrimiento terminará (32:6—37:24). Ninguno de los “consoladores” fueron ayuda, y su complacencia barata irritó, antes que consoló (16:1-5).

La teofanía (aparición de Dios) en los capítulos 38 al 41, en realidad no contestó las preguntas que Job había enderezado con frecuencia. Más bien aseguró al sufriente la soberanía de Dios y su totalmente inclusiva sabiduría comparadas con la ignorancia y debilidad de lo mejor de los hombres. La reacción de Job consistió en afirmar su fe y sujeción a Dios—satisfecho de que antes lo había oído de oídas pero que ahora sus ojos habían visto al Señor (42:1-6). Job no encontró la respuesta; pero llegó a confiar más completamente en Quien da las respuestas. T. H. Robinson escribió:

Pero ¿qué del problema de Job? Dios no ha dicho palabra acerca de ello, y Job mismo está satisfecho de dejar el asunto sin mencionarlo después. Una vez más, la experiencia sobrepajante del contacto directo con Dios no ha dejado lugar para el problema. Dios, siendo lo que Job ha visto que es, debe tener una solución, y eso es suficiente. No es del todo importante que Job tenga respuesta a su pregunta; tampoco

importa que él pudiera comprender la respuesta si la tuviera. El ha estado ante la presencia directa de Dios, y esa experiencia no ha dejado lugar para nada más. El problema puede permanecer como un ejercicio intelectual, pero ya no más logrará tocar el corazón del sufriente ni repetir la tortura por la que Job ha pasado. El ha visto a Dios, y su alma nada más necesita.³⁰

En el epílogo (42:7-16), Job oró por sus amigos. Se le restauró el doble de la prosperidad de su vida anterior. Se le concedió igual número de hijos al que había perdido. Algunos han tenido dudas respecto a la propiedad del epílogo. Pero sirve para reivindicar la rectitud de Job en los términos únicos que pudieran ser significativos a sus contemporáneos. Para Job mismo, tal como Walther Eichrodt ha dicho, la integridad interna y la experiencia de una esperanza en la reivindicación final divina (19:23-27) eran de mayor valor que lo que pudieran haber sido la prosperidad externa y la felicidad.³¹

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, p. 1.

²*Ibid* p. 15; cf. von Rad, *OT Theology*, 1:263.

³*The Relevance of Apocalyptic*, segunda edición (Londres: Lutterworth Press, 1947), pp. 159-160.

⁴*Bible Doctrine of Sin*. Se sigue la clasificación de Smith, pero no necesariamente su análisis.

⁵Kohler, *OT Theology*, p. 171.

⁶Cf. Schultz, *OT Theology*, 2:281-291.

⁷*Ibid.*, p. 281 s.

⁸*Bible Doctrine of Sin*, p. 17.

⁹*OT Theology*, 2:306.

¹⁰*Theology of the OT*, p. 89.

¹¹*Bible Doctrine of Sin*, pp. 19-20.

¹²*Ibid.*, p. 20.

¹³*OT Theology*, p. 170.

¹⁴*Theology of the OT* p. 160. Cf. Davidson: “Este es el punto de vista en general del Antiguo Testamento: El pecado tiene referencia a Dios como Persona, no a su voluntad o a su ley como si fuera formulada externamente. Y ante tal punto de vista el término *pasha* constituye una definición más exacta de ello que *chata*, aunque éste también se usa comúnmente para referirse a pecar contra una persona” (*Theology of the OT*, p. 213).

¹⁵Schultz, *OT Theology*, 2:28.

¹⁶Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p. 22.

¹⁷Baab, *Theology of the OT*, p. 90.

¹⁸Paterson *Wisdom of Israel*, p. 64.

¹⁹*Ibid.*, p. 65; cf. Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 260.

²⁰Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p. 25.

²¹*Ibid.*, p. 28.

²²*OT Theology*, 2:292 ss.

²³Gelin, *Key Concepts of the OT*, p. 85.

²⁴Ryder Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, p. 62.

²⁵*Theology of the OT*, p. 110.

²⁶Cf. George Allen Turner, *The Vision Which Transforms* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1964), pp. 29-31.

²⁷*OT Theology*. 1:263.

²⁸*Vision Which Transforms*, p. 31.

²⁹Cf. Baab, *Theology of the OT*. p. 246.

³⁰*Job and His Friends* (Londres: SCM Press, Ltd.. 1954), pp. 123-124.

³¹Cf. la extensa discusión en *Man in the OT*, pp. 40-63.

Los Ángeles, Satanás, y la Vida Después de la Muerte

El drama de Job, tal como se consideró en el capítulo anterior, nos ayuda a captar el meollo de la enseñanza del Antiguo Testamento sobre dos temas adicionales: (1) la naturaleza de los ángeles, y (2) la vida después de la muerte.

I. LOS ÁNGELES

Los seres angelicales están presentes en el Antiguo Testamento desde el Jardín del Edén (Gn. 3:24) en adelante. Algunos eruditos han sostenido que la idea de ángeles como intermediarios entre Dios y los hombres se introdujo en el período postexílico. Pero Knight está enteramente correcto cuando dice que no hay evidencia en el Antiguo Testamento de que el concepto de los ángeles haya aparecido muy tarde. Aunque la literatura apócrifa multiplicó el número y rangos jerárquicos de los ángeles, “la concepción de que Dios pudiera estar representado en la tierra por un ángel es tan antigua como algunos de los existentes documentos literarios más antiguos que poseemos del Antiguo Testamento.”¹

A. El Significado del Término

El vocablo hebreo para “ángel” es *malak*. Significa “mensajero” así como la palabra griega *angelos* (traducida en “ángel”) en el Nuevo Testamento. *Malak* se usa 209 veces en el Antiguo Testamento. En la versión del Rey Santiago se traduce en “ángel” 111 veces y en “mensajero” 98 veces. A veces hay duda sobre si se habla de un ser sobrenatural o de un mensajero humano. Pero no hay duda de que los visitantes que llegaron a la tienda de Abraham (Gn. 18:2; 19:1), las figuras que aparecieron en la escalera de Jacob (Gn. 28:12), el “varón” que se encontró con Josué en la llanura cerca de Jericó (Jos. 5:13), y el “varón” que apareció a Gedeón (Jue. 6:11-12) y a los padres de Sansón (13:3) eran ángeles en el sentido completo de la palabra. Kohler escribió: “Se ven como hombres (no hay ángeles mujeres en el Antiguo Testamento) y carecen de alas, de otra manera no hubieran necesitado escalera.”²

Los ángeles son seres personales creados (Ex. 20:11; Sal. 148:2-5) traídos a existencia antes de la creación de la tierra (Job 38:7). Se dice que componen una hueste numerosa (1 R. 22:19; Sal. 68:17; 148:2; Dn. 7:9-10). Se conocen como *elohim* (“dioses,” “poderosos,” “seres sobrenaturales”) y *bene elohim* (“hijos de Dios”). Poderosos en fortaleza (Sal. 103:19-21), generalmente son invisibles a los humanos (2 R. 6:17).

En general, los ángeles representan en forma personal el cuidado de Dios para su pueblo. Dondequiera que aparecen, ejecutan alguna comisión divina. Son también agentes de Dios para castigo y destrucción (Gn. 19:1-22; 2 R. 19:35 y sus paralelos en Is. 37:36; Sal. 78:49). Por medio de ángeles vendrían manifestaciones especiales de lo divino y comunicaciones de Dios.

Hay, en el Antiguo Testamento, énfasis particular en “el ángel del Señor” comparado con “un ángel del Señor.” El primero aparece en los tratos de Dios con Abraham (ver Cap. 5). Muchos eruditos del Antiguo Testamento—incluyendo a Davidson, Schultz, Oehler, y Payne—consideran “el ángel del Señor” como una aparición preencarnada de la Segunda Persona de la Trinidad, el *Logos* de Juan 1:1-14. Davidson habla de “el ángel del Señor” como “Jehová totalmente manifiesto.”³ Schultz dice que el ángel del Señor está tan estrechamente identificado con su revelación como sería correcto pensar respecto a la Palabra preencarnada.⁴ En Malaquías 3:1, el “ángel del pacto” es claramente el Mesías que habría de venir. El ángel del Señor se distingue de Dios y sin embargo habla como Dios (ver Gn. 18:1-33; Ex. 3:2-6; Jue. 6:12-16).

B. Querubín y Serafín

Cherubim (el plural de *cherub*) son agentes de la manifestación personal de Dios en los asuntos terrenales. No son ángeles, sino figuras simbólicas que combinan “las más nobles cualidades del mundo creado,—un hombre representando el símbolo de la inteligencia, un león de soberanía, un buey de fuerza, y una águila de la rapidez.”⁵ El *seraphim* (plural de *seraph*) de Is. 6:2,6 parece ser una variación de *cherubim*. Las alas son parte esencial del simbolismo de *cherubim* y del *seraphim* (Ex. 25:18-20; 37:7-9; 1 R. 6:23-27; etc.).

II. SATÁN

Satán es una figura sobrenatural que aparece ocasionalmente en el Antiguo Testamento, aunque con menor indicación clara de origen y naturaleza que en el Nuevo Testamento. El nombre “satán” viene de una raíz que “expresa el acto de ponerse en contra.”⁶ Se usa en su forma verbal seis veces en el Antiguo Testamento y se traduce en “ser adversario de” o “resistir.” “Los que pagan mal por bien me son contrarios [lit., “se satán”], por seguir yo lo bueno” (Sal. 38:20). “Me mostró el sumo

sacerdote Josué, el cual estaba delante del ángel de Jehová, y Satán estaba a su mano derecha para acusarle [lit., “para satán-le”] (Zac. 3:1).

A. Uso en el Antiguo Testamento

La forma sustantiva *s-t-n* aparece en el Antiguo Testamento hebreo 26 veces. Siete veces se traduce en la versión del 60 como “adversario.” A los seres humanos se les llama “satanás”: “Ahora Jehová mi Dios me ha dado paz por todas partes; pues ni hay adversarios [heb. *satan*], ni mal que temer” (1 R. 5:4); “Sean avergonzados, perezcan los adversarios de mi alma; sean cubiertos de vergüenza y de confusión los que mi mal buscan” (Sal. 7 1:13). En una ocasión se dice que “el ángel del Señor” es *satanás* al errante Balaam: “Y la ira de Dios se encendió porque él iba; y el ángel de Jehová puso en el camino por adversario suyo [*satán*]... Y el ángel de Jehová le dijo: ¿Por qué has azotado tu asna estas tres veces? He aquí yo he salido para resistirte [lit., “a *satan*-arte”], porque tu camino es perverso delante de mí” (Nm. 22:22, 32).

B. Como Nombre Propio

El hebreo *s-t-n* se traduce en “Satán” 19 veces en la versión del 60 como nombre propio. La primera vez en 1 Crónicas 21:1, “Pero Satanás se levantó contra Israel, e incitó a David a que hiciese censo de Israel.” Satanás apareció “también” entre “los hijos de Dios” en Job 1:6-12 y 2:1-7.

Siendo que el hebreo *s-t-n* característicamente aparece en el original con el artículo definido “el Satanás”; siendo que “el satán” andaba en el cielo entre “los hijos de Dios”; y siendo que 1 Crónicas 21:1 atribuye un acto a “el satán” que 2 Samuel 24:1 atribuye al Señor, algunos eruditos conservadores han concluido que el Satán del Antiguo Testamento es todavía “un ángel de Dios, un ministro de Dios, un ser que tiene sólo la cantidad de poder que Dios le confía.”⁷ Probablemente sería mejor, sin embargo, aceptar la evidencia del Nuevo Testamento para aclarar la ambigüedad del Antiguo, y sostener que a través de las Escrituras, Satanás es el enemigo cósmico de Dios y de su pueblo—aunque originalmente fue uno de los ángeles creados. No hay mucho que decir, sin embargo, sobre cualquiera identificación literal de Satán con Lucifer en Isaías 14:4-23 donde el contexto indica claramente que se refería a Nabucodonosor o al rey de Tiro según se describe en Ezequiel 28:11-19.

El Nuevo Testamento provee garantía para identificar la serpiente de Génesis 3:1 con Satán (Jn. 8:44; 2 Co. 11:3, 14; Ap. 12:9; 20:2). El griego *diabolos*—de cuya contracción derivamos la palabra castellana “diablo”—se usa en la Septuaginta y en el Nuevo Testamento como equivalente del hebreo *s-t-n* en el Antiguo Testamento. “Belial” en el Antiguo Testamento y “Abaddon,” “Apollyon,” y “Beelzebub” en el Nuevo, son otros nombres usados para identificar esta maligna personificación del mal en el universo.

La Biblia dice poco acerca del origen de Satanás; pero no deja lugar a duda acerca de su fin. El, junto con los que le siguen, será echado al “lago de fuego y azufre” (Ap. 20:10; ver Mt. 25:41).

III. LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

La actitud del Antiguo Testamento hacia la muerte revela dos elementos. El primero es el reconocimiento de que la muerte es natural y que llega a todos los humanos. El segundo es la convicción de que la muerte humana es, en el mundo, una consecuencia del pecado.

La muerte es natural. Viene a todos los humanos. La Biblia es un libro de vida; es también un libro de muerte. La presencia del “de la guadaña” se puede ver dondequiera desde el Huerto del Edén en adelante.

Hay un pequeño indicio de que la muerte humana pudo no haber ocurrido si no hubiera sido que el virus del pecado penetró en la circulación sanguínea moral de la raza. El fin de la existencia terrenal del hombre pudiera haber sido como la de Enoc (Gn. 5:24). O virtualmente, hubiera sido posible una vida sin fin en una situación como la del Huerto del Edén con su accesibilidad al “árbol de la vida” (Gn. 2:9; 3:22). Pero como son las cosas, el cuerpo humano está destinado a volver al polvo de donde fue tomado. Toda vida terrenal termina en muerte.

Otto Baab señala la indiferencia general hacia la muerte por los escritores del Antiguo Testamento. Se informaba casi sin darle mucha importancia. Poco se medita acerca de su significado, al menos en los primeros escritos. La oposición a la muerte se nota en la forma de evitar la muerte de personas en particular y de prohibiciones legales en contra de quitar la vida humana por homicidio. Nunca se nota la tendencia a aprobar el suicidio, y éste es muy raro en el Antiguo Testamento. Por lo general, el hombre bíblico tenía un “sentido común,” una actitud sobre acabar con la vida terrenal.⁸ Jacob escribió: “Junto con el pueblo semítico como un todo, Israel comparte la creencia en el carácter fatal e inevitable de la muerte.”⁹

Hay una muerte regular cuando uno es “viejo y acabado de años.” “Morir la muerte del justo” es de desearse (Nm. 23:10). Lo que se teme es la muerte temprana, la que llega por sorpresa.¹⁰

A. Muerte Relacionada al Pecado

Junto con el reconocimiento de que el hombre es mortal porque es terreno, hay la convicción de que la muerte es “algo contrario a la esencia interna de la personalidad humana, un castigo; y dondequiera que esta personalidad ha alcanzado su ideal puro y perfecto, ha de concebirse al mismo tiempo que se ha elevado por sobre la muerte.”¹¹

La muerte humana es consecuencia del pecado. “El día que de él comiereis, moriréis” fue la advertencia de Dios a Adán y Eva en el Jardín (Gn. 2:17). La muerte puso su pesada mano sobre la raza entera como consecuencia del primer pecado. Vriezen escribió:

El hombre no quería vivir con Dios como su hijo, sino quería enfrentarse a Dios como su igual, y este pecado original le trajo la muerte. Pero el hombre mismo, hecho del polvo de la tierra, ya es mortal; el hecho de que él deba morir se debe al castigo del pecado infligido por Dios, pues esa es la razón por la que debió salir del jardín del Edén donde estaba el árbol de la vida. De aquí que San Pablo esté en lo correcto cuando dice que la paga del pecado es muerte.¹²

Algo de este aspecto de la muerte se ve en que el Antiguo Testamento nunca habla de la muerte como liberación de la esclavitud del cuerpo. Nunca se ve como la entrada a una existencia mejor. Sin embargo, ambas ideas eran aceptadas por los griegos y por otros pueblos antiguos como cosa natural.¹³

La relación entre el pecado y la muerte puede verse también en que del contacto con toda cosa muerta resultaba una inmundicia ritual (Nm. 5:2; 6:6,9). Por todo el Antiguo Testamento, la bondad se identifica con la vida— “la senda de vida,” la plenitud de la vida. El pecado y la insensatez, por el otro lado, conducen a la muerte.

B. Indicios de que Hay Vida Después de la Muerte

Aun cuando hay muy poca reflexión consciente sobre el significado de la muerte en el Antiguo Testamento, hay algunas indicaciones de vida después de la tumba.

Debe reconocerse que en el Antiguo Testamento no había una historia sobre la mañana de pascua. Nada hay que se compare con 1 Corintios 15. Fue Cristo quien “sacó a la luz la vida y la inmortalidad por el evangelio” (2 Ti. 1:10).

1. *Una Revelación Parcial.* Por el otro lado, no había “culto a los muertos” en Israel tal como el que florecía en Egipto y que llevó a la práctica de embalsamar el cuerpo para preservarlo de destrucción y construir pirámides como tumbas para los reyes. No obstante, era universal la convicción de que la muerte no significa el fin de la existencia. A. B. Davidson escribió:

La vida y la inmortalidad mencionadas en el evangelio se alcanzan por varios lados, en fragmentos, y muchas veces sólo por el brazo de la fe extendido y buscando asirse de ellos como de las formas brillantes del arco iris. En el Antiguo Testamento, la verdad no ha alcanzado todavía su unidad. Pero por todo él, se nota una base de esperanza o seguridad de que es el compañerismo espiritual que se goza con Dios. El argumento de nuestro Señor de que ‘Dios no es Dios de muertos, sino de vivos,’ es la expresión de todo el tenor del Antiguo Testamento sobre este gran asunto. El templo de la verdad no se ha preparado; quizá la idea no se haya concebido todavía en su proporción total. No obstante, por dondequiera trabajan los obreros empleados para prepararlo, y por todo su derredor descansan los productos exquisitos de su labor; aquí bien podemos ver alguno poniendo el fundamento, allá alguno tallando su capitel, y otro más allá arreglando una columna o dando brillo a una piedra angular, la mayoría trabajando solos, capaces sólo de tomar una idea de la pieza en que ellos trabajan, hasta que el maestro constructor venga, en cuya mente la idea total del templo encuentra su forma, y por cuyo mandato, cada pieza pequeña de trabajo se levanta y toma su lugar.¹⁴

Tales vistas así dadas no resultan de una filosofía que considera al hombre demasiado grande para morir, o una vida demasiado rica para terminar en la tumba. Lo que tenemos es la convicción de que una vida recta se centraliza en Dios. En alguna forma no vista claramente, pero bien esperada por la fe, se cree que Dios capacitará al hombre que anda con El, a trascender o “pasar de un salto” el *sheol* escapando así de su realidad triste y sombría. “Es Dios quien ofrece la vida que es digna de llamarse vida, tanto aquí como en el más allá, y él ofrece la vida porque se ofrece a sí mismo. Es porque el Dios permanente es la fuente de esa vida que la vida misma es permanente. Tal pensamiento está muy de acuerdo con lo que encontramos en algunos pasajes del Nuevo Testamento.”¹⁵ Hombres devotos en los tiempos del Antiguo Testamento “tenían vida con Dios, y ellos sentían que la inmortalidad estaba involucrada en su comunión con El.”¹⁶

2. *Desarrollo de Conceptos.* Fe en la vida para el individuo más allá de la muerte se fortalece más a medida que la luz de la revelación va aumentando y se aclara mejor. Las ideas primitivas sobre la inmortalidad estaban relacionadas a la continua existencia de la comunidad o la familia. Esta es la razón por la que morir sin prole se consideraba una calamidad. Mucho de la vida del Antiguo Testamento estaba íntimamente enlazada con la vida del clan o de la nación. A medida que se desarrollaba el sentido de responsabilidad individual y se veía más claramente, la esperanza de la supervivencia del individuo más allá de la muerte se volvía más clara e importante.¹⁷

No todos los eruditos están dispuestos a conceder mucho de lo que aquí se asegura.¹⁸ Pero a pesar de todas las vacilaciones e incertidumbres, encontramos evidencia potente para la fe en la supervivencia individual. Esto resulta especialmente cierto en los Salmos y en Job.

La conducta de David en la muerte de su hijo demuestra la conciencia de una comunidad de existencia más allá de la muerte. Mientras el niño vivía, su padre ayunaba y oraba. Cuando el niño murió, David dejó de suplicar. Cuando sus siervos le preguntaron porqué, él dijo: “Viviendo aun el niño, yo ayunaba y lloraba, diciendo: ¿Quién sabe si Dios tendrá compasión de mí, y vivirá el niño? Mas ahora que ha muerto, ¿para qué he de ayunar? ¿Podré yo hacerle volver? Yo voy a él, mas él no volverá a mí” (2 S. 12:22-23).

3 *En los Salmos.* Salmos 17:15, de un salmo titulado “oración de David,” dice: “En cuanto a mí, veré tu rostro en justicia; estaré satisfecho cuando despierte a tu semejanza.” Respondiendo a la contención de que el salmista tenía en mente sólo el despertar hacia un nuevo día del sueño de la noche, W. O. E. Oesterley escribió:

Es difícil comprender estas palabras en el sentido de despertar de un sueño natural; el salmista demuestra que está en constante comunión con Dios, y experimenta la constante cercanía de Dios; nunca espera separarse de Dios; ¿por qué entonces, habría de satisfacerse con la apariencia divina solamente, al despertar de su sueño natural?... no es de dudarse, por tanto, que el salmista esté aquí pensando en despertar del sueño de la muerte, y en esa forma exprese su creencia en la vida del más allá.¹⁹

En el Salmo 49 el poeta toca lo que siempre ha sido una de las razones principales para la creencia en la vida después de la tumba. Este es uno de los muchos salmos que tratan con el problema de la disparidad entre la rectitud y las recompensas. El Salmista escribe acerca de los malignos que prosperan en esta vida: “Como a rebaños que son conducidos a Seol, la muerte los pastoreará, y los rectos se enseñorearán de ellos por la mañana; se consumirá su buen parecer, y el Seol será su morada” (v. 14).

Como contraste, vemos la esperanza del justo: “Pero Dios redimirá mi vida del poder del Seol, porque él me tomará consigo” (v. 15). La justicia de Dios será reivindicada en el más allá. Fue esta clase de razonamiento que hizo que Immanuel Kant postulara la existencia de Dios, así como la libertad del hombre, y la inmortalidad del alma en su *Crítica de la Razón Práctica*. Un universo moral demanda eso al menos. H. H. Rowley escribió: “El malvado bien puede gozar buena fortuna aquí, pero las miserias del Seol es todo lo que él espera tener en el futuro; mientras que el recto bien pudiera tener aquí sufrimientos, pero tendrá alegría en el más allá, pues Dios lo tomará consigo.”²⁰

Rowley agregó: “C. F. Burney dice ‘Mientras más examino este salmo, más se refuerza en mí la convicción de que el escritor tenía en mente algo más que la mera recompensa temporal del justo durante su vida terrenal.’ Con este punto de vista me hallo en completo acuerdo.”²¹

El Salmo 73 se cita por Jacob como una de las dos “más adelantadas expresiones” de fe en una vida futura en el Antiguo

Testamento.²² Su esperanza se basa en la realidad de la comunión presente con Dios gozada por el Salmista:

*Me has guiado según tu consejo,
y después me recibirás en gloria.
¿A quién tengo yo en los cielos sino a ti?
Y fuera de ti nada deseo en la tierra.
Mi carne y mi corazón desfallecen;
Mas la roca de mi corazón y mi porción
es Dios para siempre (vrs. 24-26).*

Esto significa, según Oesterley, que “la unión con el Dios eterno e inmutable, no puede interrumpirse por la muerte. Así como en vida Dios está con su siervo en esta tierra, en el mundo venidero Dios estará con él. En la presencia de Dios hay vida.”²³

4. *En Job.* Como en los Salmos 49 y 73, la disparidad de recompensas y rectitud en esta vida hizo que también Job tuviera expresiones de fe en su vindicación en una vida después de la muerte. Aunque resulta muy difícil traducir poesía y hay problemas textuales en Job 19:25-27, Edmond Jacob está muy correcto en señalar que este pasaje es una de las dos “expresiones más avanzadas” de la creencia en la vida después de la muerte.²⁴

*Yo sé que mi Redentor vive,
y al fin se levantará sobre el polvo;
Y después de deshecha esta mi piel,
En mi carne [marginal desde mí] he de ver a Dios;
Al cual veré por mí mismo,
y mis ojos lo verán, y no otro.*

“Y no otro” se traduce expresivamente en el margen de la Versión Moderna, “y no como un extraño.”

Esta es la gran afirmación de fe de Job. En ella, alcanza un punto culminante. Tal como T. H. Robinson ha escrito: “No puede haber duda respecto al significado real del v. 27. La última cláusula contiene la palabra más concluyente y final en el lenguaje hebreo. ‘Desfallece,’ o ‘consumido,’ implica que una cosa ha cesado de existir absoluta e irrevocablemente. Sólo puede haber una interpretación que satisface este término: Job espera alguna experiencia que le vendrá después de que su cascarón físico se haya desintegrado completamente.”²⁵

La experiencia de Job es casi un epítome de la experiencia del hombre en el Antiguo Testamento. Robert Dentan escribió:

Israel tuvo primero que aprender el significado total de la vida con Dios en el mundo presente. Después, con el paso del tiempo, la idea de vida eterna resultó una consecuencia natural y casi inevitable. Pero aun entonces, el contenido esencial de la vida eterna nunca se convirtió meramente en la supervivencia de la identidad personal; para el hombre bíblico, vida eterna quiere decir una vida vivida en tan firme comunión con Dios que aun la muerte no puede destruirla.²⁶

C. La Naturaleza del Sheol

El término hebreo característico para el lugar de los muertos, tanto de los justos como de los malvados, es *sheol*. Quizá se derive de *shaal*, “ser hueco” (como el alemán *Hohle*, “una gruta,” es la fuente probable del inglés *hell*); o de *shul*, “un barranco o abismo.”

1. *Su uso en el Antiguo Testamento.* *Sheol* se usa 65 veces en el Antiguo Testamento. Algunas versiones traducen *sheolen* “tumba” o “sepulcro” 31 veces, “infierno” 31 veces y “hoyo” tres veces. La tendencia de algunas traducciones modernas es la de transliterar el término y usar “Seol.” Moffatt usa “muerte” o “tierra de muerte.”

Resulta razonablemente claro que *sheol* no significa “sepulcro” en el sentido de una tumba. La frase “reunido a los padres” se usa frecuentemente en tal forma como para indicar claramente una comunidad de existencia después de la muerte

que ningún sepulcro o tumba individual podría proveer.²⁷

El concepto *sheol* es también otra manera en el Antiguo Testamento, de expresar la convicción de que la muerte no termina la existencia personal.

Sheol está en las profundidades. Uno siempre “baja” al *sheol* (Nm. 16:30; Dt. 32:22; Sal. 63:9; Is. 14:15; Ez. 31:14; 32:18). Es un lugar de tinieblas y olvido (Job 10:21-22; Sal. 88:12). Es un lugar de silencio (Sal. 94:17), aunque en ocasiones bien puede haber comunicación entre los que están allí (Is. 14:4-12). Es como un monstruo insaciable y horrible (Pr. 30:15-16; Is. 5:14). Es la “tierra de donde no se vuelve más” (Job 7:9-10), una prisión con puertas de reja (Job 17:16; 38:16-17; Sal. 107:18), lo que hay que temer y evitar lo más posible (Sal. 28:1; 88:11; Ec. 9:10) —aunque en ciertos casos pueda ser preferible a la miseria extrema en esta vida (Job 3:17-19).²⁸

2. *Distinciones Morales en Sheol.* En la mayor parte del Antiguo Testamento, no se habla de distinciones morales en el *sheol*. La aparición de Samuel puede decirle al rey Saúl, quien está a punto de suicidarse, “Mañana estaréis conmigo, tú y tus hijos” en *sheol* (1 S. 28:19). *Sheol* no es un lugar ni de bendición ni de miseria punitiva. Es un estado de existencia mínima.²⁹ Es la condición de los muertos en contraste con lo que ellos conocieron en el reino de la luz y de la vida (Pr. 15:24; Ez. 26:20).

Sin embargo, en su punto más bajo el *sheol* era un abismo (Job 33:18; Sal. 28:1; 30:9; 40:2; Is. 14:15) que sugiere un concepto primitivo de estados diferentes en *sheol* análogos a la distinción entre *hades* y “el seno de Abraham” del Nuevo Testamento (Lc. 16:19-31). El concepto del gehenna-infierno lugar de castigo final para el que no se arrepiente, es una verdad del Nuevo Testamento antes que un hecho derivado del Antiguo Testamento.

A. B. Davidson ha argüido que el tenor del Antiguo Testamento es consistente con el punto de vista claramente presentado en el Nuevo Testamento de que el estado eterno es una extensión de la dicotomía moral del presente. Se admite, sin embargo, que el interés principal del Antiguo Testamento es sobre el justo antes que sobre el malvado. Muy poca indicación hay de una agravación de la miseria de los perdidos más allá de lo que es parte de estar en el *sheol*.³⁰ En el Antiguo Testamento, el castigo por el pecado es principalmente en esta vida. El castigo por el pecado en la vida futura es más sobre base de privación que de castigo positivo—aunque puede indicarse una excepción a este punto de vista general en el “desprecio eterno” (que en español se traduce “vergüenza perpetua”) (del hebreo, “un objeto de aversión, aborrecimiento”) al que algunos despiertan (Dn. 12:2).

D. Resurrección en el Antiguo Testamento

Aunque se observa que el cuerpo vuelve al polvo de donde fue tomado (Gn. 3:19; Ec. 12:7), tal disolución no es su destino final. “Tus muertos vivirán; sus cadáveres resucitarán. ¡Despertad y cantad moradores del polvo! porque tu rocío es cual rocío de hortalizas, y la tierra dará sus muertos” (Is. 26:19; ver 25:8). La palabra de Dios a su pueblo es “De la mano del Seol los redimiré, los libraré de la muerte. Oh muerte, yo seré tu muerte; y seré tu destrucción, oh Seol; la compasión será escondida de mi vista” (Os. 13:14). El apóstol Pablo comprendió este indicio del poder de Dios sobre la muerte, de estar relacionada a la resurrección (1 Co. 15:51-57). Hay un elemento de poesía y expresión metafórica muy cierto en estos pasajes. No obstante, hay en ellos, la idea de resurrección en un sentido literal.

Cierto que la resurrección en el “valle de los huesos secos” de Ezequiel (37:1-14) implica una resurrección nacional y espiritual. Pero ese pasaje quedaría sin significado si no hubiera el concepto de resurrección del cuerpo. Daniel 12:2-3 anticipa la enseñanza del Nuevo Testamento: “Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua. Los entendidos resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas a perpetua eternidad.”

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹*Christian Theology of the OT*, pp. 74-75.

²*OT Theology*, p. 158.

³*Theology of the OT*. pp. 291-300.

⁴*OT Theology*. 2:214-237.

⁵*Ibid.*, p. 236; cf. Éxodo 25:20; Ezequiel 10:1-22.

⁶Jacob, *Theology of the OT*, p. 70.

⁷H. L. Ellison, "I and II Chronicles", *NBC*, p. 349.

⁸*Theology of the OT*, pp. 198-204.

⁹*Theology of the OT*, p. 299.

¹⁰Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 203.

¹¹Schultz, *OT Theology*, 2:313.

¹²*Outline of OT Theology*, p. 204.

¹³Jacob, *Theology of the OT*, p. 299.

¹⁴*Theology of the OT*, p. 532.

¹⁵Rowley, *Faith of Israel*, p. 175.

¹⁶Davidson, *Theology of the OT*, p. 417.

¹⁷*Ibid.*, p. 244.

¹⁸Cf. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 9 y las notas de pie 112-113, donde se niega la creencia del Antiguo Testamento sobre la vida después de la muerte.

¹⁹*The Psalms* (Londres: S. P. C. K., 1953), p. 90.

²⁰*Faith of Israel*, p. 171.

²¹*Ibid*

²²*Theology of the OT*, p. 308.

²³*Psalms*, p. 91.

²⁴*Theology of the OT*, p. 308.

²⁵*Job and His Friends*, p. 103.

²⁶*Design of the Scriptures*, p. 174.

²⁷Cf. Schultz, *OT Theology*, 2:322-332.

²⁸Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 7 1-72.

²⁹Cf Davidson, *Theology of the OT*, pp. 425-432.

³⁰*Theology of the OT*, p. 530-531.

La Visión Profética

9

El Dios de los Profetas

Según el arreglo de los libros en nuestra Biblia castellana, la tercera división principal del Antiguo Testamento se dedica a los profetas. Estos son “los profetas posteriores” del canon judío con la adición de Lamentaciones y Daniel. El arreglo en la Biblia judía coloca a los profetas, “Primeros” y “Posteriores,” junto al Torah. Pone los Escritos—los libros poéticos y de la sabiduría además de Ruth, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías y 1 y 2 Crónicas— en último lugar. Sin embargo, en el arreglo más amplio de la Biblia como un todo, hay razón para considerar los profetas como una piedra angular importante en el arco que se extiende para incluir las centurias que pasaron hasta el Nuevo Testamento.

I. LA NATURALEZA DEL OFICIO PROFÉTICO

A riesgo de simplificar demasiado, puede decirse que hay tres grandes fases en la historia del Antiguo Testamento caracterizadas por la preeminencia de patriarcas, sacerdotes, y profetas, respectivamente. Los patriarcas no sólo eran gobernantes tribales; en la línea de elección que se extiende desde Seth hasta Jacob eran también jefes religiosos de sus grupos o clanes. Llevaban a cabo la función de sacrificio más tarde delegado a los sacerdotes. Representaban delante de Dios a sus familias y transmitían la “bendición” que normalmente pertenecía al varón de mayor edad—aunque en instancias notables, esta regla de “primogenitura” podía dejarse sin efecto (Gn. 25:23; 48:13-20). Las visitaciones divinas en la era anterior a Moisés casi siempre se hacían a los patriarcas.

Con la promulgación de la Ley en el Sinaí, la función sacerdotal de patriarca pasó a la tribu de Leví—y en particular a la familia de Aarón en el linaje de Kogath. El linaje sacerdotal, así como el patriarcal era hereditario. Como cualquiera otra orden hereditaria, tenía la tendencia de ser corrompida. Aunque los sacerdotes retuvieron su función institucional y conservadora en los tiempos del Nuevo Testamento, la verdadera dirección moral y espiritual de la nación en el período del reino pasó a los profetas.

A. La Importancia de los Profetas

En la superficie, la importancia de los profetas en la historia bíblica es aparente. Lo que los apóstoles son en el Nuevo Testamento, los profetas lo eran en el Antiguo. Fueron los profetas los responsables de la creación y preservación de muchos de los libros del Antiguo Testamento. Aunque Abraham fue la primera persona identificada con el término “profeta” (Gn. 20:7), Moisés, el legislador, se consideraba como el prototipo de todos los profetas que habrían de seguir y el antetipo del Profeta-Mesías que habría de venir (Dt. 18:15-18; 34:10). Samuel, el último de los jueces, es también el primero en un orden profético reconocido como un elemento distinto en la vida religiosa hebrea.

La importancia de los profetas como los archivistas de historia sagrada se ve en el título aplicado en el canon judío a lo que describiríamos como típicamente libros históricos, a saber, “Los Primeros Profetas” (Jos., Jue., 1 y 2 S., y 1 y 2 R.). Eric Sauer condensó el alcance de la obra del profeta en forma de bosquejo:

En tres esferas principales la profecía completa en detalle el cumplimiento de su llamado.

- i. Iluminación del pasado, especialmente como escrito histórico;
- ii. Juicio del presente, especialmente como admonición y llamado al arrepentimiento;
- iii. Predicción del futuro, especialmente como precaución y consuelo, a saber,
 - (1) castigo sobre Israel;
 - (2) castigo sobre las naciones del mundo;
 - (3) la conversión de Israel;

- (4) la conversión de las naciones del mundo;
- (5) el Mesías y su reinado.¹

B. Términos Descriptivos

Se usan dos conceptos básicos hebreos para describir la naturaleza del oficio profético. El primero, expresado en los sinónimos *roeh* y *chozeh*, tenía que ver con la visión del profeta. Tanto *roeh* como *chozeh* se derivan de términos que significan “ver, notar, fijar la vista, percibir, contemplar o tener visiones de.” La declaración, “... al que hoy se llama profeta, entonces se le llamaba vidente” (1 S. 9:9) indica que el término *roeh* (vidente) era un término usado en el principio, pero que posteriormente perdió su uso común, y por tanto necesita explicarse. El profeta era uno que vio, y el mensaje del profeta con frecuencia recibía el nombre de “visión” (1 S. 3:1; Pr. 29: 18; Is. 1:1; Lm. 2:9; Abd. 1; Nah. 1:1; Hab. 2:2-3).

El segundo concepto es por lo regular el más común. La palabra posterior en más uso para profeta era *nabi*. El *roeh* o *chozeh* era uno que ve. El *nabi* era uno que habla. Un *nabi* era “uno que anuncia,” o más exactamente, “uno que habla por otro.” Por cuanto Moisés era “tardo en su habla,” su hermano Aarón fue enviado para ser la boca de Moisés o *nabi*, su “profeta”: Aarón “hablará por ti al pueblo; él te será a ti en lugar de boca, y tú serás para él en lugar de Dios... Jehová dijo a Moisés; Mira, yo te he constituido Dios para Faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta” (Ex. 4:16; 7:1).

La distinción entre el profeta falso y el verdadero era que el verdadero profeta hablaba lo que Dios le daba que hablara; el falso profeta hablaba de su propia imaginación: “El profeta que tuviere la presunción de hablar palabra en mi nombre, a quien yo no le haya mandado hablar, o que hablare en nombre de dioses ajenos, el tal profeta morirá. Y si dijeres en tu corazón: ¿Cómo conoceremos la palabra que Jehová no ha hablado?; si el profeta hablare en nombre de Jehová, y no se cumpliere lo que dijo, ni aconteciere, es palabra que Jehová no ha hablado; con presunción la habló el tal profeta; no tengas temor de él” (Dt. 18:20-22; ver 1 R. 22:6-28; Is. 9:15; Jer. 6:13; 8:10; 28:15-17; *passim*).

El hablar la palabra del Señor con frecuencia incluía predicción, el profetizar el futuro. Con mayor frecuencia quería decir proclamación, “decir de antemano” un mensaje de parte de Dios.

A Jeremías se le aseguró que Dios pondría sus palabras en la boca del profeta (Jer. 1:9). Al profeta se le dio el privilegio de aparecer ante el concilio de Dios (Jer. 23:18, 22; Am. 3:7). Su función consistía en impartir la palabra de Dios al pueblo, hablarles en nombre de su Dios. Su prefacio típico era “Así dijo el Señor.”

C. La Inspiración del Profeta

El profeta recibía la palabra por inspiración divina, pero la comunicaba a través de su propia personalidad. La comunicación, por tanto, llevaba la marca de la personalidad del profeta así como las credenciales de su autor divino.² Los profetas eran “varones que conocían la intimidad del compañerismo con Dios a quienes algo de su espíritu se les había dado, varones que veían el mundo a la luz de lo que ellos habían visto en el seno de Dios, hombres que hablaban porque tenían que hacerlo, y no porque querían hacerlo, sobre los cuales había descansado el constreñimiento de Dios, y quienes trasmitían una palabra no sólo relevante a las necesidades de la hora sino de importancia permanente para los humanos.”³ Eric Sauer escribió:

La profecía del Antiguo Testamento no es sólo una línea aérea que no toca el suelo. Más bien, en muchos puntos, hay una alusión a eventos y personas del presente de entonces o del futuro cercano. Desde una situación definida los profetas hablan a los hombres en una situación definida. Con frecuencia captan de su medio ambiente las formas y colores para la presentación de su mensaje. Todo está históricamente condicionado y a la vez interpenetrado con la eternidad. Todo es a la vez humano que divino, temporal y super-temporal.⁴

Kohler usa el término “carismático” para describir el oficio de profeta. El profeta, a diferencia del sacerdote, no fue nacido en el oficio. Fue llamado a esta ocupación y especialmente capacitado con el Espíritu del Señor para llevar a cabo sus propósitos. Su experiencia de lo divino nunca era por causa de su propio gozo místico. Era siempre en favor del servicio de Dios para la salvación de su pueblo.⁵

Como el mensajero del Señor, el profeta transmitía el mensaje en la forma en que lo recibía. Cuando Dios hablaba en primera persona, el profeta entregaba su mensaje en primera persona. Tal como Vriezen ha notado, esto no quiere decir que el profeta se identificara con Dios, un punto de vista que muchos han favorecido. El “oráculo”—el mensaje en primera persona

hablado directamente como venido del Señor—se da así porque el profeta es “un fiel siervo y mensajero de Dios.”⁶

La misión de los profetas era presentar una comprensión de la voluntad de Dios tal como se aplica a la vida toda. Los profetas eran enemigos acérrimos de la piedad en claustro, una religión limitada al ritual del Templo. La política, el comercio, la justicia y los tratos diarios del hombre con el hombre todos se traían bajo el juicio de Dios.

Generalmente, los profetas predicaban contrario al modo de sentir popular. Cuando todo iba bien y en tiempos de optimismo universal, los profetas eran heraldos de castigo y maldición. Pero cuando venía el juicio y el modo de sentir de la nación era de desconsuelo, los profetas hablaban acerca de un futuro glorioso. “Su mensaje se convertía en un mensaje de esperanza y estímulo evangélicos.”⁷

Los profetas eran los proponentes de la religión personal. “Lo que elevaba la relación individual divino-humana a un nuevo nivel, haciéndola una realidad completa y viviente, era la manera en que los profetas llevaban a su conclusión lógica la creencia de que *las relaciones del hombre con Dios eran explícitamente personales en carácter.*”⁸

II. LA VISIÓN PROFÉTICA DE DIOS

En ningún sentido pensaban los profetas que eran innovadores. Eran hombres inspirados con una visión del Dios de Abraham, Isaac, y Jacob. Veían que su tarea era la de hacer volver al pueblo a la fe que estaban demasiado inclinados a dejar. No obstante, los profetas ensanchaban inmensurablemente la revelación de Dios de sí mismo que se había dado anteriormente. Continuando desde la fundación de los actos poderosos de Dios en la historia de Israel y en las intuiciones de poetas y hombres sabios, los profetas enriquecieron y profundizaron la comprensión del hombre del Antiguo Testamento respecto a su Señor divino.

Los profetas no hablan de los “atributos” de Dios como lo haría un teólogo sistemático. Los nombres abstractos casi no existen en el hebreo bíblico. Al contrario, el Antiguo Testamento abunda en verbos y participios activos cuando habla Dios. No sólo son términos como “omnipresencia,” “omnisciencia,” e “inmutabilidad” desconocidos en el lenguaje del Antiguo Testamento, sino que las ideas mismas son extrañas al pensamiento hebreo. En su lugar, hay descripciones respecto a Dios ricas y de significado.⁹

A. “No Otro Dios”

Confrontados con la idolatría de su propio pueblo y el paganismo de sus vecinos, los profetas insistieron incansablemente como lo habían hecho los que los habían precedido en que “Jehová es Dios” (Dt. 4:35; 6:4; 32:39; Sal. 86:10) y “ni hay Dios fuera de ti” (2 S. 7:22; 2 R. 19:15).

*Así dice Jehová Rey de Israel,
y su Redentor, Jehová de los ejércitos:
“Yo soy el primero, y yo soy el postrero,
y fuera de mí no hay Dios.
¿Y quién proclamará lo venidero, lo declarará y lo pondrá en orden delante de mí,
como hago yo desde que establecí el pueblo antiguo?
Anúncienles lo que viene, y lo que está por venir. No temáis, no os amedrentéis;
¿No te lo hice oír desde la antigüedad, y te lo dije?
Luego vosotros sois mis testigos.
No hay Dios sino yo.
No hay Fuerte; no conozco ninguno”*

(Is. 44:6-8; ver 45:5, 21-22; Jer. 2:5, 11; *passim*).

Aquí, como en otros casos, los profetas no eran innovadores. El suponer que fueron los creadores del monoteísmo de Israel es equivocar el significado del Antiguo Testamento. En ninguna parte introducen ellos la idea de un verdadero Dios como cosa nueva. Dondequiera demandaban simplemente “que la gente se adhiriera a Yahweh, cuya voluntad ya les era conocida.”¹⁰

La aserción “no hay otro Dios” que el Dios de Israel (Is. 45:21) contradice el politeísmo, la creencia en dos deidades eternalmente antagonistas, el “dios de luz” y el “dios de tinieblas.” El Satán del Antiguo Testamento, aunque era un espíritu personal real y maligno y con gran poder, era aún así, una criatura del solo Dios y sujeto a las limitaciones de la voluntad de

este Dios. Ni tampoco hay un vestigio en el Antiguo Testamento de la desintegración de la deidad en principios masculinos y femeninos como se notaban en otras religiones semíticas. El Señor Dios no necesitaba el ser complementado en ninguna forma. El lenguaje hebreo no tiene la palabra “diosa.”¹¹

B. “El Dios Eterno”

Tan positivo como puede decirse en palabras, el Antiguo Testamento afirma que Dios es el Eterno, sin principio ni fin, trascendiendo las limitaciones de tiempo. La evidencia de esto no puede equivocarse. No hay una especie de “teogonía” en el Antiguo Testamento—no hay relato del “nacimiento” u origen de los dioses—tal como se encuentra en otras religiones antiguas. Dios no tiene principio ni tampoco tiene fin. El es “el primero y el último” (Is. 44:6), “el Alto y Sublime, el que habita la eternidad” (57:15).¹²

Que Dios es eterno, es un corolario necesario de la idea de la creación. La existencia del mundo en el tiempo es un indicio de la eternidad de Dios. Henry Ralston lo expresó sucintamente cuando dijo, “Si algo existe ahora, algo debió haber sido eterno.”¹³ Todo pensamiento acerca de los orígenes debe necesariamente principiar con lo no derivado y propiamente existente. Es concebible que algo no pudo haber venido de la nada.

Al Antiguo Testamento no se opone al materialismo sencillamente sobre la base de que la materia no puede ser eterna. El problema no es si hay algo o alguien eterno. La cuestión es qué tan adecuado es el concepto de lo eterno al explicar lo temporal. “Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios” (Sal. 90:2; ver 93:2; 102:24, 27; 106:48; Dt. 33:27; Is. 26:4, 33:14; Jer. 10:10). El es “el Dios eterno” (Is. 40:28).

C. Perfecto en Conocimiento e Infinito en Sabiduría

1. *Conocimiento de Dios.* Dios conoce todo, lo más recóndito del alma humana así como los eventos de sobre la tierra. “Porque Jehová escudriña los corazones de todos, y entiende todo intento de los pensamientos” (1 Cr. 28:9); “Y vino sobre mí el Espíritu de Jehová, y me dijo: Di: Así ha dicho Jehová: Así habéis hablado, oh casa de Israel, y las cosas que suben a vuestro espíritu, yo las he entendido” (Ez. 11:5; ver también 2 Cr. 16:9; Job 34:21-22; Pr. 15:3, 11; 24:11-12).

Dios es “perfecto en conocimiento” (Job 37:16). Las tinieblas y la luz son iguales para El (Sal. 139:1-6, 12; Dn. 2:22). Su entendimiento es infinito (Sal. 147:5). Fue el conocimiento de Dios de los pensamientos de los hombres y de sus intenciones lo que parecía ser lo más importante para los hombres de la Biblia. “Parecía hermoso que el Señor supiera todos los secretos del universo; pero era aún más hermoso que El pudiera ver hasta el interior del corazón humano y entender todos los pensamientos escondidos y los impulsos del hombre”¹⁴

Los escritores del Antiguo Testamento no especulan acerca del conocimiento previo de los eventos no determinados en el propósito de Dios. Pero sí afirman que el Señor conoce el futuro. “He aquí se cumplieron las cosas primeras, y yo anuncio cosas nuevas; antes que salgan a luz, yo os las haré notorias” (Is. 42:9); “Acordaos de las cosas pasadas desde los tiempos antiguos; porque yo soy Dios, y no hay otro Dios, y nada hay semejante a mí, que anuncio lo por venir desde el principio, y desde la antigüedad lo que aún no era hecho; que digo: ‘Mi consejo permanecerá, y haré todo lo que quiero’ (46: 9-10).

2. *Sabiduría de Dios.* La sabiduría de Dios es también alabada. “El que hizo la tierra con su poder, el que puso en orden el mundo con su saber, y extendió los cielos con su sabiduría” (Jer. 10:12). “Y Daniel habló y dijo: Sea bendito el nombre de Dios de siglos en siglos, porque suyos son el poder y la sabiduría... El da la sabiduría a los sabios, y la ciencia a los entendidos. El revela lo profundo y lo escondido; conoce lo que está en tinieblas, y con él mora la luz” (Dn. 2:20-22). La sabiduría se define como la combinación de conocimiento y benevolencia. Es la capacidad de escoger medios apropiados a sus fines. Es la disposición a usar correctamente el conocimiento.

La sabiduría de Dios se manifiesta en su poder para usar las fuerzas de la naturaleza a fin de que cumplan con su voluntad sin hacerlas menos naturales. Se ve en la habilidad de usar los pensamientos y acciones de los hombres sin hacerlos menos humanos. El asirio sirve como la vara de la ira de Dios (Is. 10:5) aunque él no se dé cuenta de ello (10:7) y al mismo tiempo que sigue la tendencia maligna de su propia naturaleza. “En su paciencia y longanimidad Dios usa los deseos y propósitos conflictivos de los hombres para llevar a cabo su voluntad, sin destruir la libertad humana o convertir al hombre en un mero títere en sus manos.”¹⁵ Dios es la Fuente de toda sabiduría (Job 28) y el hombre no puede comprender totalmente sus caminos (Is. 55:8-9).

D. El Señor es “Dios Todopoderoso”

El poder irresistible de Dios se afirma a través de todas las Escrituras. A Abraham, el Señor le dijo, “Yo soy el Dios Todopoderoso (*El Shaddai*): anda delante de mí y sé perfecto” (Gn. 17:1; 35:11). Lo que El quiere hacer, lo hace. “... yo soy Dios. Aun antes que hubiera día, yo era; y no hay quien de mi mano libre. Lo que hago yo, ¿quién lo estorbará?” (Is. 43:13). “Todos los habitantes de la tierra son considerados como nada; y él hace según su voluntad en el ejército del cielo, y en los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga su mano, y le diga: ‘¿Qué haces?’”(Dn. 4:35; ver Job 9: 10; Hab. 3:3-6).

La creación misma es la evidencia primaria del poder de Dios. “El que hizo la tierra con su poder, el que puso en orden el mundo con su saber, y extendió los cielos con su sabiduría; a su voz se produce muchedumbre de aguas en el cielo, y hace subir las nubes de lo postrero de la tierra; hace los relámpagos con la lluvia, y saca el viento de sus depósitos” (Jer. 10:12-13). “¡Oh Señor Jehová! he aquí que tú hiciste el cielo y la tierra con tu gran poder, y con tu brazo extendido, ni hay nada que sea difícil para ti” (32:17; ver Job 26:14).

Corrigiendo el mito de que el hombre bíblico fue atemorizado por la grandeza de la tierra, Eric Sauer escribió,

Lejos de ver en esta tierra pequeña ‘el mundo,’ constituyendo el centro matemático y punto principal de la creación entera, para la Biblia las naciones no son más que ‘una insignificancia,’ como un ‘grano de arena que queda en las balanzas’ (Is. 40:15); y para ella, las islas no son más que ‘menudo polvo,’ y toda la humanidad como ‘langostas’ (Is. 40:22). De hecho, el globo entero es para la Biblia sólo un ‘estrado’ del trono celestial (Mt. 5:35; Hch. 7:49). ‘El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies’ (Is. 66:1).¹⁶

El poder de Dios implica su soberanía sobre los hombres y las naciones. Todas las manifestaciones de su poder están dirigidas a fines morales (Sal. 50:21-22).¹⁷ Es el poder soberano de Dios lo que hace de la providencia y los milagros algo muy natural en el mundo bíblico. Dios nunca puede ser excluido de su creación. “En la fe de Israel Dios era muy real y personal para reducirse a la impotencia en su propio mundo, o considerarse como quien vigila perezosamente mientras los humanos labran su propio destino, y esta fe es integral a cualquiera fe digna en Dios.”¹⁸

E. El Señor Está en Todas Partes

Dios está presente dondequiera, no por ser difuso o extendido por todo el espacio, sino por su naturaleza esencial. “Los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener” (1 R. 8:27; 2 Cr. 6:18). Es imposible escapar su presencia. El Salmista escribió:

*¿A dónde me iré de tu Espíritu?
¿Y a dónde huiré de tu presencia?
Si subiere a los cielos, allí estás tú;
Y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás.
Si tomare las alas del alba
Y habitare en el extremo del mar,
Aun allí me guiará tu mano,
Y me asirá tu diestra.
Si dijere: “Ciertamente las tinieblas me encubrirán;”
Aún la noche resplandecerá alrededor de mí,
aun las tinieblas no encubren de ti,
Y la noche resplandece como el día;
lo mismo te son las tinieblas que la luz (Sal. 139:7-12; ver Amós 9:2-3).*

Los ojos de Dios están en todo lugar (Pr. 15:3). “El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies” (Is. 66:1). “¿Se ocultará alguno, dice Jehová, en escondrijos que yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra? (Jer. 23:24). Este lenguaje no pasa por alto las referencias a la “localización”—e.g., la presencia de Dios en su casa o en el cielo. Pero Dios está donde El actúa, y en vista de que todas las cosas son sostenidas por la palabra de su poder (He. 1:3), El está en todas partes.

Implicada en la presencia universal de Dios está su “incorporealidad” o “espiritualidad.” Dios no es una forma física, y carece de un “cuerpo.” Aunque le tocó al Señor Jesús asegurar sin ambage alguno que “Dios es Espíritu” (Jn. 4:24), el Antiguo

Testamento presenta evidencia substancial en esta dirección. Esto incluye (1) la “delocalización” de la adoración del Señor (Dt. 26:15; Jer. 7:12-14); (2) la prohibición de toda clase de representación del Señor (Dt. 4: 15-19); (3) el reconocimiento de “antropomorfismos” como símbolos y no literales (Nm. 23:19); (4) la trascendencia (Sal. 99:5) y la cercanía (Sal. 69:13; 73:23) de Dios; (5) el contraste entre la carne y el espíritu (Is. 31:3); y (6) la invisibilidad de Dios (Job 9:11). Toda esta evidencia requiere que entendamos las referencias al rostro, manos, voz, su andar, y su “imagen” divinos como lo que son—acomodamientos a las limitaciones de nuestra comprensión humana.¹⁹

F. El Señor es Digno de Confianza

Que el Señor no cambia (Job 23:13; Sal. 102:27; Mal. 3:6) significa que se puede depender de El y que es un Objeto digno de nuestra confianza continua. En relación a sus criaturas, viviendo bajo las formas de tiempo y del espacio, el Señor es un Dios viviente. Su acción en el mundo está condicionada por eventos históricos. Ezequías envió a Isaías para que orara en favor de la liberación de mano de los asirios— “Quizá oírás Jehová tu Dios las palabras del Rabsaces, al cual el rey de Asiria su señor envió para blasfemar al Dios vivo, y para vituperar con las palabras que oyó Jehová tu Dios; eleva, pues, oración tú por el remanente que aún ha quedado” (Is. 37:4).

Jeremías contrasta al Dios de Israel con los dioses de los paganos: “Mas Jehová es el Dios verdadero; El es Dios vivo y Rey eterno; a su ira tiembla la tierra, y las naciones no pueden sufrir su indignación” (Jer. 10:10; ver vrs. 1-16; Dt. 5:26; Jos. 3:10; 1 S. 17:26, 36; 2 R. 19:4, 16; Sal. 42:2; 84:2; Jer. 23:36; Dn. 6:26; Os. 1:10).

El ser de Dios no es inmutabilidad estática. Pero su carácter y sus propósitos son seguros. Por eso Isaías puede decir, “Confíad en Jehová perpetuamente, porque en Jehová el Señor está la (Roca) fortaleza de los siglos” (26:4).

Este es también el punto de frecuentes referencias a Dios como el Dios de “verdad”. Los vocablos hebreos usuales traducidos en “verdad” (*emunah*, *emeth*) significan “seguridad, estabilidad, fidelidad.” Cuando el Salmista dice, “Todas las sendas de Jehová son misericordia y verdad, para los que guardan su pacto y sus testimonios” (Sal. 25:10); cuando Isaías declara que el trono será afirmado en misericordia y que Dios “se sentará firmemente, en el tabernáculo de David [como uno] quien juzgue y busque el juicio, y apresure la justicia” (16:5); cuando Jeremías afirma que “Vive Jehová, en verdad, en juicio y en justicia” (4:2)—están declarando la dependabilidad y fidelidad de Dios (ver Sal. 96:13; 100:5). El es digno de la confianza y fe de su pueblo.

G. Rectitud y Justicia

La rectitud y la justicia de Dios se enseñan continuamente a través del Antiguo Testamento. “Proclamad, y hacedlos acercarse, y entren todos en consulta; ¿quién hizo oír esto desde el principio, y lo tiene dicho desde entonces, sino yo Jehová? Y no hay más Dios que yo; Dios justo y Salvador; ningún otro fuera de mí” (Is. 45:21). “Jehová en medio de ella es justo, no hará iniquidad; de mañana sacará a luz su juicio, nunca faltará; pero el perverso no conoce la vergüenza” (Sof. 3:5; ver también Gn. 18:25; Dt. 32:4; Job 8:3; 34:12; Sal. 89:14).

La justicia es esencial al gobierno divino del mundo. Es legislativa al prescribir lo que es recto, y judicial al aplicar la ley a la conducta humana, recompensando y castigando. En este último sentido, la justicia de Dios es imparcial—sin “acepción de personas”: “Sea, pues, con vosotros el temor de Jehová; mirad lo que hacéis, porque con Jehová vuestro Dios no hay injusticia, ni acepción de personas, ni admisión de cohecho” (2 Cr. 19:7; ver Pr. 24:23; 28:2 1).

La rectitud y la justicia de Dios están más interesadas en la vindicación de los oprimidos antes que en la retribución del opresor. Claro que la idea de castigo por lo malo no está ausente. Pero tal como Jacob señala,

Nunca en el Antiguo Testamento aparece la justicia como distributiva en el sentido estricto del término. La justicia de Yahweh no es el tipo de la mujer vendada sosteniendo la balanza en su mano; la justicia de Yahweh extiende un brazo hacia el miserable que se encuentra tirado en el suelo a la vez que con la otra aparta a quien ha sido causa de su desgracia, y en esa forma su aspecto salvador, no excluye todo elemento distributivo.²⁰

H. Dios de Misericordia y Amor

La longanimidad y tiernas mercedes del Señor son un tema constante a través del Antiguo Testamento. “De las misericordias de Jehová hará memoria, de las alabanzas de Jehová, conforme a todo lo que Jehová nos ha dado, y de la grandeza

de sus beneficios hacia la casa de Israel, que les ha hecho según sus misericordias, y según la multitud de sus piedades” (Is. 63:7). “Mas alábase en esto el que se hubiere de alabar: en entenderme y conocerme, que yo soy Jehová, que hago misericordia, juicio y justicia en la tierra; porque estas cosas quiero, dice Jehová” (Jer. 9:24; ver Dt. 4:37; 7:7-8; 10:15; 23:5; *passim*).

Se ha sostenido que el Dios del Antiguo Testamento es un Dios de ira en tanto que el Señor del Nuevo Testamento es el Dios de amor. Tal contraste es falso bíblicamente. Ryder Smith escribió, “Resulta claro que no se dejó al Nuevo Testamento declarar que Dios *ama a los pecadores*. Su distinción es que demuestra *cuánto* los ama.”²¹

El sentido moderno de contradicción entre el amor y la ira de Dios no aparece en ninguna parte en la Biblia. Tal como veremos, el amor de Dios es el amor del Dios santo. Por el otro lado, como Emil Brunner ha comentado, “La Santidad que enseña la Biblia es la Santidad del Dios que es Amor, por tanto, la verdad de la Santidad de Dios se completa en el conocimiento de su Amor.”²²

Notando una cierta reticencia en las primeras porciones del Antiguo Testamento a hablar directamente acerca del amor de Dios, Walther Eichrodt declara que fueron los profetas los que primero hablaron libremente acerca del amor de Dios “bajo el impacto de una revelación directa divina de sí mismo.”²³ Oseas especialmente, desarrolló la metáfora usada frecuentemente más tarde en la Biblia y más completamente en el Nuevo Testamento.

Dos términos hebreos transmiten principalmente la verdad del amor de Dios. Uno es *chesed*, amor de pacto. El otro es *ahabah*, sustantivo usado aproximadamente 30 veces en el Antiguo Testamento; y la forma verbal *ahab*, usada un total de 163 veces expresando la idea de amor incondicional.

1. *Amor incondicional.* *Ahab* y *ahabah* son aproximadamente tan amplios en su uso como el término castellano amor. Significan “afecto, deseo, inclinación.” Describen el amor de los hermanos (2 S. 1:26); el amor sexual bueno y el malo (Gn. 29:20; 2 S. 13:15; Cnt. 2:4; *passim*); amor entre esposos (Pr. 5:19; Ec. 9:9); así como la inclinación para ciertas cosas como alimento y lugares (Gn. 27:14; Jer. 22: 20, 22). Se usan tanto para el amor de Dios hacia el hombre (Is. 63:9; Os. 3:1; 11:4) como para el amor del hombre para con Dios (Sal. 109: 4-5; 116:1; Dn. 9:4).

En contraste con *chesed*, *ahabah* es amor sin condiciones. Norman Snaith escribió: “No está limitado a las condiciones de ningún pacto, pero es la única causa de la existencia del Pacto entre Dios e Israel. *Ahabah* es la causa del Pacto; *chesedes* el medio de su continuidad. Es así que *ahabah* es el Amor-electivo de Dios, en tanto que *chesed* es su Amor-pacto.”²⁴

El amor de Dios para Israel es un amor soberano que no depende de condiciones previas. El amor de Israel por Dios es en respuesta al amor que Dios ya ha demostrado en ofrecimiento del pacto.²⁵ Para el Antiguo Testamento así como para el Nuevo, “Le amamos porque El nos amó primero” (1 Jn. 4:19).

Es naturaleza del amor de Dios el escoger. Escoge no con el fin de excluir a los demás, sino a fin de proveer una cabeza de puente de donde pueda darse a conocer el amor de Dios por la humanidad. El amor de Dios fue manifestado especialmente a Israel a fin de que pudiera demostrarlo a todos. “No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos; sino por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres, os ha sacado Jehová con mano poderosa, y os ha rescatado de servidumbre, de la mano de Faraón rey de Egipto”(Dt. 7:7-8; ver también 1 R. 10:9; 2 Cr. 2:11; 9:8).

2. *Amor de Pacto.* *Chesed* expresa la idea de amor fiel dentro de una relación establecida. Es amor basado en un pacto previo. Cuando se usa respecto al hombre, lleva consigo el significado de piedad. Cuando se usa respecto a Dios, lleva en sí el significado de gracia. Oesterley nota que *chesed*

no es meramente un modo de acción o una emoción. Es una cualidad esencial del alma, una capacitación espiritual que llega muy profundo en la naturaleza misma del que lo tiene. Implica un reconocimiento completo del valor de la personalidad, agregando a ese reconocimiento la consagración del uno para con el otro. No hay otra palabra que signifique tanto al oído hebreo, y su cultivo en el corazón humano es la más alta demanda de la moralidad profética. En toda su extensión y totalidad puede verse sólo en Yahweh.²⁶

Por cuanto no hay una palabra en castellano que cubra la amplitud total del significado de esta clase de amor, los traductores del Antiguo Testamento han empleado diferentes términos. La Septuaginta generalmente la traduce con el griego

eleos, “misericordia.” Algunas traducciones modernas castellanas han empleado “amor,” “bondad,” “longanimidad,” “gracia,” “fidelidad,” y “amor firme.” Thomson lo llama “el gran vocablo del Antiguo Testamento para la gracia de Dios,” y dice que “significa una longanimidad que es firme por naturaleza, inalterable, fiel.”²⁷

Uno de los significados de la raíz de *chesed* es “fortaleza,” y frecuentemente se usa con *‘emeth*, “verdad,” en el sentido de estabilidad, fidelidad, y dependabilidad. “Estabilidad” y “lealtad” son otros intentos de transmitir su significado. Vriezen escribió: “Las palabras *chesed* (unión) y *‘emeth* (fidelidad, firmeza) se encuentran juntas una y otra vez constituyendo con frecuencia una sola idea: una unión firme y fiel que es indisoluble.”²⁸

La conexión esencial entre *chesed* y pacto se ha hecho notar también. *Chesedes* amor en relación. La conexión con el pacto no se pierde en la literatura profética, sino que la sobrepasa. No es el pacto lo que resulta en *chesed*, sino el *chesed Yahweh* el que lleva a la restauración del pacto después de que el pueblo lo ha violado por causa de sus pecados (Jer. 3 1:3). De hecho, es el amor perenne de Dios que se presenta en la promesa del “nuevo pacto” (Jer. 31: 3 1-34).

Hemos hecho notar que en Oseas, la transición se sucede de la imagen de amor en una relación de pacto a la del amor en la relación matrimonial. Más exactamente, la naturaleza del pacto se vuelve a definir desde la base de un contrato político a un vínculo de matrimonio cuya esencia es el amor leal. El vínculo de matrimonio viene a ser la demostración suprema del amor de Dios para Israel. Esta fue una metáfora que Oseas “adquirió el derecho de usar sólo al costo de la propia sangre de su corazón.”²⁹ Dios da su palabra a su pueblo: “En aquel tiempo, dice Jehová, me llamarás Ishi (mi marido), y nunca más me llamarás Baali... Y te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia, juicio, benignidad [*chesed*], y misericordia. Y te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás a Jehová” (Os. 2:16, 19-20).

Isaías y Jeremías usan también esta metáfora, y también en la misma forma—en relación al amor benigno de Dios. “Por que tu marido es tu Hacedor; Jehová de los ejércitos es su nombre; y tu Redentor, el Santo de Israel; Dios de toda la tierra será llamado” (Is. 54:5; ver 62:5). “Convertíos, hijos rebeldes, dice Jehová, porque yo soy vuestro esposo; y os tomaré uno de cada ciudad, y dos de cada familia, y os introduciré en Sión” (Jer. 3:14; ver 2:2; 31:32).

3. *Dios como Padre.* Así como se afirma el amor de Dios, la idea de la paternidad divina encuentra también expresión en el Antiguo Testamento (Is. 63:16; Jer. 3:4; Os. 11:1-7). Generalmente, la verdad recalcada es la autoridad y valor del padre—la obligación del hijo de ser obediente para con su padre (Mal. 1:6; 3:17). “¿Así pagáis a Jehová, pueblo loco e ignorante? ¿No es él tu padre que te creó? El te hizo y te estableció” (Dt. 32:6).

Más frecuentemente se habla de la paternidad de Dios en conexión con la nación como un todo. No es generalmente Israel quien llama a Dios su Padre, sino Dios quien llama a Israel su hijo.³⁰

“... porque soy a Israel por padre,
y Efraín es mi primogénito” (Jer. 3 1:9).
“Ahora pues, Jehová, tú eres nuestro padre;
nosotros barro, y tú el que nos formaste;
así que obra de tus manos somos todos nosotros” (Is. 64:8).

Sin embargo, dentro de la nación como un todo, el cuidado de Dios para los individuos se describe como paternidad. “Padre de huérfanos y defensor de viudas es Dios en su santa morada” (Sal. 68:5; ver 89:26). El pasaje más querido es “Como el padre se compadece de los hijos, se compadece Jehová de los que le temen” (Sal. 103: 13).

Es probable que el uso de la relación Padre-hijo en el Antiguo Testamento sea tan rara debido a las ideas tan literales y groseramente físicas de una paternidad divina corriente entre los vecinos paganos de Israel. “El concepto de la paternidad de Dios es muy natural en el Antiguo Testamento, aunque no tan pronunciada como pudiera haber sido si el baalismo de esos tiempos no hiciera designación similar respecto a su deidad masculina (Jer. 2:27).”³¹

4. *Dios como Salvador.* El término usado más comúnmente para describir a Jesús en el Nuevo Testamento se usa libremente respecto a Dios en el Antiguo Testamento. El es *Yeshua*, el Salvador, quien es la Luz y la Salvación de su pueblo (Sal. 27:1) y cuya salvación está cerca de los que le temen (Sal. 85:9). Dios es el “eterno Dios de justicia, poder creativo, y santidad a medida que procura salvar a los hombres de sus pecados y ayudarles a vivir una nueva vida.”³²

Que Dios es el Salvador de su pueblo es un concepto hallado frecuentemente en la literatura profética. “Porque yo Jehová, Dios tuyo, el Santo de Israel, soy tu Salvador; a Egipto he dado por tu rescate, a Etiopía y a Seba por ti... Yo, yo Jehová,

y fuera de mí no hay quien salve” (Is. 43:3, 11; ver 35:4; 45:15, 21; *passim*). “Yo salvaré a mis ovejas, y nunca más serán para rapiña” (Ez. 34:22). “Mas yo soy Jehová tu Dios desde la tierra de Egipto; no conocerás, pues, otro dios fuera de mí, ni otro salvador sino a mí” (Os. 13:4).

5. *Dios como Redentor.* La palabra más típica para describir a Dios como el Redentor de su pueblo es *ga'al*. Es un término para el cual no hay equivalente exacto en castellano. Significa “hacer el papel de un pariente” como en Ruth 3:13. Como Kohler ha hecho notar: “El significado original de *ga'al*, hacer el deber de uno como pariente donde se ha derramado sangre, o donde dejará de perpetuarse un nombre, o cuando la tierra ha caído en manos extrañas, no está más presente en los casos en que a Dios se le llama *ga'al*. En este caso la palabra siempre significa que Dios liberta a la persona redimida del poder y autoridad de otro.”³³

El término *ga'al* se usa con frecuencia en relación con libertad de la muerte y el *sheol*. “De la mano del Seol los redimiré, los libraré de la muerte. Oh muerte, yo seré tu muerte; y seré tu destrucción, oh Seol; la compasión será escondida de mi vista” (Os. 13:14; ver Sal. 103:4). Isaías hizo un uso más frecuente de la idea de redención en sus predicciones del exilio y en la liberación de manos de Babilonia, usualmente en relación con el “Santo de Israel.” “No temas, gusano de Jacob, oh vosotros los pocos de Israel; yo soy tu socorro, dice Jehová; el Santo de Israel es tu Redentor” (Is. 41:14; 43:14; ver 44:6, 24; 48:17; 49:7, 26; *passim*).

I. La Ira de Dios

Estrechamente relacionado con el amor de Dios es su reverso el concepto de su ira. El Dios que ama también se enoja con todos los que quieren destruir los objetos de su amor.

La ira de Dios es el otro lado de su amor, no su opuesto. Lo contradictorio del amor es odio. El odio se describe como la actitud de Dios hacia el hombre sólo como una expresión semítica de una estimación menor, o de un lugar secundario en el afecto (Mal. 1:2-3 en relación con Lucas 14:26).

Son precisamente aquellos profetas que recalcan el amor de Dios con más fuerza—esto es, Oseas y Jeremías—quienes también recalcan la ira divina.³⁴ “La Biblia nada sabe de un universo que incluya el cielo y no el infierno; ni una teología de un Dios amante que no destruya el mal.”³⁵ En las palabras de Schofield:

La ira de Dios es el corolario necesario para el amor de Dios. Su misericordia benigna es parte del carácter permanente de Dios, pero su ira resplandece por un momento en contra de todo lo que envía un rastro de mal a través de su creación o la destruya, o en contra de todo aquel que persistentemente se identifique con el mal. Su clamor constante es, ‘Volveos, volveos, ¿por qué moriréis?’; el camino está siempre abierto fuera del círculo de su ira hacia el amor de Dios que es abundante en misericordia y longanimidad si el pecador se vuelve hacia él.³⁶

El propósito de la ira de Dios es destruir el mal del mundo que El ama. Si nos identificamos con ese mal, su amor debe convertirse en ira y destruirnos.³⁷

La ira de Dios, sin embargo, no es un elemento permanente de su carácter tal como son su santidad, su rectitud y su amor. Es “la santa intolerancia de Dios de lo que no es meramente antitético a su propio carácter, sino hostil a los intereses más profundos del hombre.”³⁸ La ira de Dios habrá cumplido su objetivo cuando el mal haya desaparecido y los que El ama estén reconciliados con El. La ira de Dios “sólo puede entenderse, por así decirlo, como una nota al calce al deseo de compañerismo del Dios del pacto.”³⁹

La ira de Dios es siempre personal. Nunca es, como C. H. Dodd ha especulado respecto a “la ira” en el Nuevo Testamento, un principio abstracto de acción en un orden impersonal de justicia—una ley universal objetivamente necesaria. Ni, por el otro lado, es caprichoso e impulsivo. Rowley escribió: “La ira de Dios y su amor no han de ponerse en conflicto mutuo. Su ira fue la expresión de su amor, no menos que lo que su justicia lo fue, pues el amor no es una concesión o aprobación blanda, ni tampoco la ira de Dios es una manifestación de mal genio.”⁴⁰ “No hay nada caprichoso acerca de su ira destructiva. Es terrible porque es el reverso de su amor, y es tan grande como su amor.”⁴¹

No importa qué tan grande sea la ira de Dios, el pueblo que se arrepiente siempre encuentra misericordia. La última palabra no es enojo, sino perdón. Hermann Schultz escribió:

La creencia de que el pacto de Dios con Israel sobrepasará toda su ira es la nota principal del método profético de escribir historia... Es la expresión de la creencia de que Dios es la vida de su pueblo, y su amor la inamovible piedra de la esquina tanto de su presente como de su futuro; que el pueblo no merecía más que ira y castigo, pero que la misericordia de Dios es más grande que el pecado de Israel.⁴²

J. La Santidad de Dios

Un aspecto principal de la visión de Dios del Antiguo Testamento es su énfasis sobre la santidad divina. La santidad de Dios está implícita en la Biblia desde el principio. Encuentra su declaración explícita en Éxodo y la institución del pacto. En el Cántico de Moisés al librar a Israel de Egipto, encontramos por primera vez el uso del término tantas veces repetido por todo el resto del Antiguo Testamento: “¿Quién como tú, oh Jehová, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios?” (Ex. 15:11).

El tema se continúa a través de las provisiones para adoración y sacrificio en el resto del Éxodo y Levítico. Corre a través de la recapitulación de la ley y del pacto en Deuteronomio. Subraya la filosofía de la historia en Josué, Jueces, Samuel, Reyes y Crónicas. Es una nota persistente en la literatura poética. Con los profetas, sin embargo, la santidad de Dios se ve en su luz verdadera como mezcla con la rectitud y saturadamente ética en sus implicaciones de adoración y conducta humana.

1. *La Naturaleza de Dios.* La teología bíblica no se interesa en el debate sobre si la santidad de Dios es un atributo divino entre otros, o si es la suma total de los atributos. El Antiguo Testamento habla de la santidad tan completamente relacionada con el concepto de deidad, que constituye la naturaleza misma de Dios, “la bondad de Dios.” La santidad es la gloria y majestad del ser revelado de Dios, la perfecta plenitud de su deidad.⁴³

No hay término descriptivo que se use para Dios en el Antiguo Testamento en la misma forma en que se usan “santo” y “santidad.” El es “el santo de Israel,” el *qadosh* (2 R. 19:22; Sal. 71:22; 78:41; 89:18; Is. 1:4; 5:19—y un total de 30 veces en Isaías; Jer. 50:29; 51:1; Ez39:7; Os. 11:9; Hab. 1:12; 3:3). *Qadosh* (santo) se usa tanto en “oráculo”—“Yo soy el Señor tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador” (Is. 43:3)—como en atribución—“Dejaron a Jehová, provocaron a ira al Santo de Israel” (Is. 1:4). En inglés se usa la expresión al “Holy One” pero el hebreo sólo usa “el Santo” de Israel sin incluir ningún otro sustantivo.

Tanto como el Nuevo Testamento afirma que “Dios es amor” antes que “amoroso” (1 Jn. 4:8, 16), el Antiguo Testamento también afirma que Dios es santidad antes que simplemente “santo” como una cualidad o atributo. Davidson dice: “Parece claro, por tanto, que *Kadosh* (santo) no es una palabra que exprese algún atributo de la deidad, sino la deidad misma.”⁴⁴ Es un término que describe la naturaleza esencial de Dios, lo que es más íntimamente divino, antes que uno de sus atributos o cualidades. El Dios de la Biblia es, usando la frase de Peter Forsyth, “el Dios del amor santo.”⁴⁵

2. *El Significado de la Santidad.* “Santidad” (*qodesh*) y “santo” (*qadosh*) y sus parecidos ocurren 605 veces en el Antiguo Testamento. Aproximadamente 450 veces, los términos se usan en relación con cosas generalmente asociadas con el culto o ritual. Cuando se atribuyen a Dios, santidad es su naturaleza. Cuando se adscribe a los hombres y a las cosas, santidad es una relación, no principalmente una propiedad o cualidad. Gerhard von Rad dice: “Si un objeto o un lugar o un día o un hombre son ‘santificados,’ esto quiere decir, en primer lugar, que está separado, asignado a Dios, pues Dios es la fuente de todo lo que es santo... considerando que, al fin de cuentas la santidad de todo lo que es santificado deriva solamente del hecho de haber estado en contacto con Yahweh, se ha observado, con propiedad, que el término indica una relación antes que una cualidad.”⁴⁶

Esto no es negar que la santidad en el Antiguo Testamento contenga un fuerte elemento ético cuando se aplica a los hombres. Pero el significado más antiguo y predominante en el Antiguo Testamento es “posicional” antes que “ético.” Es siempre posicional, por supuesto, cuando se aplica a objetos impersonales tales como días, montañas, vestuario, altares y el Tabernáculo o el Templo (Ex. 3:5; 16:23; 28:2; Lev. 6:30; 8:9; Sal. 11:4; Is. 11:9; Ez. 20:40; *passim*).⁴⁷ G. Ernest Wright nota que

santidad sencillamente se refiere a aquel misterio en el Ser Divino que lo distingue de Dios. Se posee por criaturas y objetos sólo en un sentido derivado, cuando éstos están separados por Dios mismo para una función especializada. De todos los ‘atributos’ divinos, la santidad describe mejor el ser de Dios antes que su actividad. No obstante, no es estática, ni es una ‘cualidad’ definible como la verdad griega, belleza y bondad, pues es un misterio indefinible en Dios que lo distingue de todo lo que El ha creado; y su presencia en el mundo es señal de su dirección activa en sus asuntos.⁴⁸

3. *Constituyentes de la Santidad de Dios.* Tres elementos tienen que identificarse en la santidad de Dios:

a. El primero es la majestad trascendente de Dios. El es Señor sobre todo, “Dios soy, y no hombre, el Santo en medio de ti” (Os. 11:9). Cuando Isaías tuvo la visión de la santidad de Dios, “el Señor [era] alto y sublime,” “sentado sobre un trono” con “faldas⁴⁹ [que] llenaban el templo” (6:1).

La santidad aparece como poder, canalizada aún por objetos inanimados con los que estaba investido (e.g. el monte que no podía tocarse, Ex. 19:12-13; y más claramente, la muerte de Uza, 2 S. 6:6-7). Cuando los hombres de Bet-semes murieron porque habían desecrado el arca del Señor, los sobrevivientes preguntaron, “¿Quién podrá estar delante de Jehová el Dios santo?” (1 S. 6:19-20).

b. El segundo elemento en la santidad de Dios es la irradiación de su ser que no podía uno tener de cerca—el *shekinah*, la gloria que era el “poder radiante de su ser,”⁵⁰ el “esplendor de luz impenetrable por la que Dios se revela y se esconde a la vez.”⁵¹ El es un “fuego devorador” (Ex. 24:17), y su esplendor es tal que tenía que ser escondido dentro de una nube (Ex. 40:34-38).

c. El tercer elemento en la santidad de Dios es la pureza absoluta de su naturaleza. El es “muy limpio de ojos para ver el mal” (Hab. 1:13). Es este último elemento lo que resalta en primer lugar como santidad cuando se relaciona con los seres humanos. El mandato de Dios, “Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios” (Lv. 19:2) no se refiere a la majestad o gloria de lo divino, sino a la separación y libertad de todo lo que deforma.

El que la santidad y rectitud sean para nosotros vocablos de tal significado similar, es un tributo a los profetas desde Amós en adelante. Estos hombres recalcaron con claridad que las demandas morales y espirituales del servicio a Dios son mucho más importantes que los significados de culto y ritual de la santidad.

Este concepto profético de santidad como rectitud ética sigue hasta el Nuevo Testamento y viene a ser el trasfondo para la comprensión de la raíz griega *hagios* y sus derivados (“santo,” “santificado,” “hacer santo,” “santificar”). Por cuanto *qodesh* se había convertido en un término con significado moral así como con el más primitivo significado relacionado a culto, los traductores del Antiguo Testamento al griego (la Septuaginta) escogieron *hagios* como el término con intentos de significado ético en lugar del término griego más común *hieros*. *Hagios* tiene un significado moral de que *hieros* carece.⁵²

III. EL ESPÍRITU DE DIOS Y EL ESPÍRITU DEL SEÑOR

Una gran cantidad, y muy importante, de enseñanza respecto al Espíritu de Dios y el Espíritu del Señor se encuentra en el Antiguo Testamento. Hay un total de 86 referencias, de las cuales una tercera parte o más, se encuentran en Isaías y Ezequiel.

El término hebreo *ruach* se usa para ambos, el espíritu humano y el Espíritu divino—así como en su significado primario de “hálito,” “aire,” y “viento.” En esto, *ruach* es casi una réplica exacta del término griego *pneuma* en el Nuevo Testamento—traducido también en “espíritu” o “Espíritu,” y con menos frecuencia en “hálito” o “viento.”

La idea dominante de *ruach* es la de poder, fuerza, y aún violencia.⁵³ Isaías contrasta el poder de Dios con la fuerza de los hombres: “Y los egipcios hombres son, y no Dios; y sus caballos carne, y no espíritu; de manera que al extender Jehová su mano, caerá el ayudador y caerá el ayudado, y todos ellos desfallecerán a una” (Is. 3 1:3).

Al considerar la enseñanza del Antiguo Testamento respecto al Espíritu del Señor, nos confrontamos inmediatamente con la relación de estas ideas al completo concepto trinitariano respecto a Dios tal como se implica en la información del Nuevo Testamento. Tan grande era el peligro del politeísmo en los tiempos del Antiguo Testamento, que su énfasis principal es sobre la unidad de la Deidad. Aunque las referencias del Antiguo Testamento pueden ser interpretadas en algunos lugares como si

expresaran la idea de Espíritu como una hipóstasis distinta o Persona, tal idea probablemente no se le hubiera ocurrido al estudiante hebreo de las Escrituras. Sólo en los Discursos de Jesús de la Última Cena (Jn. 14—16) se revela con la luz plena de la personalidad y deidad del Espíritu de Dios.

Sin embargo, Davidson está sin duda en lo correcto cuando dice que el concepto del Antiguo Testamento prepara el camino para la doctrina del Nuevo Testamento.⁵⁴ Algunos ejemplos de pasajes del Antiguo Testamento que se inclinan hacia la comprensión trinitaria del Espíritu son: “Mas ellos fueron rebeldes, e hicieron enojar su santo espíritu; por lo cual se les volvió enemigo, y él mismo peleó contra ellos. Pero se acordó de los días antiguos, de Moisés y de su pueblo, diciendo: ‘¿Dónde está el que les hizo subir del mar con el pastor de su rebaño? ¿dónde el que puso en medio de él su santo espíritu?’” (Is. 63:10-11). El que el Espíritu pueda ser “contristado” sugiere una dimensión personal al menos latente en la idea. “Mi Espíritu estará en medio de vosotros, no temáis” (Hag. 2:5). “Esta es palabra de Jehová a Zorobabel, que dice: No con ejército, ni con fuerza, sino con mi Espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos” (Zac. 4:6).

El Antiguo Testamento se refiere al Espíritu como “santo” tres veces, dos en el pasaje de Isaías 63 mencionado arriba, y uno en Salmos 51:11.

En términos del uso del Antiguo Testamento, el Espíritu es Dios activo en su mundo. El Espíritu es “el poder de Dios que da vida y crea energía.”⁵⁵ Aun cuando no se puede asentar una regla fija, las referencias al Espíritu de Dios (*Ruach Elohim*) y al Espíritu del Señor (*Ruach Yahweh*) tienden a conservar la distinción notada anteriormente entre Elohim, Dios como Creador, y Yahweh, el Señor como Redentor. “El Espíritu de Dios” se refiere a la fuerza, el poder y la majestad del Dios Creador. “El Espíritu del Señor” se relaciona al amor, favor, y ayuda del Dios Redentor.⁵⁶ De los dos, “el Espíritu del Señor” es la frase usada con mayor frecuencia. En los libros históricos y proféticos, se usa casi exclusivamente.

William M. Greathouse divide las referencias del Antiguo Testamento al Espíritu, en tres grupos que son una clasificación útil. Primero, están las que se relacionan a la actividad del Espíritu en el mundo en general. Segundo, están las que hablan acerca de Dios actuando redentivamente por su Espíritu en y a través de su pueblo. Tercero, están las referencias a la venida del Mesías y a la edad del Espíritu que El habría de introducir.⁵⁷

A. El Espíritu y el Cosmos

En la creación, “el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas” (Gn. 1:2). Los cielos y todas las huestes que los cielos contienen fueron hechos por la palabra de Dios y el soplo (*ruach* o espíritu) de su boca (Job 26:7-13; Sal. 33:6). El Espíritu es la Fuente de la vida animal (Gn. 6:17; 7:15, 22) y de la vida humana (Gn. 6:3; Sal. 104: 29-30).

El Espíritu de Dios confiere conocimiento sobrenatural y sabiduría (Gn. 41:38); da capacidad artística especial (Ex. 35:31-32) y sabiduría para gobernar (Jue. 3:10). El Espíritu es omnipresente en el orden creado (Sal. 139:7-10). El Dr. Greathouse escribe: “El es Espíritu personal, saturando y a la vez distinto de su creación. Además, El está presente no sólo como el poder sustentador del mundo, sino también como una influencia moral perturbadora en las vidas de los pecadores.”⁵⁸

B. El Espíritu del Señor en la Redención

Hay referencias frecuentes al Espíritu en relación a la actividad redentora de Dios entre su pueblo. Estas ocurren con frecuencia en el contexto de libertad de la opresión y del peligro. En Jueces y en 1 Samuel particularmente, el Espíritu se menciona frecuentemente diciendo que “viene sobre” o que “viene con poder” sobre jueces y líderes específicos como un poder sobrenatural que se posesiona de ellos y los capacita para hacer proezas que van más allá de lo ordinario. Se mencionan a Otoniel (Jue. 3:10), a Gedeón (Jue. 6:34), a Jefté (Jue. 11:29), a Sansón (Jue. 13:25; 14:6, 19; 15:14), a Saúl (1 S. 10:6), y a David (1 S. 16:13) en conexión con tales proezas. La idea común es que el Espíritu es el “dador de fortaleza.”⁵⁹

En el Antiguo Testamento se le da crédito al Espíritu cuando se habla de profecía. “Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos” (Nm. 11:29; ver vrs. 25-28; también 1 S. 19:20; Ez. 2:1-3; 3:13-14; 8:3; 11:1).

Los dos pasajes que hablan del “santo Espíritu” se encuentran dentro del marco de la redención moral y espiritual (Sal. 51:11; Is. 63:10-11). No se quiere decir que estos pasajes enseñen una obra regeneradora o santificadora del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento que fue exactamente el equivalente de lo que encontramos en el Nuevo Testamento. La edad del Espíritu estaba por venir todavía. Juan comenta respecto a la promesa de Jesucristo acerca del Espíritu diciendo que “aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado” (Jn. 7:39). Estos pasajes del Antiguo Testamento más bien testifican al hecho de que las obras redentoras de Dios en favor de los suyos y los impulsos y respuestas del alma en la

adoración son provincia del ministerio del Espíritu por todas las edades, tanto antes como después del Pentecostés.

C. El Espíritu y las Profecías Mesiánicas

Una tercera clase de referencias del Antiguo Testamento sobre el Espíritu tienen que ver con la venida del Libertador y una era del Espíritu que caracterizará su venida. Especialmente Isaías, habló del Espíritu que “reposaría sobre el vástago” (11:2) y ungiría al Siervo de Jehová (42:1). Repite la comisión que Jesús aceptó como suya (Lc. 4:18): “El Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí, porque me ungió Jehová; me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar la libertad a los cautivos, y a los presos apertura de la cárcel; a proclamar el año de la buena voluntad de Jehová, y el día de venganza del Dios nuestro” (61:1-2).

La era mesiánica habría de ser peculiarmente la era del Espíritu.

*Porque los palacios quedarán desiertos,
la multitud de la ciudad cesará;
las torres y fortalezas
se volverán cuevas para siempre,
donde descansen asnos monteses,
y ganados hagan majada.
hasta que sobre nosotros sea derramado el Espíritu de lo alto,
y el desierto se convierta en campo fértil,
y el campo fértil sea estimado por bosque (Is. 32:14-15).
Porque yo derramaré aguas sobre el sequedal.
y ríos sobre la tierra árida;
mi Espíritu derramaré sobre tu generación,
y mi bendición sobre tus renuevos (Is. 44:3; ver también
59:19; Ez. 36:25-27; Jl. 2:28-29; y Zc. 12:10).*

El ministerio del Espíritu ha de ser universal e interno.

Mucho después del fin del canon del Antiguo Testamento, los rabinos judíos sostenían que por causa de los pecados de la nación, el Espíritu había sido retirado, pero que regresaría al tiempo del Mesías para ser difundido sobre todos, tanto judíos como gentiles. El Rabí Simeón b. Johai da una paráfrasis interesante de Ezequiel 36:24, “Y Dios dijo, ‘en esta edad, por cuanto el impulso maligno existe en vosotros, habéis pecado en contra mía, pero en la edad por venir, yo lo desarraigare de vosotros.’”⁶⁰

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹*Dawn of World Redemption*, p. 148.

²Cf. Rowley, *Faith of Israel*, p. 38-39.

³*Ibid.*

⁴*Dawn of World Redemption*, p. 145.

⁵*OT Theology*, pp. 165-166.

⁶*Outline of OT Theology*, p. 258.

⁷Dentan, *Design of Scripture*, p. 47.

⁸Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:356-357.

⁹Cf. Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 88, 101 ss.; Stephen Neill, ed., *Twentieth Century Christianity* (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., Inc., 1963), p. 273; y lo siguiente:

“El idioma hebreo clásico, y la mente que lo produjo, trabajó casi exclusivamente con sustantivos y verbos, es decir,

con cuadros de cosas y descripciones de acciones. Los escritores de la Biblia tienen ojo fotográfico, pero no significa que también tengan cerebro fotográfico. Sus pensamientos son tan profundos como los nuestros. Pero la forma en que los expresan no es igual que la nuestra.

“Ellos usaron la información de sus sentidos—sonidos, visiones y olores del mundo—para comunicar su mensaje. No podían darse el lujo del lenguaje teológico, la abstracción vaga ni los términos de conveniencia. Nosotros hablamos de ‘autocongratulación prematura ante la ausencia de las capacidades físicas y mentales indispensables para realizarlo en las exigencias concretas de la experiencia vital’. El idioma hebreo desconoce tal mezcla de adjetivos y abstracciones, por lo que prefiere expresar la misma idea así: ‘No se alabe tanto el que se ciñe las armas, como el que las descíñe’ (1 R. 20:11).” — Lawrence Toombs, *The Old Testament in Christian Preaching*. (Filadelfia: The Westminster Press, 1961), pp. 37-38.

¹⁰Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 178-179.

¹¹Cf. Eichrodt, *Theology of the OT*. 1:223.

¹²Cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 181-182.

¹³*Elements of Divinity* (Nashville: Publishing House of the M. E. Church, South, 1919), p. 22.

¹⁴Dentan, *Design of Scripture*. p. 99.

¹⁵Rowley, *Faith of Israel*, p. 61.

¹⁶*Dawn of World Redemption*, p. 25.

¹⁷Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 160-169.

¹⁸Rowley, *Faith of Israel*, p. 58; cf. Schultz, *OT Theology*, 2:194-195.

¹⁹Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 24-35.

²⁰Jacob, *Theology of the OT*, pp. 99-100.

²¹*Bible Doctrine of Sin*, p. 56; itálicas en el original.

²²*The Christian Doctrine of God*, traducido por Olive Wyon; *Dogmatics* (Filadelfia: The Westminster Press, 1950), 1:183.

²³*Theology of the OT*, 1:251.

²⁴*Distinctive Ideas of the OT*, p. 119.

²⁵*Ibid.*, p. 172.

²⁶W. O. E. Oesterley, *The Psalms* (Londres: SPCK, 1953), p. 80.

²⁷*OT View of Revelation*, p. 103; cf. también Jacob, *Theology of the OT*. p. 103.

²⁸*Outline of OT Theology*, p. 164.

²⁹Eichrodt, *Theology of the OT*. 1:251.

³⁰Cf. Jacob, *Theology of the OT*, p. 62. La declaración no aprobada de Jacob debe modificarse por “usualmente”.

³¹Baab, *Theology of the OT*, p. 123.

³²*Ibid.*, p. 17.

³³*OT Theology*, p. 234.

³⁴Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 157.

³⁵Schofield, *Intro. OT Theology*, p. 157.

³⁶*Ibid.*, p. 44.

³⁷*Ibid.*, p. 54.

³⁸Rowley, *Faith of Israel*, p. 65.

³⁹Eichrodt, *Theology of the OT*, 1:262.

⁴⁰*Faith of Israel*, p. 65.

⁴¹Schofield, *Intro. OT Theology*, p. 54.

⁴²Schultz, *OT Theology*, 2:30.

⁴³*Ibid.*, pp. 167-177; Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 199 ss.

⁴⁴*Theology of the OT*, p. 151.

⁴⁵Cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 151: “La santidad de Dios no es sólo la idea central de la fe en Dios del Antiguo Testamento, sino también la base continua del mensaje de amor en el Nuevo Testamento. En este sentido ambos están totalmente de acuerdo, y aquí la fe cristiana se basa sobre la revelación de Dios en el Antiguo Testamento.” Cf. también Thompson, *OT View of Revelation*, p. 90.

⁴⁶*OT Theology*, 1:205.

⁴⁷En el Nuevo Testamento se encuentran algunos rasgos del concepto “posicional” de la santidad o la santificación: por ejemplo, el templo que santifica al oro (Mt. 23:17, 19) y la esposa creyente que santifica a la familia incrédula (1 Co. 7:14).

⁴⁸“God Who Acts; Biblical Theology as Recital”, *Studies in Biblical Theology* (Londres: SCM Press, 1952), pp. 84-85.

⁴⁹Capa o bata, falda—de una raíz que significa “colgar”.

⁵⁰Frase de Buber, citada por Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 246.

⁵¹G. F. Moore, citado por Thompson, *OT View of Revelation*, pp. 32-33.

⁵²Cf. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 56-57.

⁵³*Ibid.*, p. 196.

⁵⁴*Theology of the OT*, p. 125.

⁵⁵Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, p. 196.

⁵⁶Davidson, *Theology of the OT*, p. 125.

⁵⁷*The Fullness of the Spirit* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1958), pp. 41-46.

⁵⁸*Ibid.*, p. 42.

⁵⁹Dentan, *Design of Scripture*, p. 155.

⁶⁰Cita de Greathouse en *Fullness of the Spirit*, pp. 45-46; cf. Turner, *Vision Which Transforms*, pp. 68-72

La Piedad Personal en el Antiguo Testamento

En los tiempos del Antiguo Testamento la piedad personal era algo muy real. Es una tristeza que muchos hayan formado su concepto sobre la religión del Antiguo Testamento por lo que el Nuevo Testamento dice acerca del formulismo estéril del judaísmo posterior. La religión personal en el Antiguo Testamento era una expresión vital, alegre y feliz de devoción a Dios. El legalismo posterior no fue más que la hoja de mazorca de donde el maíz había desaparecido.

El calor personal de la fe en el Antiguo Testamento se refleja en los Salmos cuya expresión de devoción hace de ellos el himnario favorito de la iglesia a la vez que de la sinagoga. Los salmos reflejan un nivel de espiritualidad que muchos en la era cristiana fracasan en alcanzar, o alcanzan sólo en raras ocasiones. “Los Salmos demuestran claramente... que la religión daba al israelita piadoso, consuelo y seguridad, por cuanto lo llenaba de una fe profunda y ferviente en Dios, una fe que recibía expresión clásica en himnos como los Salmos 16 y 23, para mencionar sólo dos.”¹

No menos personal fue la fe de los profetas. Siendo ellos mismos participantes activos en los eventos que describían, profetas como Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, y los 12 profetas menores, ejemplificaron en su vida lo que los salmistas habían exaltado en la oración y la alabanza. En relación con la fe normativa del Antiguo Testamento han de considerarse tres tópicos principales.

I. LA SALVACIÓN

Salvación es un término que en el Antiguo Testamento y en el Nuevo incluye un significado amplio. Santidad, rectitud, y salvación en el sentido de una relación personal con Dios—su accesibilidad y participación en la vida e inmanencia en la experiencia—se implican claramente en el concepto del Antiguo Testamento acerca de Dios y de sus tratos con los hombres.² El *protevangelium*, elección, el pacto, y la Ley, están todos interesados en la salvación. Pero es en los Salmos y en los profetas que las dimensiones personales de la salvación se esclarecen progresivamente.

A. El Significado General del Término

Los actos salvadores de Dios son apropiados a la necesidad. No hay nada en el término “salvación” (*yasha'*) que indique el modo o límite de alcance de la salvación. Toda clase de mal, espiritual y temporal a que el hombre pudiera estar sujeto, se incluye dentro del alcance de su liberación.³ La intervención de Dios en el Mar Rojo fue un acto de salvación (Ex. 14:13), el primer uso específico del término en la Biblia (ver un uso general en Gen. 49:18). Salvación se menciona frecuentemente en relación con la libertad de los enemigos militares: “Oye, Israel, vosotros os juntáis hoy en batalla contra vuestros enemigos; no desmaye vuestro corazón, no temáis, ni os azoréis, ni tampoco os desalentéis delante de ellos; porque Jehová vuestro Dios va con vosotros, para pelear por vosotros contra vuestros enemigos, para salvaros” (Dt. 20:3-4; ver 1 S. 14:45; 19:5). El término se usaba también en relación a la longevidad y prosperidad: “Lo saciaré de larga vida, y le mostraré mi salvación” (Sal. 91:16).

B. Salvación del Pecado

Más importantes son las frecuentes referencias a la salvación en conexión con la libertad de la corrupción del pecado. “Con la percepción de que su compasión se humilló hasta el nivel físico del hombre a su condición espiritual, se pudo ver que su salvación llegó hasta el punto de su compasión. En ninguna parte vemos a un Dios incapaz. Sus recursos son siempre iguales a sus propósitos.”⁴

Salvación se usa en relación a la rectitud (Sal. 24:5), a la verdad (25:5), a la fidelidad (40:10), al gozo (51:12), a los dones espirituales (68: 19-20), al escuchar de la oración (69:13), y al perdón de los pecados (79:9).

Ryder Smith señala que “en la vasta mayoría de textos las palabras ‘salvar’ y ‘salvación’ se relacionan en alguna forma con el pecado de Israel o con la rectitud.”⁵ Uno de los fines de la salvación es la comunión con Dios y la renunciación personal de la voluntad propia, el orgullo, y el pecado—con la transformación del carácter que éstos implican.⁶

La salvación del pecado es una idea esencial en el pacto mismo. El pacto obligaba a Israel a la obediencia a su Dios trascendente. En el punto del fracaso, se concede perdón, expiación y reconciliación. El pecado es esencialmente una rebelión

en contra del señorío de Dios. Sólo puede absolverse por el arrepentimiento humilde y el perdón divino. “El pagano... bien puede sentir culpa, tristeza y desconsuelo por haber sido falto en cuanto a lo que se le demandaba, pero nada sabe del sentido bíblico de pecado, contrición, arrepentimiento, y perdón, del gozo que viene de hacer la voluntad de Dios, o en alguna forma el sentirse inmerecedor de la bendición divina sobre él conferida.”⁷

H. H. Rowley escribe:

Hay muchos niveles en el Antiguo Testamento, pero en todos los niveles hay un común denominador. La salvación de la servidumbre egipcia o de los enemigos vecinos no está en el mismo nivel que la salvación del pecado, y la salvación del pecado involuntario no está en el mismo nivel que la salvación de los pecados del espíritu. No obstante, en todos los niveles se percibía que la salvación era un acto de Dios. Su condición está siempre presente como una rendición humilde y de fe, con arrepentimiento en dondequiera que ha habido pecado... Por todo el Antiguo Testamento se presenta el amor de Dios. Porque aunque el pecado humano es una ofensa hacia El, su deseo sincero por la restauración del compañerismo puede verse en su disciplina y en su amonestación, y en su respuesta rápida al deseo del hombre de la restauración del compañerismo a través del ejercicio de su poder divino para remover la barrera que el hombre había levantado.⁸

C. El Llamado al Arrepentimiento y a la Fe

Los profetas eran persistentes en su llamado al pueblo a “volverse” al Señor. El retorno hacia El implicaba el dejar los ídolos y regresar al pacto histórico con Dios así como la renunciación del pecado personal. Oseas se refirió a los ídolos de Israel como sus amantes:

“Seguirá a sus amantes, y no los alcanzará; los buscará, y no los hallará. Entonces dirá: ‘Iré y me volveré a mi primer marido; porque mejor me iba entonces que ahora’ (2:7). El clamor de Isaías era, “Buscad a Jehová mientras puede ser hallado, llamadle en tanto que está cercano. Deje el impío su camino, y el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase a Jehová, el cual tendrá de él misericordia, y al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar” (55:6-7).

El término traducido en “volver” (*shub*), según lo hace notar Baab, “es en realidad, extremadamente complejo, porque marca un reconocimiento profundo de las demandas de Dios, y la admisión de pecado, un acto de arrepentimiento, y una reorganización de la vida.”⁹

Jeremías habría de decir a su pueblo, “Vuélvete, oh rebelde Israel, dice Jehová; no haré caer mi ira sobre ti, porque misericordioso soy yo, dice Jehová, no guardaré para siempre el enojo. Reconoce, pues, tu maldad, porque contra Jehová tu Dios has prevaricado, y fornicaste con los extraños debajo de todo árbol frondoso, y no oíste mi voz, dice Jehová” (Jer. 3:12-13).

La esperanza de Oseas para el futuro era que, “Después volverán los hijos de Israel, y buscarán a Jehová su Dios, y a David su rey; y temerán a Jehová y su bondad en el fin de los días” (3:5).

El acto de volverse de la idolatría y el pecado implicaban arrepentimiento (en el sentido estricto de renunciación del pecado) y fe. El volverse de los ídolos era, por ese acto mismo volverse “a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero” (1 Ts. 1:9). El verdadero arrepentimiento y fe salvadora son los dos lados de un solo acto de volverse. Otto Baab escribe:

Obviamente, la salvación debe incluir la llegada de un sentido de humildad y dependencia en Dios como consecuencia del rompimiento con el orgullo y la arrogancia. Requiere una admisión honesta de la “creaturidad” del hombre y un reconocimiento de la debilidad y limitaciones que esta condición impone sobre el hombre. Presupone el rendimiento de la voluntad a Dios y la aceptación total de la voluntad divina como determinativa de toda la vida. Demanda completa sumisión a Dios como el árbitro del destino del hombre y la reorganización de la vida de acuerdo con este rendimiento. Todo esto incluye adaptaciones de una naturaleza personal difícil y complicada, que requiere cambios psicológicos, entregas éticas radicalmente

revolucionarias de un nuevo yo que ve los valores a través de una nueva luz, y una transformación de la naturaleza volitiva del hombre como una respuesta a las metas e influencias que se originan en el ser de Dios. Tal cambio es increíblemente fantástico cuando los recursos morales y psicológicos del hombre se toman en cuenta. La salvación del pecado parece ser imposible en vista de estas dificultades enormes... Sólo a través del acto de un Poder más elevado fuera del hombre mismo se llega a esa humildad final que es base y punto de partida de la salvación.¹⁰

D. Perdón de Dios

La respuesta de Dios al retorno del hombre es perdón. "... vuélvase a Jehová, el cual tendrá de él misericordia, y al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar" (Is. 55:7). Cuatro vocablos principales del Antiguo Testamento expresan la idea de perdón.

1. El primero es *salach*, "perdonar, pasar." Fue la palabra usada en la oración de Moisés después de la idolatría del pueblo (Ex. 34:9). Se usa frecuentemente en los Salmos, con su creciente sentido de "pecaminosidad excesiva" (e.g. Sal 25:11; 103:3). Los profetas lo usaban seguido en promesa y petición (Is. 55:7; Jer. 33:8). El perdón quita la sentencia de castigo. Libera de algunas de las consecuencias de pecado—aunque no necesariamente de todo pecado (2 5. 12: 13-14).

Algunos han deducido de Números 15:30 que el pecado deliberado en contraste con el pecado ritual o pecados de flaqueza no podía ser perdonado. Pero el "pecado con premeditación," o "pecado con altivez" como la frase hebrea lo expresa, casi seguramente tenía que ver con el pecado como expresión de una disposición de alma definida y permanente en que el Dios del pacto mismo era rechazado (como en Nm. 15:31). Era pecado del cual no había arrepentimiento, y que resultaba de despreciar la palabra del Señor. El cortarse o separarse de la palabra de Dios es desconectarse de la única Fuente de fe obediente. Otros pasajes del Antiguo Testamento prometen perdón para ofensas más serias: "Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana" (Is. 1:18; ver 55:6-7). "Pecado con alevosía" es casi lo mismo que "la blasfemia en contra del Espíritu Santo" (Mt. 12:31-32) que separa de la única Fuente de perdón identificando a esta fuente como Belzebú (Mt. 12:27). "Por esto mismo, toda persona que sinceramente se preocupa por el pecado imperdonable, ya sea en el Antiguo Testamento o en el Nuevo Testamento, no puede haberlo cometido"¹¹

En el lado positivo, *salach* representa el proceso todo por el cual el que ofende es restaurado al favor divino. Girdlestone reconoce la estrecha conexión entre perdón y expiación: "Aunque el perdón no es idéntico con la expiación, los dos están estrechamente relacionados. De hecho, el expiar el pecado y el perdón del pecador sólo pueden entenderse como dos aspectos de una verdad; pues ambos fundan su plenitud en la provisión de misericordia de parte de Dios por medio de Cristo"¹²

2. El segundo término que describe el perdón divino es *padhah*, "comprar, entregar, redimir, rescatar." Este es un vocablo que significa "sacar una cosa o un hombre de la posesión y propiedad de otro para ser posesión y propiedad de uno, entregando su equivalente... [aunque] en todos los 33 pasajes del Antiguo Testamento en que Dios es el que rescata... no se menciona equivalente."¹³

Aunque *padhah*, el vocablo hebreo paralelo *ga'al* ("el ser pariente de"), y el equivalente griego en el Nuevo Testamento *lutroo* eran la base de la teoría del "rescate" patrístico sobre la expiación, la idea de "pagar un precio por" a alguien no es prominente en las Escrituras. El término implica libertad del antiguo estado de servidumbre hacia una nueva relación de libertad por el esfuerzo personal o intervención del redentor.¹⁴

3. El tercer término para perdón es *nasa*, "quitar la culpa, aceptar, cargar, llevar, levantar, perdonar." Se encuentra en todo el Antiguo Testamento. Algunas de las referencias típicas son Éxodo 10:17; 32:32; 1 Samuel 25:28; Job 7:21; Salmos 25:18; 32:1, 5; 85:2; 99:8; Isaías 2:9.

4. *Kipper*, el cuarto vocablo en este grupo, significa "cubrir"; de *kaphar*, "tapar sobre." Generalmente se traduce en "expiación" y el "proveer expiación." El término relacionado Akkadian, significa "lavar." Se encuentra extensivamente en las secciones en pasajes como Deuteronomio 32:43; Salmos 32:1; 65:3; Isaías 6:7; 22:14; 27:9; Jeremías 18:23 (traducido en "perdonar"); Ezequiel 43:20, 26; 45:15, 17; ("hacer expiación"); Daniel 9:24 ("expiar").

E. La Vida de Piedad

La vida a la cual Dios llama a su pueblo se define en el "Texto Aureo del Antiguo Testamento," Miqueas 6:8: "Oh

hombre, él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti; solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios.”

El volverse a Dios lleva hacia el conocimiento de Dios en el sentido de acuerdo con su voluntad y conformidad con ella. Oseas es, principalmente, el profeta del “conocimiento de Dios.” “Te desposaré conmigo en fidelidad, y conocerás a Jehová” (2:20). “Y conoceremos, y proseguiremos en conocer a Jehová; como el alba está dispuesta su salida, y vendrá a nosotros como la lluvia, como la lluvia tardía y temprana a la tierra” (6:3; ver 4:1, 6; 5:4; 6:6).

El conocimiento de Dios como este, se traduce en fe y confianza: “En descanso y en reposo seréis salvos; en quietud y en confianza será vuestra fortaleza” (Is. 30:15). Trae paz: “Tú guardarás en completa paz a aquel cuyo pensamiento en ti persevera; porque en ti ha confiado” (Is. 26:3). Imparte gozo: “Y los redimidos de Jehová volverán, y vendrán a Sión con alegría; y gozo perpetuo será sobre sus cabezas; y tendrán gozo y alegría, y huirán la tristeza y el gemido” (Is. 35:10; ver 12:3; 29:19; 51:11).

F. La Piedad como algo Personal

Las condiciones cambiadas por causa del exilio hicieron cambios profundos en la naturaleza de la religión del Antiguo Testamento. Los ritos del templo no eran posibles ya más. Aunque la adoración y la enseñanza en la sinagoga estaban todavía un tanto limitadas al pueblo de Israel, la participación se convirtió más y más en cuestión de escogimiento individual. “En lugar de la membresía por decisión libre y responsable.”¹⁵ Kholer escribió: “La única comunidad de los fieles exiliados a Jahweh consiste de muchas comunidades locales pequeñas; y cada comunidad local tiene su propia sinagoga: cada sinagoga tiene sus reuniones, sus rollos de la Escritura, sus exposiciones, sus instructores y sus alumnos. El templo se convirtió en escuela, el sacrificio en la Escritura, el sacerdote en el rabino, la peregrinación en el sabbath y el camino en la sinagoga en sabbado.”¹⁶

Estos cambios tuvieron su principio anteriormente en las instrucciones de los sabios y en la predicación de los profetas. La religión profética era no solamente personal y voluntaria, sino profundamente moral. Lo que los profetas recalaban no era nada nuevo. Era más bien un énfasis creciente. “En Israel, se percibía en germen en el principio, y con claridad mayor a medida que pasaba el tiempo, que quien adora a Dios, tiene que volverse como El. Es así que la religión de Israel es ética en esencia, y no solamente en sus demandas.”¹⁷

La relación adecuada al Señor Dios dependía en la integridad moral y devoción a la justicia, bondad, y verdad. Cuando la existencia misma del templo estaba amenazada, Jeremías predicó el primero de sus grandes “Sermones sobre el Templo”:

Oíd palabra de Jehová, todo Judá, los que entráis por estas puertas para adorar a Jehová. Así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel: Mejorad vuestros caminos y vuestras obras, y os haré morar en este lugar. No fiéis en palabras de mentira, diciendo: Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es este. Pero si mejorareis cumplidamente vuestros caminos y vuestras obras; si con verdad hicieréis justicia entre el hombre y su prójimo, y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis la sangre inocente, ni anduviereis en pos de dioses ajenos para mal vuestro, os haré morar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre (7:2-7).

Ezequiel dio voz a una norma similar:

Y el hombre que fuere justo, e hiciere según el derecho y la justicia; que no comiere sobre los montes, ni alzare sus ojos a los ídolos de la casa de Israel, ni violare la mujer de su prójimo, ni se llegare a la mujer menstruosa, ni oprimiere a ninguno; que al deudor devolviera su prenda, que no cometiere robo, y que diere de su pan al hambriento y cubriera al desnudo con vestido, que no prestare a interés ni tomare a usura; que de la maldad retrajere su mano, e hiciere juicio verdadero entre hombre y hombre, en mis ordenanzas caminar, y guardare mis decretos para hacer rectamente, éste es justo; éste vivirá, dice Jehová el Señor (18:5-9).

Condensando estos y otros pasajes, Hermann Schultz escribió: “Ante los ojos de Dios, las formas sagradas carecen absolutamente de valor, excepto como expresiones de fe, humildad y obediencia. Tal es la carga de los mensajes proféticos

desde Amós hasta Oseas y hasta llegar al Exilio.”¹⁸

La profecía de Jeremías acerca del nuevo pacto demuestra claramente un profundo concepto de pecado junto con un sentido de necesidad para la conversión individual y un cambio radical interno: “Este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. Y no enseñará más ninguno a su hermano, diciendo: ‘Conoce a Jehová’; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová; porque perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado” (31:33-34). “Jeremías dice que ningún mero intento de alterar la conducta externa valdrá la pena, pues el hombre sólo puede dejar el pecado cuando su corazón ha cambiado.”¹⁹

II. LA SANTIDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La piedad personal en el Antiguo Testamento se describe frecuentemente en términos de santidad. Israel había sido llamada anteriormente a ser una “nación santa” (Ex. 19:6; Lv. 19:2; 20:26). Esto incluía tanto la santidad de culto como de ritual, y la conducta moral o la santidad ética.²⁰

A. El Elemento Moral en la Santidad

El mandato “Sed santos” se aplica tanto a lo moral como a lo ritual —y con frecuencia a ambos al mismo tiempo como en el código de santidad del Levítico 17—26 (ver especialmente Lv. 19:1-37). En esta instancia, en 19 versículos se habla sobre el respeto a los padres, la observancia del sábado, la idolatría, las ofrendas, la compasión hacia los pobres, la honradez y la verdad, el extender rumores, odio, y mala voluntad, venganza, la moralidad del sexo y el ritual de la expiación (19:2-20).

Los elementos de culto o ritual tendían a empobrecer lo ético en el énfasis anterior del Antiguo Testamento. Pero lo ético nunca había estado completamente ausente. En los profetas, el énfasis estaba sobre los aspectos moral y ético de la santidad, pero nunca está el ritual completamente perdido. Los profetas vinieron a definir la vida a la cual Dios llama a su pueblo en términos de semejanza a El y participación de su naturaleza.²¹ “Aunque la doctrina de la santidad de Israel describía al principio una forma de vida distintiva en que lo ritual y lo ético se mezclaban indistintamente, posteriormente denotaba una manera de vida en que los dos se mezclaban pero en los que la ética era el elemento esencial y sobresaliente.”²²

Alfred Edersheim hizo una antigua declaración sobre el contenido moral de la santidad:

El término hebreo para ‘Santo’ se suponía generalmente que quería decir ‘separado, apartar.’ Pero este es sólo su significado secundario, derivado del propósito hacia lo cual es santo. Su significado primario es espléndido, hermoso, puro, y sin contaminación. Dios es santo—Absolutamente puro, Esplendente, y Glorioso. De aquí que esté simbolizado por la luz. Dios habita en luz que es imposible de tolerarse; El es el ‘Padre de las luces en el cual no hay ni una sombra de variación’—luz que nunca puede opacarse, ni dar lugar a la oscuridad. Cristo es la luz que alumbra en las tinieblas del mundo, ‘la luz verdadera que alumbra a todo hombre.’ E Israel habría de ser un pueblo santo como si habitara en la luz, a través de su relación-pacto con Dios.

No fue la selección de Israel de entre todas las naciones lo que la hacía santa, sino la relación para con Dios a la que condujo al pueblo. El llamado a Israel, su elección y selección, fueron sólo los medios. La santidad misma habría de ser alcanzada a través del pacto, que proveía perdón y santificación, y en que por la disciplina de su ley, y la dirección de su Brazo Santo, Israel habría de ser guiada hacia adelante y hacia arriba. Así que, si Dios demostraba la excelencia de su nombre o su gloria en la creación, la manera de su santidad descansaba en Israel.²³

John Wick Bowman distingue entre lo que él llama el significado sacerdotal y profético de la santidad. El significado sacerdotal de la santidad era ceremonial en el sentido de apartar, dedicar, separar. El significado profético de la santidad es aquel en que sobresale el elemento ético, como en la visión de Isaías 6. Tal como hemos visto, ambos significados se combinan en el “código de la santidad” de Levítico 19. “Finalmente, el Nuevo Testamento, toma sólo el lado profético del término y lo perpetúa. Todos los cristianos han de ser ‘santos’ (los santos—Ro. 1:7), esto es, éticamente santos, separados, consagrados al servicio de Dios (Mr. 6:20; Jn. 17:17; Ap. 3:7), para que tengan compañerismo con un Dios santo (Hch. 9:13; Ro. 1:7; He.

6:10; Ap. 5:8).”²⁴

Walther Eichrodt recalca más o menos el mismo punto:

Se demuestra que el elemento decisivo en el concepto de la santidad es el de pertenecer a Dios—no el de separación que es secundario—sino que la santidad misma, de ser un concepto relacional, se convierte en una condición, una cualidad personal. El individuo que pertenece a Dios debe poseer una clase particular de naturaleza, que por el hecho de incluir al mismo tiempo la pureza externa o interna, ritual y moral, corresponderá a la naturaleza del Dios santo.²⁵

B. La Visión de Isaías en el Templo

La visión de Isaías en el Templo descrita en 6:1-8 revela claramente la naturaleza ética de la santidad tal como se relaciona a la experiencia humana. Isaías no fue asombrado principalmente con un sentido de debilidad y humanidad en contraste con el poder y la soberanía de Dios. Fue confrontado con el sentido de su pecaminosidad interna. Clamó diciendo, “Ay de mí, que soy muerto”—literalmente, “estoy liquidado.”

La convicción de Isaías tampoco estaba relacionada a lo que él había estado haciendo. El problema de su rebelión primera en contra del Señor se había resuelto antes de que recibiera el manto de profeta (ver 1:1 que indica que el ministerio profético de Isaías, había principiado durante los últimos años de la vida de Uzías). Su sentido de convicción se relacionaba a lo que él era: “... siendo hombre inmundo.” Sus labios reflejaban el estado de su naturaleza interna: “De la abundancia del corazón habla la boca” (Mt. 12:34; 15:18). Ludwig Kohler dice respecto a esta confesión: “Aquí, la santidad es lo opuesto de pecaminosidad. Dios es santo porque no tolera el pecado, lo descubre, lo reprende, rehúsa establecer compromiso con él, lo castiga o al expiarlo, lo perdona. El pecado separa al individuo de la Persona de un Dios santo.”²⁶

El resultado de la confesión de Isaías fue inmediato. El serafín voló con un carbón encendido, tocó los labios del profeta, y dijo, “He aquí que esto tocó tus labios, y es quitada tu culpa [*avon* “perversidad,” “pecado como estado o principio”], y limpio tu pecado [*kaphar, pual*, “limpio, purgado”]” (v.7). Ryder Smith escribe:

El hombre total es limpio de pecado, no sólo sus labios. La palabra que se traduce en ‘limpio’ o ‘purgado’ es *kipper*. En este punto no hay necesidad de discutir la tan debatida cuestión de su origen y significado, pues la Visión toda demuestra que cualquiera que sea el significado de la palabra, es limpieza del pecado. Entre los hebreos, por supuesto, se practicaban las artes de fundir y refinar, y en ambos el fuego purifica y limpia. Malaquías usa la palabra ‘refinar’ (*zaqq*) para denotar la ‘purificación’ y salvación de los hijos de Leví (Mal. 3:3). En Isaías, la traducción de *kipperen* ‘purgar’ expresa en mejor forma el significado del pasaje.²⁷

Fue después de esta purificación que el profeta oyó al Señor hablar, y su misión profética fue afirmada y aumentada.

C. Sumario

Davidson proporciona un sumario de valor sobre la santidad en el Antiguo Testamento tanto en relación con Dios como en relación con el hombre:

(1) Vemos a *Santo* como una designación de Jehová; haciendo referencia a su Deidad, o a todo aquello que era una manifestación de su Deidad.

(2) Lo vemos usándose para hombres y para objetos. Describe éstos como perteneciendo a Jehová, dedicados a El, entregados o apartados para El. Primordialmente, por tanto, solamente expresaba la relación.

(3) Pero naturalmente, el concepto de dedicación a Jehová trajo a la vista el carácter de Jehová, que se reflejaba en las cosas o personas dedicadas a El. De aquí que haya tenido lugar una acción de dos factores al completar la circunferencia de la palabra “santo.”

(a) Por lo que respecta a los individuos dedicados a El, ellos deben participar de su carácter, de manera que el término ‘santo’ adquirió una connotación moral.

(b) Por lo que respecta a objetos, deben ser adecuados para ser de Jehová. Aun cuando los profetas usan ‘limpio’ en estos casos, denotan pureza moral.²⁸

III. LLAMADO EN FAVOR DE LA JUSTICIA SOCIAL

Unido al énfasis profético sobre la religión personal está el llamado persistente en favor de la justicia social. Tanto el “primero” como el “segundo” mandamientos del Nuevo Testamento (Mr. 12:28-33), el amor de Dios y el amor del prójimo, se basan sobre las advertencias del Antiguo Testamento: “Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas” (Dt. 6:5); y “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv. 19:18). Ni el Nuevo Testamento ni el Antiguo Testamento dicen nada respecto a la desunión moderna entre un “evangelio personal” y un “evangelio social.”

Aunque la mayoría de los profetas demuestran su interés por los tratos correctos entre el hombre y su prójimo, Amós es particularmente enfático en este supuesto. La “demanda de Amós de la justicia se basa en el principio fundamental de la ética hebrea—como actos de Dios hacia Israel para que los israelitas actuaran el uno con el otro.”²⁹ El oprimir sin compasión a los pobres (2:6-8; 5:11), el lujo egoísta de los ricos (6:1-6), y la explotación desvergonzada económica de las masas (8:4-6) se cuentan entre los pecados que hicieron que el profeta hablara en nombre de Dios: “Aborrecí, abominé vuestras solemnidades... Y si me ofreciereis vuestros holocaustos y vuestras ofrendas, no los recibiré, ni miraré a las ofrendas de paz de vuestros animales engordados” (5:21-22).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

¹Cf. Vriezen, *Outline of Theology*, p. 303.

²Cf. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 100 ss.

³Girdlestone, *Synonyms of the OT*, p. 125.

⁴Rowley, *Unity of the Bible*, p. 68.

⁵*The Bible Doctrine of Grace*. Londres: The Epworth Press, 1956), p. 17.

⁶Cf. Baab, *Theology of the OT*, p. 20.

⁷Wright, *God Who Acts*, p. 22.

⁸*Faith of Israel*, p. 98.

⁹*Theology of the OT*, p. 146.

¹⁰*Ibid.*, p. 20.

¹¹Payne, *Theology of the Older Testament*, p. 353.

¹²*Synonyms of the OT*, p. 136.

¹³Kohler, *OT Theology*, p. 233.

¹⁴Cf. Vriezen, *Outline of the OT Theology*, p. 273.

¹⁵Kohler, *OT Theology*, p. 83.

¹⁶*Ibid*

¹⁷Rowley, *Unity of the Bible*, p. 59.

¹⁸*OT Theology*, 2:53-54.

¹⁹Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, p. 47.

²⁰Cf. Payne, *Theology of the Older Testament*, p. 101.

²¹Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 152 ss.

²²Smith, *The Bible Doctrine of Man*, p. 46.

²³*Bible History: Old Testament* (Grand Rapids: Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., reimpresión de 1949), 2:110.

²⁴*Prophetic Realism and the Gospel* (Filadelfia: Westminster Press, 1955), pp. 161-163.

²⁵*Theology of the OT*, 1:137.

²⁶*OT Theology*, p. 53; cf. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 159.

²⁷*Bible Doctrine of Grace*, pp. 18-19.

²⁸*Theology of the OT*, p. 248.

²⁹Lawrence E. Toombs, *The Old Testament in Christian Preaching* (Filadelfia: The Westminster Press, 1961), p. 139.

La Esperanza Mesiánica y la Escatología

El significado y aun la existencia en el Antiguo Testamento de lo que se ha conocido tradicionalmente como “la esperanza Mesiánica” ha sido cuestión muy debatida. El pensamiento judío liberal y el racionalismo cristiano han negado que haya un mesianismo genuino en el Antiguo Testamento. Sin embargo, no podrá negarse que el Antiguo Testamento es un libro de mirada hacia el futuro cuyo cumplimiento descansa más allá de su propio significado histórico. H. H. Rowley ha señalado a través de su volumen *La Unidad de la Biblia* (“The Unity of the Bible”) que si el Antiguo Testamento no se cumplió en Cristo, en ninguna forma ha sido cumplido.

I. EL SIGNIFICADO DEL “MESÍAS”

Aunque el término *Mesías* ocurre sólo una vez en el Antiguo Testamento (Dn. 9:25-27), el hebreo *meschiach*, de donde “Mesías” es una transliteración castellana, se usa mucho en la Biblia hebrea. *Meschiach* significa “el ungido.” El ungimiento bien puede referirse a la inducción de los sacerdotes, de los profetas, o de los reyes a sus respectivos oficios. El vocablo tiene un gran significado para los cristianos. *Christos*, de donde tenemos la palabra “Cristo” es el equivalente griego del hebreo *meschiach* o “Mesías.” En las primeras páginas del Nuevo Testamento, *Christos* ocurre con el artículo definido, “el Cristo” (e.g. Mt. 16:16; 27:22; Jn. 4:29; 1 Jn. 2:22; 5:1). Fue sólo después que “Cristo” pasó a funcionar como nombre antes que como un título.

Las referencias mesiánicas del Antiguo Testamento son declaraciones que se relacionan con un Libertador que vendría, el que con su propio sacrificio habría de llevar a cabo la redención del pueblo de Dios.¹ Edmond Jacob arguye que “una teología del Antiguo Testamento que se funda no sólo sobre ciertos versos aislados, sino en el Antiguo Testamento como un todo, sólo puede ser una Cristología, pues lo que fue revelado bajo el antiguo pacto, a través de una historia larga y variada, en eventos, personas e instituciones, es, en Cristo, unida y llevada a su perfección.”² Gergard von Rad es igualmente enfático:

No es necesario un método hermenéutico especial para ver todo el movimiento diversificado de los eventos salvadores del Antiguo Testamento, compuestos de las promesas de Dios y su cumplimiento temporal en Jesucristo. Esto puede decirse categóricamente. La venida de Jesucristo como una realidad histórica no le da al exégeta escogimiento alguno; debe interpretar el Antiguo Testamento como señalando a Cristo, a quien él debe comprender bajo su propia luz.³

Hay, desde el principio del Antiguo Testamento, insinuaciones acerca del Mesías, (e.g. Gn. 3:15; 49:10). Pero es en los Salmos y en los Profetas donde la visión queda enfocada con mayor claridad.⁴ El énfasis mesiánico viene a ser, de hecho, un puente sobre el abismo que de otra manera separaría el Antiguo Testamento del Nuevo. Eichrodt dice:

La cualidad distintiva de la actitud profética reside, por tanto, en esto; que aunque está ciertamente arraigada en aquella historia que es producto de la operación de Dios, no obstante, siente que está señalando más allá hacia una nueva perfección, en que el verdadero sentido y significado del presente ha de cumplirse, y que por tanto, pide una firme resistencia o tolerancia ante la fiera tensión entre el presente y el futuro.⁵

Aunque se admite que hay alguna variación en las expectativas mesiánicas del Antiguo Testamento,⁶ en general circulan alrededor de dos focos: (1) el Rey Davídico y la realización del reino de Dios sobre la tierra; y (2) el “Siervo Sufriente” como en Isaías y algunos de los salmos. Tanto la corona como la cruz están representadas.⁷

II. EL MESÍAS COMO EL REY DAVÍDICO

Desde Génesis 49:10, la tribu de Judá se identificó como la tribu de la cual “No será quitado el cetro de David... hasta que venga Siloh; y a él se congregarán los pueblos.” Siloh, el “que da descanso,” describe un atributo recalcado en el Nuevo Testamento (Mt. 11: 28-30; He. 4:1-11). Judá era la familia real en Israel desde el tiempo de David en adelante, y la naturaleza de la promesa de Dios a la casa de David tiene incuestionablemente una aplicación mesiánica: “Y será afirmada tu casa y tu reino para siempre delante de tu rostro, y tu trono será estable eternamente” (2 S. 7:16; ver los vrs. 12-15 y 1 Cr. 22:10).

A. En los Salmos

El concepto del reinante Mesías es una nota común en los Salmos (2; 45; 72; 89:19-37; 110; 132:11). De éstos, el Salmo 110 es el más importante por cuanto es el salmo citado más frecuentemente en el Nuevo Testamento con referencia a Cristo: “Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies. Jehová enviará desde Sión la vara de tu poder; Domina en medio de tus enemigos... Juró Jehová y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec.” La referencia a Melquisedec que unía en sí mismo los oficios de rey y de sacerdote, provee un eslabón crucial en el argumento de Hebreos 5 y 7 en el Nuevo Testamento.

Estos salmos eran tanto “reales” como mesiánicos. H. H. Rowley escribió: “Hay razón para creer que aunque pudiera haber salmos reales, usados en los ritos reales del templo, eran también ‘mesiánicos.’ Ante el rey presentaban al rey ideal, tanto en su inspiración y guía presente, como la esperanza del futuro.”⁸

Helmer Ringgren recalcó el mismo punto:

Desde muy al principio, la iglesia cristiana comprendió estos salmos (reales) como profecías de Cristo, y hasta cierto grado, la investigación moderna ha justificado esta interpretación. Se ha demostrado que la esperanza mesiánica en Israel nació de la idea del rey como el gobernante enviado por Dios. Los salmos reales preparan el camino para la creencia cristiana en el Mesías, formando así una parte importante y esencial de la historia de la revelación. De hecho, la creencia cristiana en Jesús como el Rey mesiánico y Salvador sería impensable e incomprensible aparte del Antiguo Testamento tal como se expresó en los salmos reales.⁹

B. En los Profetas

El Mesías real, se dibuja más claramente en los profetas. Isaías habla del “retoño del Señor” y de “una raíz de José” con respecto al reino venidero de rectitud sobre la tierra (4:2; 11:10). Tanto Jeremías (23:5-6; 33:15-26) como Zacarías (3:8; 6:12) hablan acerca del “Retoño,” o “renuevo.” “He aquí que vienen días, dice Jehová, en que levantaré a David renuevo justo, y reinará como Rey, el cual será dichoso, y hará juicio y justicia en la tierra. En sus días será salvo Judá, e Israel habitará confiado; y este será su nombre con el cual le llamarán: Jehová, justicia nuestra” (Jer. 23:5-6).

1. *Los Primeros Profetas.* La promesa de “Emmanuel” en Isaías 7:14 se aplica explícitamente al nacimiento virgíneo de Jesús en Mateo 1:23, donde la señal cronológica dada a Acab viene a ser una señal ontológica testificando al carácter único del Hijo de María. El que haya habido sólo una Virgen verdadera en la historia de la humanidad, debe hacer que los eruditos conservadores tengan mucho cuidado en luchar por una traducción de Isaías 7:14 que implique un “nacimiento de virgen” en el cumplimiento histórico de la promesa en tiempo de Acab (8:3-4; ver 2 R. 15:29-30).

El hebreo “profético perfecto” que se usa en Isaías 9:6-7 expresaba la certeza en la mente del profeta de que lo que Dios había hablado se cumpliría: “Porque un niño nos es (heb. ha sido) nacido, hijo nos es (ha sido) dado... Lo dilatado de su imperio y la paz no tendrán límite.” Aquí se afirma la deidad del Mesías, así como su linaje real de la casa de David. Isaías 24:23 y 25:9 también declaran que “el Señor de los ejércitos reinará,” y “se dirá en aquel día: He aquí, este es nuestro Dios, le hemos esperado, y nos salvará.”

Isaías 28:16-17 predice la puesta “en Sión por fundamento (de) una piedra, piedra probada, angular, preciosa, de cimiento estable”—palabras que se aplican tres veces a Jesús en el Nuevo Testamento (Ro. 9:33; Ef. 2:20; 1 P. 2:6-8). Un rey gobernando en justicia cuya influencia será “como arroyos de aguas en tierra de sequedad, como sombra de gran peñasco en tierra calurosa” se predice en 32: 1-6—el “Rey en su

hermosura” (33:17).

Ethelbert Stauffer ve una sombra de la Trinidad en Isaías 48:16:¹⁰ “Acercaos a mí, oíd esto: desde el principio no hablé en secreto; desde que eso se hizo, allí estaba yo; y ahora me envió Jehová el Señor, y su Espíritu.” El “pacto eterno” de Dios [y] las misericordias firmes de David” son la base de la invitación universal de Dios a los que tienen hambre y sed espiritual (55:1-4). Isaías 61:1-3 es el pasaje citado por Jesús acerca de sí mismo en la sinagoga de Nazareth (Lc. 4: 18-19).

Como Isaías, su contemporáneo Miqueas visualiza el reino de paz cuando “naciones poderosas... martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces” (4:1-4). Miqueas nombró a Bethlehem como el pueblo de donde habría de salir el que había de ser “el que será Señor en Israel; y sus salidas son desde el principio, desde los días de la eternidad” (5:2).

2. *Profetas del Exilio.* En adición a la alusión de Jeremías al renuevo justo y al Rey que habría de levantar “a David” (23:5-6; 33:15-26), el profeta habla también de un “David *redevivis*” en 30:9— “Sino que servirán a Jehová su Dios y a David su rey, a quien yo les levantaré.”

Ezequiel habla de “David” como el pastor principesco sobre el pueblo de Dios: “Y levantaré sobre ellas a un pastor, y él las apacentará; a mi siervo David, él las apacentará, y él les será por pastor. Yo Jehová les seré por Dios, y mi siervo David príncipe en medio de ellos. Yo Jehová he hablado” (34:23-24). Un lenguaje similar se usa en 37:24-25 y en Oseas 3:5.

Daniel es la fuente del concepto “Hijo del hombre” del Mesías. El punto de la profecía de Daniel no es la humanidad ni la humildad algunas veces asociadas con la frase “Hijo del hombre.” Es más bien que “dominio, gloria y reino” le serán dados al Hijo del Hombre, “para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran” (7:9-14). Daniel habla también explícitamente del “Mesías Príncipe” a quien “se le quitará la vida... mas no por sí” (9:25-27).

3. *Profetas del Postexilio.* Tal como se ha hecho notar, Zacarías, junto con Isaías y Jeremías, se refiere también al Mesías como el “Renuevo” (Zac. 3:8; 6:12). El habla acerca del Rey que habría de venir cabalgando sobre un pollino (9:9-16), la predicción de la Entrada Triunfal a Jerusalén citada en Mateo 21:5. El abolengo Davidico del que habría de venir se menciona en Zacarías 12:8. En 14:3-4 se hace una predicción de la venida del Mesías al Monte de los Olivos. David Baron escribió: “Quizá en ningún otro libro del Antiguo Testamento se enseñe la divinidad del Mesías como en Zacarías.”¹¹

Malaquías completa la lista de los profetas del Antiguo Testamento que hablan de la venida del Mesías en poder y juicio. “He aquí, yo envío mi mensajero, el cual preparará el camino delante de mí; y vendrá súbitamente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis, y el ángel del pacto, a quien deseáis vosotros. He aquí viene, ha dicho Jehová de los ejércitos. ¿Y quién podrá soportar el tiempo de su venida? ¿o quién podrá estar en pie cuando él se manifieste? Porque él es como fuego purificador, y como jabón de lavadores. Y se sentará para afinar y limpiar la plata; porque limpiará a los hijos de Leví, los afinará como a oro y como a plata, y traerán a Jehová ofrenda en justicia. Y será grata a Jehová la ofrenda de Judá y de Jerusalén, como en los días pasados, y como en los años antiguos” (3:1-4). “Mas a vosotros los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salvación; y saldréis, y saltaréis como becerros de la manada. Hollaréis a los malos, los cuales serán ceniza bajo las plantas de vuestros pies, en el día en que yo actúe, ha dicho Jehová de los ejércitos” (4:2-3).

C. El Cumplimiento del Nuevo Testamento

Que la naturaleza del Reino fue mal comprendida y llevada a un nivel político es el sentir del testimonio del Nuevo Testamento. Las profecías y promesas del Antiguo Testamento no son abrogadas sino transformadas. El hecho de que haya un “reino de gloria” que ha de venir no hace a un lado la realidad del “reino de gracia” que ahora existe dondequiera que el Rey reina en los corazones de los hombres (Mt. 18:3; Mr. 12:34; Jn. 3:3; 18:36). Gelin escribió:

La Promesa, que aparentemente estaba interesada en la posesión de Canaán y el establecimiento de un reino terrenal, se transformó en la promesa de bendiciones espirituales (Mt. 5:5; Ro. 4:18); el Pacto con Moisés fue transformado en el Nuevo Pacto (2 Co. 3). El Reino de David fue transformado en el Reino de los cielos (Mt. 5:3); y la salvación de los exiliados vino a ser la justicia inherente en el alma (Ro. 1:16-17)— un

desenvolvimiento maravilloso, guiado por la mano de Dios, y en un proceso maravilloso educativo, guiando gradualmente las almas de los hombres a un entendimiento de la naturaleza de las bendiciones ‘mesiánicas’, i.e., la totalidad de los valores eternos que habrían de venir al mundo con Cristo Jesús.¹²

Así como la idea del pacto en el Antiguo Testamento fue transformada en un nuevo pacto en el Nuevo Testamento, la idea del reino real del Mesías viene a ser infinitamente enriquecido y espiritualizado en el contexto del canon total.

III. EL MESÍAS COMO EL “SIERVO SUFRIENTE”

Junto con el concepto del Mesías como Rey—y en la mayoría de los mismos libros del Antiguo Testamento—está el cuadro del Mesías como sufriendo con y por causa de su pueblo.

El *protevangelium* de Génesis 3:15 habla de “simiente” de la mujer quien herirá la cabeza de la serpiente, mas lo hace a costo de la herida personal de él mismo. Dios le dijo a la serpiente, “Esta te herirá en la cabeza y tú la herirás en el calcañar.”

A. En los Salmos

Más notables son las grandes referencias en los Salmos, que los Evangelios del Nuevo Testamento aplican directamente a la crucifixión de Jesucristo. Salmos 16:8-10 es el pasaje citado por Pedro como evidencia escritural de la resurrección de Cristo (Hch. 2:25-28): “Porque no dejarás mi alma en el Hades (el reino de los muertos), ni permitirás que tu Santo vea corrupción” (v. 10).

El Salmo 22 es en forma única, “El Salmo de la Cruz.” Principia con el clamor de angustia, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (v. 1; Mt. 27:46; Mr. 15:34). Continúa haciendo referencia al escarnecimiento de los que lo ven (vrs. 7-8; Mt. 27:43), la sed horrible asociada con la crucifixión (v. 15; Jn. 19:28), la horadación de manos y de pies (v. 16; Jn. 20:25), y el triunfo en que se declara el nombre de Dios a la Iglesia (v. 22; He. 2:12).

Salmos 31:5 da el origen de la palabra de entrega sobre la cruz, “En tu mano encomiendo mi espíritu” (Lc. 23:46). Juan 19:36 cita Salmos 34:20 como si hubiera sido cumplido cuando la espada romana se clavó en el costado de Jesús en lugar del acostumbrado rompimiento de las piernas del crucificado. Salmos 40:6-8 se cita en Hebreos 10:5-7 caracterizando la sumisión de Cristo a la voluntad del Padre. Se da un indicio de la traición en 41:9 (Jn. 13:18). Salmos 68:18 según Pablo, indica la ascensión del Mesías hacia el Padre (Ef. 4:8).

El vinagre mezclado con hiel ofrecido en la cruz (Mt. 27:34,48) se menciona en Salmos 69:21. Pablo ve en 69:22-23, una predicción de los resultados del rechazamiento del Mesías por su pueblo: “Sea vuelto su convite en trampa y en red, en tropezadero y en retribución; Sean oscurecidos sus ojos para que no vean, Y agóbiales la espalda para siempre” (ver Ro. 11:9-10). Salmos 109:8 se ve por Pedro en Hechos 1:20 como una referencia al traidor: “Sean sus días pocos; ¡Tome otro su oficio!” Salmos 118:22 se cita por todos los Evangelios sinópticos y por Pedro en referencia al rechazamiento de Cristo y la exaltación subsecuente: “La piedra que despreciaron los edificadores ha sido puesta por cabeza del ángulo” (ver Mt. 21:43; Mr. 12:10-11; Lc. 20:17; Hch. 4:11; 1 P. 2:7).

B. Los “Cánticos del Siervo” en Isaías

Los grandiosos “Cánticos del Siervo” de Isaías (42:1-7; 49:1-7; 50:4-11; 52:13—53:12) han sido motivo de mucha discusión entre los eruditos del Antiguo Testamento. La identidad del “Siervo” se ha dado al profeta mismo, a la nación colectivamente, al pueblo de Israel como una personalidad corporativa, a la nación ideal, y al Mesías. H. Wheeler Robinson sostiene que la referencia inmediata es a Israel como una personalidad corporativa. Después agrega: “No es exageración retórica, sino una verdad sobria a la luz de la crítica, la historia y la sicología, describir los Cánticos del Siervo como el cuadro de Jesucristo en el Antiguo Testamento.”¹³

Identificados y nombrados por B. Duhm en 1922, los “cánticos” han sido llamados “una de las secciones más sobresalientes de toda la revelación divina... En pensamiento y en enseñanza están unidas más estrechamente con el Nuevo Testamento que con cualesquiera otras escrituras en el Antiguo Testamento.”¹⁴ El primer pasaje (42:1-7 ó 9) describe el oficio al que es llamado el Siervo. El segundo

cántico (49:1-7) anota la tarea del Siervo. En el tercer pasaje (50:4-9 ó 11), el Siervo expresa su obediencia y confianza en el Señor Dios que lo ha llamado.¹⁵

El “cuarto Cántico del Siervo” (52:13—53:12) se considera, con todo derecho, el más famoso. Esta es la más nítida declaración en el Antiguo Testamento de un sacrificio substitucional. Todos los escritores principales del Nuevo Testamento describen la muerte de Cristo en lenguaje tomado de Isaías 53. H. Wheeler Robinson dice otra vez, “El hecho cardinal para el estudiante cristiano es que a estas ideas Jesús de Nazaret se ha considerado heredero y ha entremezclado los detalles del cuadro con El mismo. Sólo este hecho es suficiente para hacer que “el cincuenta y tres de Isaías sea la página más importante del Antiguo Testamento para el estudiante del Nuevo.”¹⁶ Hermann Schultz escribió: “Si es cierto en cualquier segmento de la historia y de la profecía, es también cierto que el escritor, siendo lleno del Espíritu, ha dicho más de lo que él mismo quería decir y más de lo que él mismo entendía.”¹⁷

La tercera estrofa del Cántico (53:4-6) es, sin duda, la más grande descripción del sufrimiento vicario en la literatura del mundo: “Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados. Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino; mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros.” Es sufrimiento aceptado sin queja (v. 7) como un resultado de lo cual muchos son justificados (v. 11).

El Siervo (52:13) lleva nuestras enfermedades, sufre nuestros dolores, es herido por nuestras transgresiones, molido por nuestros pecados. Fue azotado por las transgresiones del pueblo (v. 8), y en su muerte fue sepultado con los ricos (v. 9), habiendo sido contado entre los transgresores (v. 12; Mr. 15:28; Lc. 22:27). “*Es un Mesías que sufre vicariamente,*” escribió Ludwig Kohler. “La teología del Antiguo Testamento llega a su fin en este punto. En el Nuevo Testamento se hace la pregunta: ‘¿Entiendes lo que lees?’ Hechos 8:30.”¹⁸ Las palabras de H. H. Rowley son dignas de citarse:

No hay otro Cristo acerca del cual los términos del cuarto Cántico del Siervo puedan predicarse con una, aun cuando fuera una remota relevancia; sería muy difícil, aun para el más escéptico, decir que son absurdas en relación a El. Porque, sea que lo queramos o no, y ya sea que las podamos explicar o no, un sin número de hombres y mujeres, de entre muchas razas y naciones, y en toda edad desde su día hasta el nuestro, han experimentado un cambio radical de corazón y vida cuando han estado frente a frente con la cruz de Cristo, y han sentido que no hay palabras, excepto las de Isaías 53:5 que hayan sido adecuadas para expresar su pensamiento... Si la mano de Dios está en la promesa, debe tener su cumplimiento, y aquí es donde ha de verse el cumplimiento. Si se niega que la mano de Dios está en la promesa, es, entonces, una cosa extraña que tuviera su cumplimiento tan notable.¹⁹

C. La Enseñanza Profética Posterior

La nota de traición y sufrimiento para el Mesías ocurre también en el único pasaje en el Antiguo Testamento en que el término mismo se encuentra en castellano: “Sabe, pues, y entiende, que desde la salida de la orden para restaurar y edificar a Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas; se volverá a edificar la plaza y el muro en tiempos angustiosos. Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías, mas no por sí; y el pueblo de un príncipe que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario” (Dn. 9:25-26).

Zacarías 13:6-7 describe las heridas en las manos de Uno que fue “herido en la casa de” sus amigos: “Y le preguntarán: ¿Qué heridas son estas en tus manos? Y él responderá: Con ellas fui herido en casa de mis amigos. Levántate, oh espada, contra el pastor, y contra el hombre compañero mío, dice Jehová de los ejércitos. Hiere al pastor, y serán dispersadas las ovejas; y haré volver mi mano contra los pequeñitos.” Mateo conecta la herida del Pastor y la dispersión de las ovejas con la crucifixión de Cristo (Mt. 26:31).

D. La Cruz y la Corona

El desenvolvimiento de las dos hebras mesiánicas del Antiguo Testamento en la tradición posterior es muy reveladora. Se predican tanto la cruz como la corona. Sólo que la corona tiende a opacar a la cruz. Para el tiempo del Nuevo Testamento la idea del Mesías sufriente había casi desaparecido, convirtiéndose en algo completamente increíble. Es muy natural que el hombre se afirme de la corona y evite la cruz. De hecho este fue el principal obstáculo al reconocimiento de las pretensiones mesiánicas de la Iglesia Primitiva en relación con su Fundador y Cabeza. La predominancia del significado político de la corona en la mente del pueblo fue también la base probable para el “secreto mesiánico” que el Señor Jesucristo imponía consistentemente sobre sus discípulos (e.g. Mt. 16:20; 17:9; Mr. 3:12; 5:43).

Aunque la esperanza mesiánica en ningún sentido fue cosa secundaria en el Antiguo Testamento, su silueta se aclaró mejor con el paso de los siglos. Tanto el reinado como el sacrificio del Mesías tuvieron un más profundo significado cuando la soberanía de la nación se había perdido y las ofrendas de sacrificio del templo se habían suspendido. Schultz escribió:

Ahora, precisamente cuando las formas externas del sacrificio principian a perderse entre las sombras, la edad empieza a iluminarse con el pensamiento preñado de un mejor sacrificio que habría de venir. El Siervo de Dios que representa el llamado de Israel, y quien, uniendo al pueblo pecador con su Dios, se convierte a sí mismo una expiación para Israel, sufre y muere en su vocación a fin de asegurar esta reconciliación. Su muerte, libremente tolerada por el pueblo, es un medio de reconciliación de una clase nueva, una ofrenda para el pecado muy diferente de la de las víctimas sacrificadas en el pasado. Así que, a medida que desaparecen las sombras, la profecía se ase de la sustancia.²⁰

El Antiguo Testamento termina con una palabra de amonestación. Pero la profecía de castigo es a la vez un vehículo de esperanza. “Mas a vosotros los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salvación; y saldréis, y saltaréis como becerros de la manada” (Mal. 4:2).

IV. LA ESCATOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

“Escatología” es el término técnico para la doctrina de los últimos días, el fin de la historia humana, y la transición del tiempo a la eternidad. Aunque la escatología en el Antiguo Testamento toma varias formas,²¹ sus ideas principales se centralizan en el concepto complejo mismo de “el día del Señor.”

A. El Día del Señor

En contraste con los escritores del oriente antiguo, los de Israel miraron hacia adelante así como hacia atrás. El tiempo, para ellos, no era cíclico, sino lineal. Tenía un principio—cuando Dios creó. Tendría un fin—y ese fin es más que el último momento en una larga secuencia de momentos. Es entonces cuando el hombre encontrará el significado y propósito de la extensión toda de la historia. El “día del Señor” es más que el último día en punto de tiempo. Es la meta y destino hacia lo cual todo se mueve.²²

1. *Salvación y Castigo.* Cuando tomamos los libros en su orden probable de escritura, la primera referencia al día del Señor en el Antiguo Testamento ocurre en Amós 5:18, como por el 760 A.C.²³ Amós habló acerca del día del Señor como un asunto general de esperanza anticipada entre el pueblo. Pero es él quien toca las notas más características del tratamiento profético del tema: “... el día de Jehová (será) tinieblas, y no luz” (5:18-20). El pueblo pensaba en Dios sólo como la Fuente de bendición y el día de su venida como el tiempo de su reivindicación. Se olvidaron de su justicia y pasaron por alto sus pecados de idolatría y la opresión de los desvalidos y pobres.²⁴

Aunque no se usa la expresión exacta “El día del Señor”, Isaías 21:11-12 simboliza sus dos lados: “Me dan voces de Seir: Guarda, ¿qué de la noche? Guarda, ¿qué de la noche? El guarda respondió: La mañana viene, y después la noche.” El justo bien puede esperar el día del Señor como el tiempo de su vindicación y bendición. Para ellos es mañana. Pero el maligno y el pagano deben ser amonestados a temer el día del Señor como la hora de su castigo. Para ellos es noche.

El día del Señor estaba siempre relacionado con la intervención personal de Dios en los asuntos humanos. Está conectado con su venida, tanto personal como objetivamente. Es así que se desarrolla a

través de tres líneas generales: el castigo inminente sobre la nación; el reino mesiánico; y la consumación de la historia.

Es en relación con el día del Señor como la consumación de la historia, donde se encuentra su uso más generalizado. El aspecto doble de salvación y castigo se declara en forma regular. "... grande es el día de Jehová, y muy terrible; ¿quién podrá soportarlo?... El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes que venga el día grande y espantoso de Jehová. Y todo aquel que invocare el nombre de Jehová será salvo; porque en el monte de Sión y en Jerusalén habrá salvación, como ha dicho Jehová, y entre el remanente al cual él habrá llamado" (Jl. 2:11, 3 1-32).

2. *La "Perspectiva de Largo Alcance."* Los profetas vivieron y escribieron con el sentido de que el día de juicio sobre su nación estaba cerca. Tenían también la tendencia de incluir tanto la catástrofe inminente a Israel como la era mesiánica con los eventos que habrían de ocurrir al final del tiempo. Por eso "el día del Señor" en el Antiguo Testamento así como en el Nuevo, incluye mucho de lo que hoy día reconoceríamos como relacionado a la segunda venida de Cristo.

Rowley describe lo que ha sido llamado como la "perspectiva de largo alcance" de los profetas: "Para la Iglesia, que existe entre la Primera y la Segunda Venida, hay un proceso larguísimo entre la una y la otra, pero para los profetas que vieron el futuro a la distancia, la duración del tiempo se perdía, pues la profundidad del espacio se pierde al ojo del que mira las estrellas, y la Primera Venida y la Segunda Venida se confunden en la profecía."²⁵ Es, por tanto, muy común encontrar lado a lado en el Antiguo Testamento lo que una luz más completa del Nuevo Testamento demuestra ser eventos separados por al menos 2,000 años (e.g., Jl. 2:28-31).

Se ha hecho mención del sentido profético de inminencia con respecto al día del Señor. Debe reconocerse que tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, las declaraciones de inminencia tienen un significado lógico así como un cronológico. Los escritores bíblicos hablan acerca de lo que ellos saben ser cierto, ya sea que haya ocurrido (el presente profético) o esté cercano. Los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles del Nuevo Testamento por tanto, no estaban, en todo caso, equivocados cuando afirmaban que el día del Señor estaba cerca. Expresaron su certidumbre de que habría de venir.

B. La Apocalíptica y el Escaton

Estrechamente asociada con el día del Señor había una forma de escribir conocida como "apocalíptica." La literatura apocalíptica forma una clase separada. En su mayor parte descansa en la Apócrifa —aquel grupo de libros que originan entre la escritura de Malaquías y la llegada de Jesús. Pero algunas porciones de Isaías, Ezequiel, Daniel, Joel y Zacarías—así como el libro del Apocalipsis en el Nuevo Testamento—son ejemplos de apocalíptica bíblica.

Los términos *apocalipsis* y *apocalíptico* derivan del griego *apokalypso*—literalmente, "descubrir, traer a la luz lo que está escondido; revelar; sacar a luz diáfano." El sustantivo *apokalypsis* significa "un descubrimiento, una revelación"; y metafóricamente, "iluminación, instrucción, manifestación, o aparición."

La apocalíptica es profecía encerrada en lenguaje críptico, empleando figuras simbólicas y eventos, tratando particularmente con el *eschaton*, los últimos días. Su tema universal es cómo intervendrá Dios para concluir los asuntos humanos, juzgar a sus enemigos, y establecer su reino.

La apocalíptica vino a la palestra durante los últimos días del período del Antiguo Testamento. Es, tal como H. H. Rowley dice, "el bebé de la profecía." La profecía tiende a perderse en la apocalíptica. La apocalíptica nació en la profecía a medida que la vida se volvió más y más difícil para el pueblo de Israel. La apocalíptica florece en tiempos de crisis nacional o de la comunidad.²⁶

No obstante, la profecía se relaciona con la apocalíptica muy temprano en su historia. Hay aspectos apocalípticos en el anuncio típicamente profético del "día del Señor" desde el 760 A.C.²⁷ Isaías mueve su pluma en simbolismo apocalíptico en Isaías 24—27, pasaje que a veces se conoce como el Apocalipsis de Isaías.²⁸ Joel quizá haya llegado hasta un poco antes del 586 A.C.; no obstante, Joel 2:28—3:3 ilustra la facilidad con que la profecía converge en la apocalíptica.

Sin embargo, fue durante el Exilio y aun a través del segundo siglo de la era cristiana que la apocalíptica alcanzó madurez completa tanto en los escritos canónicos como en los extra-canónicos.²⁹ La apocalíptica extra-canónica, en contraste con la apocalíptica bíblica, tenía la tendencia de extenderse libremente y con muy pocos límites a la imaginación.

Hay también una conexión entre la apocalíptica y el movimiento de la sabiduría, tan diferentes como ambos aparecen. Daniel, por ejemplo, representa la sabiduría tanto en su preparación como en su posición (Dn. 1:3 sig.; 2:48; 5:11) y la misma conjunción entre sabiduría y apocalíptica aparece en algunos de los escritos extra-canónicos como en 1 Enoch y en el Apocalipsis de Enoch.³⁰

Aunque es difícil definir la apocalíptica, sus principales características pueden notarse fácilmente. Algunas de estas son *differentia* de la profecía aunque todavía demuestran la relación entre profecía y apocalíptica.

La visión es característica de la apocalíptica en tanto que la audición es más característica de la profecía. El profeta informa la palabra del Señor que oye. El escritor apocalíptico describe la visión que recibe.³¹ En esta conexión, la apocalíptica no está tan interesada en la ética como lo está la profecía. Su mensaje no es para las masas, como la palabra del profeta, sino para el remanente escogido, los electos en su lucha. En la apocalíptica no hay “evangelio”—no hay llamado al arrepentimiento, ni promesa de perdón y reconciliación.

Tal como hemos notado, los símbolos son un aspecto prominente de la apocalíptica. Como es característico del simbolismo, los significados no son siempre claros a quienes están fuera del círculo en que su uso es corriente. Los apocalípticos raras veces explican sus símbolos. Dan por hecho que sus lectores habrán de entender. Es posible, como sugiere Morris, que el uso de los símbolos por la apocalíptica se deba en parte a que lo que ellos están tratando de describir es demasiado largo para usar palabras.³²

La literatura apocalíptica está saturada de un desaliento de suficiencia humana que raya en pesimismo. Los remedios humanos de nada valen. Esto es expresivo del ambiente de crisis en que floreció la apocalíptica. Sólo Dios es suficiente para tales tiempos.

No obstante, el fin último no es de dudarse. El triunfo de Dios está asegurado. Los apocalípticos comparten la Teocrática filosofía de la historia de los profetas. Uno puede estar desilusionado de este mundo, mas hay esperanza en la edad venidera. La muerte puede dominar al individuo en la edad presente, pero la luz de una futura resurrección y vida adquiere mayor importancia (e.g. Ez. 37:1-14; Dn. 12:1-4). La historia terminará en victoria segura para Dios y para su remanente fiel.³³

Por toda la apocalíptica se nota un dualismo. Hay un continuo contraste entre la edad presente y la edad por venir. La edad venidera no es sólo una era próxima en sucesión de la edad presente. Es radicalmente diferente. Literalmente, es “un nuevo cielo y una nueva tierra” (fraseología que de hecho se encuentra en la extra-canónica 1 Enoch 45:4 sig. y 9 1:16). En vez de ser una edad saturada de mal y de sufrimiento del justo, la edad futura será tal en que la voluntad de Dios será obedecida.³⁴

Los apocalípticos demuestran su desilusión de la historia. Para los profetas, la historia era todavía un proceso continuo del cual habría de emerger el triunfo de la justicia, sólo que los apocalípticos no más confían en la historia. Debe haber un rompimiento radical en algún tiempo del proceso histórico. Los escritores de la apocalíptica no confían en la política. “Según ellos, no hay futuro digno que pueda emerger de los procesos normales de la historia. Algo diferente ha sucedido. Dios no puede hacer nada más con el sistema presente. Debe deshacerlo y comenzar otra vez.”³⁵

Aunque es difícil definir la apocalíptica y los límites del movimiento son un tanto imprecisos, no hay duda del propósito de esta clase de escritos. El propósito es poner confianza en el acosado pueblo de Dios, inspirar fe y valor frente a la persecución y peligro. Con todo su pesimismo respecto a la sociedad como un todo, el propósito de la apocalíptica es consolar y estimular al justo. Siempre habrá necesidad de escribir de esta manera, especialmente en tiempos de persecución. Stanley Brice Frost concluye:

Pero la última palabra debe ser lo que era central en el pensamiento del apocalíptico. En medio de un mundo falto de paz y lleno de inseguridad como el de ellos, con un futuro tan difícil de penetrar como el que ellos confrontan, con persecución sufrida por el pueblo de Dios en muchas naciones sin que nadie sepa dónde brotará después; en este tiempo cuando lo que fue edificado laboriosamente ha sido desmenuzado de la noche a la mañana, y los enemigos que creíamos vencidos han revivido mil veces más en número; en este mundo, el apocalíptico nos recuerda que hay justicia; que la verdad es eterna, y que la vida puede vivirse sin temor ni suspiros, sin pecado o muerte, y que

el que persevera hasta el fin, éste será salvo.³⁶

La apocalíptica es difícil para la mente moderna. Lo que hemos de buscar es la fe la cual ella expresa. Detrás de todos los indicios amenazadores de un futuro que parece empeorarse a medida que nos acercamos a él, vemos al Dios que reina sobre todo y cuya voluntad será últimadamente hecha. John Bright recapitula la fe de los apocalípticos:

Sin embargo, tan extraña como esta ‘mente apocalíptica’ es para nosotros, no hemos de olvidar que en ella residió una gran fe que aun los que se burlaban de ella harían bien en imitar. Pues a pesar de todo su pesimismo fundamental acerca del mundo, en su sentido más profundo era optimista. En un tiempo en que la escena corriente sólo dejaba desaliento, cuando el poder del mal era invencible más allá de lo que el poder humano podía romper, vivía aquí la fe de que la victoria de Dios estaba segura: Dios controla las cuestiones de la historia; El es un Dios *cuyo Reino llega*. Que todos para quienes la oración ‘Venga tu Reino’ se ha convertido en un formulismo repetido sin significado alguno, que encuentran la apocalíptica divertida, y que a la vez tiemblan cada vez que un comunista dice un discurso—lo tomen en cuenta. La apocalíptica insiste además en que la lucha del mundo no es ni política ni económica, sino esencialmente del espíritu y cósmica en extensión. Detrás de toda la lucha terrenal ve un conflicto continuo entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas, entre el Creador Dios y el poder destructivo del caos, que obliga a los humanos a tomar lados. Neutralidad no puede haber. Quien decide por lo recto, no importa qué tan humilde sea, ha dado un golpe en favor del Reino de Dios en un combate de significado decisivo. En cualquier caso, había en la apocalíptica una fe que fortalecía a miles de hombres pequeños a una obediencia hasta la muerte, confiados en que su recompensa estaba con Dios (Dn. 12:1-4). Que todos los que se burlan se pregunten a ellos mismos si su religión más cortés puede hacer lo mismo.³⁷

La interpretación de la apocalíptica da dificultad especial a los occidentales afectos a lo literal. La tendencia consiste en alegorizar el relato—esto es, procurar encontrar significado específico en cada detalle. En esta clase de alegorización, la imaginación encuentra campo fértil para la especulación incontrolable. La variedad sorprendente en teorías de la tribulación, el rapto, “revelación,” el milenio, Armagedón, y la batalla de Gog y Magog es un testimonio elocuente a la aridez de tal interpretación alegórica.

La apocalíptica ha de interpretarse como se interpretan las parábolas, con atención principal a la verdad central que se comunica. Del significado total de la apocalíptica no hay lugar a duda: el Señor Dios omnipotente reina, y el desenlace final de la historia humana no se decidirá en Moscú, en Peiping, en la Habana—ni siquiera en Washington o Londres. El reino de Dios no llega como una proeza humana—ni aun de los que pertenecen a la Iglesia—sino como el fruto de la victoria obtenida en el Calvario y en la tumba vacía (Col. 2:13-15).

La teología del Antiguo Testamento termina como el Antiguo Testamento mismo, con una mirada hacia el futuro. Los fundamentos se han puesto firmes y profundos. Su forma puede verse en la superestructura construida por encima de ellos. Adelante estaban los siglos silentes entre Malaquías y Mateo. No obstante, los siglos silentes están unidos por un puente de admonición y promesa que cierra el último libro del Antiguo Testamento según el arreglo de nuestras Biblias cristianas: “Acordaos de la ley de Moisés mi siervo, al cual encargué en Horeb ordenanzas y leyes para todo Israel. He aquí, yo os envío el profeta Elías, antes que venga el día de Jehová, grande y terrible. El hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, no sea que yo venga y hiera la tierra con maldición” (Mal. 4:4-6).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 353.
- ²*Theology of the OT*, p. 12.
- ³*OT Theology*, 2:374.
- ⁴Véase la interpretación diferente de Young, en *Study of OT Theology Today*. p. 78.
- ⁵*Theology of the OT*, 1:389.
- ⁶Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 353.
- ⁷Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 365-367; y con Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, pp. 34-43.
- ⁸*Faith of Israel*, p. 192.
- ⁹*The Faith of the Psalmists* (Filadelfia: Fortress Press, 1963), p. 114.
- ¹⁰*New Testament Theology*. traducido del alemán por John Marsh (Nueva York: The Macmillan Co., 1955), p. 327.
- ¹¹*Rays of Messiah's Glory: Christ in the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, reimpresión 1955), p. 77, nota de pie.
- ¹²*Key Concepts of the OT*. p. 47.
- ¹³*The Cross in the Old Testament* (Filadelfia: The Westminster Press, 1955), p. 57.
- ¹⁴W. Fitch, "Isaiah", *NBC*. p 591.
- ¹⁵*Ibid.*, pp. 591, 596, 598.
- ¹⁶*Cross in the OT*, p. 66.
- ¹⁷*OT Theology*, 2:432-433.
- ¹⁸*OT Theology*. p. 238, cursivas en el original.
- ¹⁹*Unity of the Bible*, p. 107.
- ²⁰*OT Theology*, 2:96.
- ²¹Knight, *Christian Theology of the OT*. pp. 294-333.
- ²²*Ibid.*, pp. 294-295.
- ²³Cf. Payne, *Theology of the Older Testament*, p. 464.
- ²⁴Kohler, *OT Theology*. p. 220.
- ²⁵*Faith of Israel*, p. 200.
- ²⁶Cf. Leon Morris *Apocalyptic*. (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1972), pp. 25 ss.
- ²⁷Cf. Stanley Brice Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth*, (Londres: The Epworth Press, 1952), pp. 46-56.
- ²⁸*Ibid.*, pp. 143 ss.
- ²⁹H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation* (Nueva York: Association Press, edición nueva y revisada, 1963), p. 166.
- ³⁰Von Rad, *OT Theology*, 2:306; cf. también Morris, *Apocalyptic*, pp. 57-58.
- ³¹Cf. Morris, *Apocalyptic*, pp. 32-34.
- ³²*Ibid.*, pp. 34-37.
- ³³*Ibid.*, pp. 41-47.
- ³⁴*Ibid.*, pp. 47-50.

³⁵Henry McKeating, *God and the Future* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1974), p. 37.

³⁶*OT Apocalyptic*, p. 258.

³⁷*Kingdom of God*, p. 169.